

H. NUR BEYAZ ERKIZAN

Aristoteles Yazıları

Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine

"Yaşamak, Birlikte Yaşamak ve İyi Yaşamak"



SENTEZ

Sentez Felsefe Kitapları: 29
Okullar, Akımlar, Filozoflar Dizisi: 11

Aristoteles Yazıları - Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine
© H. Nur Beyaz Erkızan
Sentez Yayıncılık 2013

Bu kitabın yayın hakları Sentez Yayıncılık Ltd. Şti.'ne aittir.
Yayınevinin yazılı izni olmaksızın, kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz, yayınlanamaz..

ISBN 978-605-5790-55-4

1. Basım Sentez Yayıncılık
Ankara Nisan 2013

Kapak ve İç Düzen
Sentez

Baskı
TARCAN MATBAACILIK YAYINCILIK SANAYİ TİC. LTD. ŞTİ.
Zübeyde Hanım Mah.Samyeli Sokak No:15 İSKİTLER-ANKARA
Tel: 0312 384 34 35 Faks: 0312 384 34 37
Sertifika No: 25744

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

H. NUR BEYAZ ERKIZAN

Aristoteles Yazıları

Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine

"Yaşamak, Birlikte Yaşamak ve İyi Yaşamak"

SENTEZ YAYINCILIK

HATİCE NUR BEYAZ ERKIZAN

1964 yılında Nizip-Gazi Antep'te doğdu. 1987 yılında Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünü birincilikle bitirdi. Aynı yıl kazandığı devlet bursu ile lisans-üstü çalışmalar yapmak üzere İngiltere'ye gitti. Mastır çalışmasını Essex Üniversitesi'nde tamamlayarak doktora için Bristol Üniversitesi'ne geçti. Hem mastır ve hem de doktorasını Aristoteles üzerine yaptı. 1998 yılında Türkiye'ye döndü. Özellikle; Aristoteles, Antik Felsefe, Kültür Felsefesi, Felsefe Tarihi ve Feminizm, İnsani Bilimler Felsefesi, Cinsiyet Kuramları, Sosyal Adalet ve Cinsiyet alanlarında dersler vermekte ve ilgili konularda çok sayıda yayınlanmış makalelerinin yanısıra kitapları da bulunmaktadır. Aristoteles'in bazı çalışmalarını Türkçeye çevirdi ve *Özne- Aristoteles Özel Sayısı*'nın (2009-2010) editörlüğünü yaptı. Muğla Üniversitesi Kadın Çalışmaları Merkezi'nin kurucu üyeleri arasındadır. Hâlihazırda *Kinetik-Olmayan İnsan Anlayışı: Aristoteles* adlı kitap üzerinde çalışmaktadır. Aristoteles Felsefe Derneği'ni 2011 yılında kurarak başkanlığını üstlenmiştir. Oxford Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nin davetlisi olarak 2012 yılında İngiltere'ye giderek Antik Felsefe üzerine olan proje kapsamında (**Antik Ontolojilerde Güç Yapıları/*Power Structuralism In Ancient Ontologies***) çalışmalarda bulundu. Prof. Dr. H.Nur Beyaz Erkızan, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir. Evli ve Selena, Serena Nur ve L. Sina adlarında üç çocuğu vardır.

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

I. BÖLÜM: BİLGİ, ANLAMA VE İŞLEV 9

1. Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu-Zen*) -I- 11
2. Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm ve Hermeneutik Üzerine -II- 23
3. Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan 39
4. Varlık, Akıl ve Kaygı 52
5. Bilim, Felsefe ve Demokrasi: Aristotelesçi Bir Yaklaşım 65

II. BÖLÜM: AKIL, BİLGİ VE CİNSİYET 83

6. Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsanın Bir Değer Varlığı Olarak Kavranımı 85
7. Aristoteles'in *Eudaimonia/Mutluluk* Üzerine Düşünceleri 98
8. Kadının Duygu ve Akıl Ayırımı Temelinde Kavranımı: Aristotelesçi Bir Yaklaşım 109
9. İyi Yaşam (*Eu-Zen*) ve İyi Ölüm (*Eu-Thanasia*) Üzerine Aristotelesçi Bir Yaklaşım 120
10. Aydınlanma Üzerine 131

EK 1: İbn Rüşd, Aydınlanma ve Batı Düşüncesi Üzerine 141

EK 2: İbn Rüşdcülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine 160

YAZILARIN DAHA ÖNCE YAYINLANDIKLARI YERLER

1. Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak, Birlikte Yaşamak ve İyi yaşamak, *Felsefe ve Sosyal Bilimler*, Vadi Yayınları, s. 63-72, 2006, Ankara.
2. Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm ve Hermeneutik,- *Felsefe ve Çağımızın Sorunları Ulusal Sempozyumu*, 3-5 Mayıs, 2006. Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
3. Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan, *Felsefelogos*, Sayı: 6, s.125-135,1999, İstanbul.
4. Varlık, Akıl ve Kaygı", *Felsefelogos*, Sayı:9, s.133-143, 2000, İstanbul.
5. Bilim, Felsefe ve Demokrasi: Aristotelesçi Bir Yaklaşım, *Bilim ve Felsefe Toplantıları*, Muğla Üniversitesi, 24 Şubat, 2000, Muğla.
6. Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsanın Bir Değer Varlığı Olarak Kavranımı, Muğla Üniversitesi *Bilgi ve Değer Sempozyumu*, 16-17 Mayıs 2002, Muğla. Aynı zamanda; *Bilgi Ve Değer Sempozyumu Bildirileri*, Ed: Şahabettin Yalçın, *Vadi Yayınları*, s.235-248, Kasım-2002, Ankara.
7. Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri (T. Nagel/ Çev: H.Nur Erkızan), *Doğu Batı*, Sayı:4, s.137-147, 1998, Ankara.
8. Kadının Duygu ve Akıl Ayırımı Temelinde Kavramını: Aristotelesçi Bir Yaklaşım, *Düşünen Siyaset*, Sayı:13, s.155-165, 2000, Ankara.
9. İyi Yaşam (*Eu-zen*) ve İyi Ölüm (*Eu-thanasia*) Üzerine Aristotelesçi Bir Yaklaşım, *2. Uluslararası Tıp Etiği ve Tıp Hukuku Kongresi Bildiriler Kitabı*, s.191-198, Nobel Yayın Dağıtım, 2009, Ankara.
10. Aydınlanma Üzerine, *Doğan Özlem Armağan Kitabı*, İnkılâp Yayınları, s.233-241, 2004, İstanbul.

EK 1. İbn Rüşd, Aydınlanma ve Batı Düşüncesi Üzerine, *Felsefelogos*, Sayı: 14, s.107–115, 2001, İstanbul.

EK 2. İbn Rüşdçülük: Batıdaki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine, *İslami Araştırmalar Dergisi / Journal of Islamic Reasearch*, Cilt 21- Sayı 2, s. 73-83, 2010, Ankara.

Önsöz

Burada yer alan çalışmalar; varlık, bilgi ve yaşam hakkında belli anlamda dünün felsefeleriyle ve belli anlamda da bugünün felsefeleriyle, kavrayışlarıyla ve de tutumlarıyla tartışmayı içeriyor. Aristotelesçi bir kavrayış içinden varlık ve bilgi "iyi yaşam/*eudaimonia*/mutluluk" üzerinden konu ediliyor. Uzun denilebilecek zaman aralıklarında yazılmış olan bu metinler üzerinde esaslı değişikliklerde bulunmadığım gibi özsel değişikliklere de gitmedim. Aristotelesçi kavrayışın tarihsel izlerini Doğu'da ve Batı'da sürmek bakımından elzem bulduğum büyük Aristoteles *Yorumcusu* olarak kabul edilen İbn Rüşd üzerine olan iki çalışmayı da bu kitaba ekledim.

Hayattan istemleri olan insanlar trajedinin doğal kahramanıdırlar. Onlar ne var olan ile uzlaşır ve ne de var olanı yadsırlar. Çünkü; var olandan hareketle "olabilene", "olması gerekene" gidebilme arzusu onların ruhlarını sarıp sarmalamıştır. Ama insan kırılgan bir varlıktır da...olumsal var olmaklık hem kendini ve hem de içinde bulunduğu varlık alanını çevrelemiştir...talihsizlikler, sevilen dostların kaybı, düşmanlıklar kadar "varlıktaki ölüm" de insanı kırılgan yapar.Ve Aristoteles insanın tüm bu kırılganlıklara rağmen "iyi bir yaşamı" gerçekleştirebileceğini söyler.Çünkü; insan iki ayrı şişede duran sudan fazla bir şeydir. İki ayrı şişe de duran suyu bir şişede toplarsanız ne şişe, şişeliğinden ve ne de su, su olmaklığından bir şey kaybeder. Ama; insan ne şişedir ve ne de su...Çünkü; insan, "yalnızca insan kendi aklı/*logos*'u ile yaşar."

Aristoteles bize tüm bu kırılganlıklar ortasında var olmanın ne olduğunu, ne olabileceğini ve de ne anlama geldiğini anlatır.

Ve eğer felsefe bir anlama çabası ise, ister iyi isterse de kötü, burada yer alan yazılar da Aristoteles'ten hareketle var olanı, bilgiyi ve de yaşamı yeniden anlama çabasına bir katılmadır. Umulur ki; onlar "iyi bir yaşamın" ne olduğunun bilinmesine ve de gerçekleştirilmesine az da olsa ışık tutarlar...

H. Nur BEYAZ ERKIZAN
Ula/Muğla
Nisan, 2013

I. BÖLÜM:

BİLGİ, ANLAMA VE İŞLEV



1.
Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı: Yaşamak (*Zen*), Birlikte Yaşamak (*Suzen*) ve İyi Yaşamak (*Eu-Zen*)
-I-

"İyi yaşamak insanın asıl ereğidir; fakat bu önce yaşamayı ve birlikte yaşamayı gerektirir."
Aristoteles, *Politika*: 1280b 30-35.

Ben burada Aristoteles'te sosyal bilimin olanaklı olup olmadığını değil, esas olarak onda *Politike*'nin ne tür bir bilim olarak kavrandığını sorun edeceğim. Bu incelemede izlenilecek yöntem ise hiç kuşkusuz Aristotelesçi ruh ile uygunluk içinde olacaktır. Ben de Aristoteles'in yaptığı gibi, önce, sosyal bilim üzerine olan ünlü ve önemli görüşlere (*endoxa*) kısacaca değinip, daha sonra Aristoteles'in sosyal bilim anlayışının ne olduğunu ve onun günümüzdeki sosyal bilim anlayışlarından farklı olan ve hatta onlardan üstün olan yanlarının neler olduğunu göstermeye ve açık kılmaya çalışacağım.

Aristoteles'in sosyal gerçekliği inceleme yöntemi hiç kuşkusuz analitiktir. O nedenledir ki, ilgili alanının temel kavramlarının açık kılınması ve de temel problemlerin belirlenmesi son derece önemlidir. İnsanın ne olduğu, onun sosyal yanı ve içinde bulunduğu toplum ile ilişkisi açıklığa kavuşturulması gereken konuların başında gelir. Ancak tüm bunların yanı sıra göz önünde tutulması gereken en önemli soru, "ne için?" sorusudur. Ereksiz ve işlevsiz bir sosyal bilim anlayışı, Aristoteles için, anlamsız ve boştur.

Aristoteles'in zamanında sosyal bilimin anlamı ve işlevi üzerine olan tartışmalar esas olarak Sofistler ile Platoncular arasında idi. Birincilere göre; *nomoi* (insanın koymuş olduğu yasa-

lar) doğadan bağımsız veya doğaya karşıt idi-en azından bazıları için- Buna karşın Platoncular; iyi veya doğru *nomoi*'nin "evrensel iyi"den bağımsız olmadığını ve onların aynı zamanda doğada da geçerli olduğunu iddia ettiler. Şimdi, günümüzdeki tartışmalara baktığımızda geçmiştekiler ile bütünüyle aynı olmasa bile sosyal bilimler hakkında benzer tartışmaların yaşandığı görülmektedir. En önemli ve sert tartışmaların ise esas olarak mantıksal empirizm ve hermeneutik arasında yaşandığı söylenebilir. Mantıksal empirizm 19. yüzyıldan bu yana çeşitli biçimlerde varlığını ve etkisini sürdürmüş bulunmaktadır. Hermeneutik ise etki alanını gittikçe daha geniş bir alanda hissettirmeye başlamıştır denilebilir. Her iki anlayış açısından temel sorun; insan dünyasında, insan ilişkilerinde nedensel belirlenimciliğin diğer alanlarda olduğu gibi geçerli olup olmadığıdır. İlginçtir ki; Aristoteles her iki taraftan da övgüler almıştır. Başka bir ifadeyle, sözü edilen anlayışların önde gelen temsilcileri kendi kuramsal kökenlerini Aristoteles'in düşüncelerinde bulmayı arzu etmişler, ummuşlardır denilebilir. Mantıksal empiristler tarafından Aristoteles, politik ve kültürel olayları, yani insan gerçekliğini empirik analize tabi tutan ilk kişi olarak kabul edilirken hermeneutik anlayışı benimseyenler, Aristoteles'i, insan bilimlerini özgürleştiren ve onu doğa bilimlerinin baskısından kurtaran filozof olarak tanımlanmıştır.

Aristotelesçi sosyal bilim anlayışı her iki kavrayışın temelinde bulunan bazı ortak paydalara sahip olmakla beraber her iki anlayışta da ortak olan doğa hakkındaki varsayımı bütünüyle red eder. Bu varsayım basit olarak ifade edilecek olursa; Kartezyen ve Kantçı doğa anlayışıdır. Oysa açıklıkla söylenebilir ki; Aristoteles doğayı tamamen mekanik bir sisteme indirgeyen her türlü kavrayışın karşısındadır. Bu saptamanın kendisi ele alınan konu açısından çok büyük bir öneme sahiptir; çünkü insanı ve doğal olarak onun eylemlerini ya doğal zorunluluk temelinde ya da ondan bütünüyle koparark ele almada yanıtlanması ve açığa kavuşturulması gereken temel bir konudur.

Yukarıda kısaca değinildiği gibi; Aristoteles doğayı ve insanın doğadaki yerini tamamen farklı kurar. Onun için nasıl ki insan asla evrensel iyinin soyutluğu içinde kavranılamazsa, onu Kraytlosçu ontolojinin içinden de kavramamız olanaklı değildir. Varlığın/var olmanın çeşitli anlamları/olanakları vardır. O ne-

denle; onları tekliğe/atomik yalnızlığa mahkûm etmenin hiçbir anlamı yoktur; çünkü bu varlığın/var olmanın kendisine karşıdır. Aristoteles'in düşüncesinde, tüm bunlardan dolayıdır ki; doğa ve insan, doğa ve kültür arasında bir yarılma, bir parçalanma söz konusu değildir. Böyle bir kavrayışın sonucu olarak ta Aristotelesçi bağlamda teori ile pratik, doğa bilimleri ile *politike* (sosyal bilimler) arasında bir karşıtlıktan söz etmek bütünüyle anlamsızdır.[1]

Wright'in sosyal bilimde Galileci ve Aristotelesçi geleneklerden söz etmesi ele alınan konu açısından çağdaş tartışmalara ışık tutucu niteliktedir. Bir farkla ki, Wright hermeneutik yaklaşımı Aristotelesçi olarak niteler.[2] Empiristler, genel olarak, insan davranışlarının Galileci doğa bilim örneğinde açıklanabileceğini öne sürmekteler. Buna göre, olgular ve olaylar test edilebilmeli ve ölçülebilmelidir. Uygulamada farklılıklar olabilir; ama onların hepsi tarafından ortak olarak paylaşılan düşünce şudur ki, sosyal bilim mantığının esas olarak doğa araştırmalarında geçerli olan bilimsel yöntemden ayrı olamayacağıdır. Buna ek olarak; onlar yöntemsel monizmi de kabul ederler ve

---

1 Çağdaş Aristotelesçi filozoflar arasında homojen bir sosyal bilim anlayışından söz etmek imkânsızdır. Doğrusu; günümüzdeki Aristoteles yorumlarının, genel olarak, tam anlamıyla bir benzerlik gösterdiği söylenemez. Ben burada oldukça genel bir sınıflamayı ifade etmekle yetineceğim. Günümüzdeki belli başlı Aristotelesçi yaklaşımlar: Analitik Aristotelesçilik, Radikal Aristotelesçilik, Gelenekselci Aristotelesçilik. Bu konuda daha fazla bilgi için şu çalışmaya bakılabilir: J.R.Wallach, "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory* (Vol.20, no.4) 1992, 613-641.

Elbette sosyal bilim oldukça modern bir girişim ama insan üzerine düşünme hiç kuşkusuz çok eskidir. Ve Aristoteles'te *Politike;* içerilen konular açısından düşünüldüğünde sosyal bilimlere tekabül eder. Fakat bu Aristotelesçi sosyal bilim yönteminin günümüzdeki sosyal bilim yöntemi/ yöntemleri ile aynı olduğu anlamına gelmez. Ve ben bu çalışmada daha çok radikal Aristotelesçiler tarafından benimsenen, örneğin; S.G.Salkever, M.C. Nussbaum, sosyal bilim anlayışını izlemeye çalışacağım.

Sosyal bilimlere ilişkin kapsamlı bir çalışma için Doğan Özlem'in özellikle şu çalışmasına başvurulabilir: *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılâp, İstanbul,1999.

2 Salkever, S.G; "Aristotle's Social Science", *Political Theory* (Vol.9,479-508) 1981,s.480-481.

matematiksel fiziği sosyal bilimselliği açıklamanın ideal formu ve aracı olarak görürler. Böyle bir araştırmanın esas amacı ise, hiç kuşkusuz, tahmin ve kontrol etmedir. Ve bu anlayışa en büyük ve en radikal eleştiri W. Dilthey'den gelir. Temel eleştiri; insanın doğa bilimlerinde olduğu gibi, bir obje, bir nesne olmadığı, başka bir ifade ile insanın kendine özgü bir varlık olduğu ve insan ilişkilerinin de bağlama bağlı olduğudur ki bu bağlamın kendisi esas olarak insanın tarihselliğidir. Bir insanın eylemlerinin anlamını anlamak için o eylemin içinde meydana geldiği dilsel ve düşünsel yapıyı tarihsel bağlam içinde kavramak gerekir. Bundan dolayıdır ki; sosyal bilimcinin yöntemi doğa bilimcininkinden farklıdır ve onun yapacağı şey belli bir yaşam biçimini veya sosyal bağlamı anlamak ile sınırlıdır.[3] Dolayısıyla, yorumlamacı/anlamacı sosyal bilimcinin yaptığı şey ya da iş, bir atasözünün neyi ifade ettiğini bilmeye, bir şiirin anlamına vakıf olmaya veya bir espriyi yakalamaya benzer. Ve buna göre; bir sosyal bilimcinin en büyük yanlışı etnosentrizm ve indirgemecilik olacaktır. Böylelikle, bir bakıma, sosyal bilimci, iyi bir sosyal bilimci aslında insanı/toplumu iyi okuyan biri olarak düşünülebilir. Çünkü o, evrensel ve zorunlu yasalar peşinden koşmaz. Onun amacı ne tahmin etme ve ne de kontrol etmedir. Fakat belli bir eylemi, belli bir insan davranışını anlamadır, yorumlamadır. Yorumlamanın da bir açıklama olabileceği yolundaki itirazı yanıtlama ise başka bir çalışmanın konusu olarak burada ertelenecektir.

Şimdi; yaklaşık olarak bir yüzyıldan fazla devam eden bu yöntemsel tartışmalar son derece tuhaf bir özellik göstermektedir. Alanın önde gelen dergilerine bakıldığında empiristlerin kesin bir zafer kazandığı söylenebilir. Öte yandan; eğer sosyal bilimlerdeki teorik tartışmalara bakılacak olursa çok farklı bir durum ile karşı karşıya olunduğu da görülebilir. Bu durumun özet ifadesi, Wittgenstein'in ve Heidegger'in çocuklarının ellerinin altında mantıksal emprizmin felsefi yıkılışıdır. Ve ayrıca, C.Taylor'ın belirttiği gibi, *aslında yıllarca pozitivist doğa bilimlerine karşı direnmekten omuzları çöken Diltheyciler şimdilerde neredeyse hermeneutiğin evrensel zaferini gerçekleştirmek üze-*

---

[3] Özlem, Doğan; *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp, İstanbul, 1998.
---*Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, İstanbul, 1996

reler.[4] Fakat özetlenecek olursa; en azından yönteme ilişkin tartışma sonuca ulaşmış gibi görünse de, gerçekte birbiriyle hiçbir biçimde uzlaşmayan bu iki farklı anlayışın varlığını yine de devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Ancak bu sosyal bilimlere ilişkin sorunun çözümlendiği anlamına gelmez. Gerçekte; sorunun esaslı çözümü bir yana; şimdi sorun ikili bir bölünmeye tabi tutulmuştur. Bu mutsuz bölünme teorik kavrayış ile sosyalbilimsel pratik bağlamında hermeneutik ve emprisizm arasında derinleşerek devam etmektedir. Yeni olan şey, yönteme ilişkin tartışmanın sosyal bilimin doğasının ne olduğunun, işlevinin ne olduğunun önüne geçmiş olmasıdır. Fakat şu da bilinmelidir ki; yönteme ilişkin sorunlar kendi içinde çözülemez; o insanın ne olduğu sorunu ile bağlantılı olarak ele alınmak durumundadır. Empiristler insan eylemleri ile doğal olgular arasında özsel bir farklılık görmedikleri için doğa bilimlerinin yöntemlerini insanın tüm etkinlik alanına da uygularlar. Onlar yöntemsel gerekliliklerı test edilebilmeye ve ölçmeye bağlı kılarlar. Hermeneutiğin buna yanıtı ise, empirizmin teorik açıklık adına insan gerçeğini çarpıtmasıdır. Çünkü ona göre; insanlar kendi eylemlerinin kurallarını/ilkelerini kendileri yaratırlar; tıpkı farklı toplumların kendi farklı kurallarını/ilkelerini yarattığı gibi. O nedenle; insanın yapıp etmeleri, betimlenebilir, anlaşılabilir, yorumlanabilir ama evrensel kurallara/ilkelere göre *açıklanamaz*. Çağımızda önde giden bu iki *endoxa* ve onların içerdiği sorun/sorunlar yeni bir alternatif düşünmenin gereğine ve önemine işaret eder. İşte tam da bu noktada Aristotelesçi bir sosyal bilim anlayışının diğer sözü edilen her iki yaklaşıma karşı bir alternatif olma olanağı belirir.

Aristotelesçi sosyal bilimin temel itirazları belli başlı olarak şöyle ifade edilebilir:

1) Hermeneutik, doğa bilimlerinin araştırma yöntemlerine karşı pratiği savunur. Fakat o bunu yaparken sosyal bilimcinin bakış açısını öznenin bakış açısından tanımlar ki bu anlamlar arasında karşılaştırma yapmayı engeller. Ve bu da hiç kuşkusuz sosyal bilimcinin diğer özneler adına anlamaya yetkili bir büyük özneye, evrensel bir özneye dönüşme tehlikesini bağrında

[4] Taylor, Charles; "Understanding in Human Science", *Review of Metaphysics* 34,1980, s.25-38.

taşır ve bunun kaçınılmaz sonucu hermeneutikçilerin o çok korktuğu evrenselcilik ve entellektüel totalitarizmdir. Ayrıca ve birincisinden çok daha önemli olan bir diğer önemli nokta; kendisini "anlamaya" hasreden sosyal bilimcinin anlama adına eleştiriden vazgeçmesidir. Yani, anlama dolayımı ile insanın tüm yapıp etmelerinin belli bir kavrayış içinden kurgulanması, kurulmasıdır. Olanı/olanları anlamak ile kendini sınırlayan bir sosyal bilim ve bilimci ise rüya yorumlayıcısından ileri gidemez.

2) Empirizme gelince; o, insana ve insan yaşamına özgü olan birçok şeyi dışarıda bırakır, örneğin; değer, amaç, yönelmişlik gibi. Bu ise, sosyal bilimciyi insan gerçeğini kaybetme pahasına doğal bilimciye yaklaştırır. Fakat her ikisinde de eksik olan yaşam biçimlerinin eleştirilmesinin bir tarafa bırakmasıdır. Daha açık bir ifadeyle; onların felsefi eleştiriyi yaşamın dışında bırakmasıdır. Bu ise, eylemin içinde meydana geldiği yaşama biçimini eleştiriden muaf tutma gibi çok tehlikeli bir yönü içinde barındırır. Oysa sosyal yapı/düzen ve biçimin *rasyonel* olup olmadığı, iyi mi kötü mü olup olmadığı düşünülmeden sosyal bilimin anlamı ve önemi her ne olursa olsun anlamsız kalacaktır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi, sosyal bilim özellikle insan yaşamının ayrılmaz duyarlılıklarına gönderme yapar ve onlardan hareket eder.

Yukarıda sözü edilen her iki yaklaşımın benimsediği bir başka konu da şudur: Kendine özgü olan doğal olamaz, doğal olan da kendine özgü olamaz. Buradan varılan sonuç ise şudur: Eğer insansal etkinlikler kendine özgü ise doğal olamazlar; yok onlar doğal ise, kendine özgü olamadıklarından dolayı değerli de olamazlar. Modern felsefeyi ve bilimi baştanbaşa kuşatan bu varsayımın kendisi doğa ve akıl, neden ve kavram dikotomilerinde kendini açık kılar. Oysa Ramsey'in *Matematiğin Temellendirilmesi*'nde belirttiği gibi, belki de, doğru her iki bakış açısının dışındadır ve bu da henüz düşünülmemiş olan üçüncü bir alternatif de olabilir. Ve biz doğruyu her iki bakış açısını da red etmek suretiyle bulabiliriz. Sözü edilen yaklaşımların dışında yeni bir sosyal bilim anlayışına yönelinmesinin mantıksal temeli buna dayanır ki, bu özgün olan ile doğal olan arasındaki ayı-

rımı temelden red eder.[5] Ve Aristotelesçi sosyal bilimin kurucu ilkesi olan bu yanı ele alınmadan önce, Aristoteles'in insan eylemine ilişkin kavrayışı üzerinde durulması gerekmektedir.

Aristoteles: *Praksis* ve İnsan Üzerine

Günümüzde sosyal bilimlerin konusu olarak düşünülen tüm problemlerin Aristoteles'in etik ve politika üzerine olan çalışmalarında ele alındığını söylemek yanlış olmayacaktır, her ne kadar retorik tümüyle dışarı da bırakılamasa da. Ve bu çalışma da esas olarak onun etik ve politika üzerine olan yapıtları üzerinde durulacaktır.

Aristoteles'in sosyal bilim alanındaki iki büyük çalışmasının girişinde ifade edilen düşünce şudur: *Bütün insanlar eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar.*[6] Şimdi; bu bize insan eylemlerinin yönelmişliği/amaçlılığı yanı sıra bir de şunu gösterir: İnsanın yapıp etmeleri/eylemleri doğadaki bazı olaylardan farklılık gösterir; örneğin kalbimizin hareketleri, gözlerimizin açıp kapanması ve daha da ilginci gözün renkli olması ki o gerçekte hiçbir amaca hizmet etmez. İnsan eylemlerinin yönelimli olması onun istenç ile olan bağlantısını da ifade eder (*hekon*). Aristoteles'e göre; bir eylemin istence bağlı olup olmadığı ancak eylem gerçekleştiğinde söz konusu olabilir. Çünkü bir eylemi istençli eylem yapan şey hareketin ilkesinin kişide olmasıdır. Ve özgür eylem diğer olaylardan eylemi gerçekleştirme gücünün öznede bulunması bakımından ayrılır. Fakat bu, insana özgü olan bir yanın (yani doğal olmayan) veya insandaki aşkın bir yeteneğin ifadesi, yansıması değildir.[7] Öteki canlılar da insan kadar istemli hareket yeteneğine sahiptirler; çünkü hareketin içkin ilkesi olan şey ne akıl ve ne de istektir, fakat bilinçli arzudur ki o bütün canlılarda ortaktır. Arzu ise, her zaman belli bir arzu nesnesine yöneliktir. Dolayısıyla; arzunun yokluğunda ne obje ve ne de onun algılanması hiçbir harekete neden olmaz. Şimdi bu bakımdan; insanın eylemleri ile hayvanın hareketleri birbirinden farklı değildir. Bununla beraber

---

5 *Supra note*; 2,s.484.

6 *Nikomakhos'a Etik*: 1094 a 1-2; *Politika*:1252 a1-4.

7 *Nikomakhos'a Etik*:

Aristoteles *Etik*'te şöyle der: Eylem açısından düşünüldüğünde *psykhe*'de (ruh) üç şey vardır: "Algılama, akıl ve arzu. Algılama eylemin başlatıcısı olamaz; çünkü yarasalar da algılarlar; ama biz onları bundan dolayı eylemde bulunan varlıklar olarak düşünmeyiz."[8] Şimdi akla gelince; o, kendi başına asla harekete neden olamaz, kendi başına hiçbir şeyi hareket ettiremez. O nedenledir ki, *politike*'nin konusu *ta prakta*; yani eylemi ilgilendiren şeylerdir. Ancak *praxis* insana özgü olmakla birlikte onun temsil edildiği herhangi bir yaratıcı bölüm yoktur. Eğer *praxis* insana özgü ise, bu belli anlamda insanın da, aynı diğer canlılarda olduğu gibi, arzulamasından dolayıdır.

Aristoteles, hayal gücü (*phantasia*) ve arzu arasında doğrudan bir bağıntı kurar. Ona göre, hayal gücü olmadan herhangi bir arzunun olması da söz konusu olamaz.[9] Çünkü kendinde iyi veya kendinde arzu edilir hiçbir şey yoktur. Aristoteles burada Platoncu formları eleştirerek belli bir objenin veya yaşam biçiminin kediler için iyi hatta atlar için de daha arzu edilebilir olamayacağını söyler. Sonra, Aristoteles'e göre; canlılar kendi ereklerini en iyi biçimde gerçekleştirdikleri zaman var olurlar. Ve *ergon* (işlev) ile *telos (erek)* arasında doğrudan bir ilişki vardır. Aristoteles için; *ergon telos'tur ve energeia ergon*'dur.[10] Ve genel olarak canlıların zevkleri onların *ergon*'ları tarafından belirlenmiştir. Atlar, kuşlar, kelebekler kendi türlerinin genel olarak sevdikleri şeyleri severler. Ancak insanlar için aynı şey söylenemez. Aynı şeyler kimilerine hüzün kimilerine de mutluluk verir. O nedenle; hayvanlar için iyi sayılan şeyler türden türe değişirken insan söz konusu olduğunda durum oldukça farklıdır. Her insan için sevilen şeyler, tercih edilen şeyler ayrı olabilir ve bu da insanlar arsındaki eşitsizliğin en büyük nedeni durumundadır. İnsan eylemi bu bakımlardan da diğer istemli hareketlerden ayrılır. Aristoteles *Politika*'da bunu şöyle ifade eder: "Bazı canlılar doğa ile yaşarlar (*phsusis*), bazıları alışkanlıklarla (*ethos*); fakat yalnızca insan *logos* ile yaşar; çünkü yalnızca insan *logos*'a sahiptir."[11] Ancak Aristoteles bu sözlerle insanı diğer varlıklardan ayırarak onu kutsamaya yönelmez.

---

[8] *Nikomakhos'a Etik*: 1139a 17-20. Aynı zamanda; 1139 a 35-36.

[9] *DeAnima:* 433 b 29.

[10] *Nikomakhos'a Etik*: 1176 a 3-5; *Metafizik*: 1050a 22.

[11] *Politika*: 1332b3-5.

Onun işaret ettiği şey, insanın bilinçli seçim yapma (*prohairesis)* yeteneğine sahip olmasıdır ki o, ne tanrısal ve ne de aşkındır. Ve insan bu yetenek sayesinde canlıların en iyisi veya en kötüsü olma olanağını kendinde taşır.

İnsan kendi ereğini ne aşkın bir *ışıkla* ve ne de kendiliğinden bir güçle gerçekleştirebilir. İnsan bir doğa varlığı olarak belli bir işleve ve ereğe sahiptir. Ve o, böyle bir varlık olarak, böyle bir canlı olarak politik/sosyal olan tek varlıktır. İnsan devlet kurmaya yönelmeden önce bir arada yaşamaya yöneldi ve bu neden *oikos'un* polis'ten önce geldiğini de açıklar. İnsan önce kendi fiziksel varlığını korumak için beraber yaşamaya yönelmiştir; fakat politikanın amacı birlikte yaşamayı olanaklı kılmak değil; ama iyi yaşamayı gerçekleştirmektir.

İnsanın Sosyal/Politik Bir Varlık Olması Üzerine

İnsanın politik bir varlık olduğu düşüncesi *Politika*'nın I. Kitabında ifade edilir. Aristoteles'e göre; insanı diğer canlılardan farklı kılan şey yalnızca onun *logos*'a sahip olmasıdır. Çünkü doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz, doğada hiçbir şey boşuna meydana getirilmiş değildir. İnsan *logos* sayesinde (*sumpheron* ve *blaberon*) kendi ilgilerini ve karşıtlarını, örneğin, doğru ve yanlış ayırımını yapabilir. Hayvan algı yolu ile iyiyi ve kötüyü algılar. Oysa insan ancak bir toplum içinde yaşayarak kendini var kılabilir ve de bu bakımdan ama diğer bakımlardan değil, *polis oikos*'a ve bireye ön gelir. İnsan kendisi için iyi olanı seçme ve gerçekleştirme olanağını ancak *polis*'te bulabilir. Fakat insanın böyle bir oluşumu gerçekleştirmesi ne doğal ve ne de zorunludur. O nedenledir ki, *insan telos'unu gerçekleştirince canlıların en iyisi fakat ondan ayrılınca en kötüsüdür.*[12]

Bu sosyal bilimcinin işlevini ve sosyal bilimin alanını da tanımlar. Ancak burada yanıtlanması gereken asıl soru şudur: İyi yaşamak ne demek? Onun politik yapılanma ile nasıl bir ilişkisi vardır? Hangi anlamda politik yaşam iyi yaşamın koşulunu ifade edebilir? Sosyal yapı insanın kendi ereğini gerçekleştirmede nasıl bir etkiye ve işleve sahiptir?

---

[12] *Politika*:1253 a 7-38. Ve Salkever'in ilgili yerdeki tartışmaya ilişkin yorumu için: *supra note*; 2, s.488-489.

Aristoteles *Etik*'te insan olmanın *arete* (erdem*)* ile içsel bağıntısı üzerinde durur. İlgili çalışmada erdem; insanın kendini kendi ereğine uygun bir biçimde gerçekleştirmesi olarak tanımlanır. Bu bakımdan insanın ereği ne aşkın ideallerde yatar ve ne de evrensel ödev ilkesinde ona empoze edilir. İyi yaşama Aristoteles için iyi bir karaktere, iyi bir kişiliğe sahip olmakla olanaklıdır. Ve sosyal bilimcinin görevi, işi, iyi bir karakterin ne olduğunu, iyi bir kişiliğe sahip olmanın ne demek olduğunu araştırmaktır, bunun ne olduğunu açığa çıkarmaktır. *Kategoriler*'de *hexis* şöyle tanımlanır: *hexis belli bir niteliktir (poion) ve onunla şeyler her ne ise odurlar.*[13] Örneğin; hastalık ve sağlık bedenin durumudur*(hexis*). Karakter söz konusu olduğunda durum sağlıkta olduğundan çok da farklı değildir. Bizim *psykhe*'miz ve karakterimiz bedenimizle beraberdir ve o da bedenimiz gibi iyi veya kötü olabilir. Eğer erdem *hexis* ise, iyi eylem de ancak iyi insanlar tarafından gerçekleştirilebilir (*phronimos*).Ve bir eylem evrensel ilkelere bakılarak doğru veya yanlış olarak tanımlanamaz. Çünkü nasıl ki, bir doktor sağlıklı bedenin ne olduğunu bilmeden insanı tedavi edemezse; insanın ne olduğunu, iyi insan olmanın ne demek olduğunu ve en önemlisi de iyi eylemin ne olduğunu bilmeyen biri, insanı bilemez. Dolayısıyla; bütün bunları bilmeyen ve de onları araştırmasının konusu yapmayan biri de sosyal bilimci olamaz.[14]

İnsan kendi kendine iyi olamaz ve insan kendi iyisini tek başına gerçekleştiremez. O bir toplumu, kültürü, eğitimi, yasaları gerektirir. Ve her kültür buna bir yanıt olarak düşünülebilir. İşte burada yaşamayı (*zen*), birlikte yaşamayı(*suzen)* ve iyi yaşamayı (*eu zen*) birbirlerinden ayırt etmek gerekir. Aristoteles, insanın iyi yaşamak için devlet kurduğunu söyler, yoksa yaşamak için değil. Devlet, eğer bunu gerçekleştirebiliyorsa, devlet olur. Devlet, işte o zaman yönetmelikler, evraklar toplamı olmaktan çıkarak, asıl anlamda devlet olur. Tersi durumda, o, yalnızca bir isim olarak "kâğıttan" bir devlettir ve yalnızca bir isim olarak vardır. Öyle ki; o, belki de gizlenmiş bir despotizm, yani "efendilerin" köleleri üzerindeki egemenliğinden başka bir şey değildir.

---

[13] *Kategoriler*: 8b 25- 9a 13.Aynı zamanda şu pasaja da bakılabilir: *Metafizik*:1022b 4.

[14] *Supra note*: 2, s. 491-492.

Önce de değinildiği gibi, insan kendi kendine ve kendi başına erdemli olamaz. Alışkanlıklar, eğitim, kurallar ve ilkeler bizi biçimlendirir. O nedenle; müzik eğitimi insanda doğru duyguların gelişimi açısından büyük bir öneme sahiptir. Sosyal varlık olma sürecinde iyi olanın, insan için iyi olanın toplumsal ve politik yapılanıma yansıması gerekir. Ne iyilik ve ne iyi olma boşlukta gerçekleşmez. Salkever'in son derece yerinde belirttiği gibi; "Kişilik veya yaşama yolu yanlış temeller üzerinde kurulduğu gibi, bir toplumun veya kültürün de doğru olmayan bir yaşam anlayışı üzerinde oluşması mümkündür."[15] Dolayısıyla; sosyal bilimcinin işi var olan yaşamı/yaşamları yorumlamak değil, fakat onlara gerekli eleştiriyi yönelterek insanın kendini gerçekleştirmesine ışık tutacak doğru bir insan kavrayışına giden yolu açmak için çaba göstermektir. İnsanın kendini gerçekleştirmesine yardımcı olmayan, başka bir ifade ile bunu kendisine görev edinmeyen bir sosyal bilim Aristoteles için ne anlamlı ve ne de değerlidir. Ve böyle bir sosyal bilim anlayışı ise, çok açık bir biçimde yorumlamacı/ anlamacı sosyal bilim anlayışının amacına tümüyle karşıdır.

Ancak; kültürü eleştirmek ve onu reforme etmek hiç de kolay bir iş değildir. Bireyselliğin önemi ve karmaşık insan ilgileri bunun en önemli nedenidir. Ayrıca; sosyal bilimlerin kesinsizliğinin temelinde de bu gerçek bulunur: İnsanların farklılığı ve politik kurumların farklı yapılanma biçimleri. Ve *insanların eşitsizliği* bazılarının diğerlerinden daha iyi ya da daha kötü olduğu anlamına gelmez; tam tersine bu, daha çok, insanların doğuştan sahip oldukları yetenekler bakımından birbirlerinden farklı olduklarını ifade eder. *İnsan tanrı ya da canavar olabileceği gibi her* ikisi arasında bir varlık ta olabilir...

Politik yapılanma daha da karmaşık bir görünüm sergiler. Devletin esas işlevi insanın kendini gerçekleştirmesini sağlamak olmakla birlikte iyi yaşamadan önce yaşamamız ve birlikte yaşamamız gerekiyor. Yani, yaşamak (*zen*) ve birlikte yaşamak (*suzen*), iyi yaşamaktan(*eu- zen*) önce gelir.[16] Sosyal bilim insan için kendini gerçekleştirmenin gerekli ve olmazsa olmaz koşullarını belirleyebilir; buna uygun yasalara ulaşmak için çaba sarf

---

[15] *Supra note*: 2, s. 491; *Politika*: 1276b 16 ve ilerisi.
[16] *Politika:* 1253 b 29-30; 1280 b 30-35.

edebilir. Aristoteles VII. Kitapta şöyle der:" İyi bir toplumda insanlar ne işçi ve ne de iş adamı gibi yaşamalıdır. Çünkü her ikisi de insanın kendisini bir bütün olarak *gerçekleştirmesine izin* vermez"[17] Zaten politika da kendinde bir amaç değildir; o, salt bireyin haklarını korumak için de var değildir. Onun amacı/işlevi insanın kendisini gerçekleştirmesinin sosyal/politik koşullarını yaratmaktır. Ve sosyal bilim işte tam da burada hem eleştirel ve hem de yol gösterici olma işlevine sahiptir. Yaşamı biçimlendirme sorusu sosyal bilimin alanını tanımladığı gibi işlevini de tanımlar.

Özetle; Aristotelesçi sosyal bilimin amacı insanların sahip oldukları düşünceleri onların yerine tekrarlamaktan ibaret olmadığı gibi, onun işlevi insani oluşumların, örneğin; bir atasözünün veya şiirin, anlamını yakalamak ta değildir. Ayrıca; Aristotelesçi sosyal bilim insan ilişkilerini evrensel bir teoriye göre açıklama arzusunda olan empiristlerin rüyasını da paylaşmaz. Sosyal bilimler iyi bir yaşamı kurma ve yaratma ile doğrudan bağlantılıdır. Çünkü insan ancak ve ancak eylemde bulunarak kendini yaratabilir ki bu insan eylemlerini konu edinen sosyal bilimler için de geçerlidir.

[17] *Politika*: 1328 b 37- 1329a 2; 1280 b 6.

2.
Aristotelesçi Sosyal Bilim Anlayışı, Pozitivizm ve Hermeneutik Üzerine -II-

Çağımızın önde gelen sosyal bilim anlayışlarına karşı, ama özellikle de empirizm, pozitivizm ve hermeneutiğe ilişkin olarak, çağdaş Aristotelesçi anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan Salkever oldukça iddialı bir biçimde şöyle bir değerlendirmede bulunur: *Onların her biri yanlış değiller ama çok temelli bir biçimde eksiktirler.*[1] Belki de en sonda söylenmesi gereken bu sözleri daha en başta ifade etmenin gerekliliğine ilişkin nedene gelince esas olarak şu söylenebilir: Yirminci yüzyıl Batı düşüncesinin dünyayı anlama biçimlerine ilişkin derin bir entellektüel hoşnutsuzluğun kendini çeşitli biçimlerde *göstermesine* tanık olmuştur. Bu hoşnutsuzluğun en önemli göstergelerinden biri günümüzde modernite üzerine olan tartışmalardır ki bu tartışmalar esas olarak moderniteyi ya tümüyle red etme veya moderniteden önemli ölçüde uzaklaşma etrafında devam etmektedir. Öyle ki; bugün artık biz 'modern'miyiz yoksa 'post-modern'miyiz sorusunun ötesine kadar gidildiğine tanık oluyoruz. Örneğin, Bruno Latour, bizim hiçbir zaman modern olmadığımızı iddia etmektedir.[2] Özetle; hangi felsefi ve düşünsel geleneğin içinden seslendirilirse seslendirilsin zamanımızın

---

[1] Stephen G. Salkever, "Aristotle's Social Science" *Political Theory*, (Vol. 9, November,1981) s.508.

[2] Bruno Latour, *We Hawe Never Been Modern*, Harvard University Press, 1993.

ruhuna kendini hissettiren asıl düşünce içinde yaşadığımız dünyanın algılanmasına ilişkin derin bir hoşnutsuzluktur, ertelenemeyen bir kötümserliktir. İşte ben bu bağlamda, sosyal bilime ilişkin Aristotelesçi bir kavrayış içinden çağımızın önde gelen anlayışlarından hermeneutik ve pozitivizm üzerinden ve onların eleştirisinden hareketle, ama özellikle de ikincisi üzerinde yoğunlaşarak, var olan entellektüel hoşnutsuzluğu ve karamsarlığı ortadan kaldırmaya yönelik Aristotelesçi bir çözümü sosyal bilim tartışması içinden sunmaya çalışacağım. Yukarıda ifade ettiğim noktalara ek olarak, Aristoteles'te sosyal bilimin işlevi ve aynı zamanda sınırları üzerinde durmayı da sürdüreceğim.

Sosyal bilim, Aristoteles öncesi ve sonrası, yani günümüze gelene kadar aslında üç büyük ve önemli soruya yanıt aramıştır: *"Yaşamak Nedir?", "Birlikte yaşamak Nedir?"* ve de *"İyi yaşamak Nedir?"* Aristoteles'ten öğrendiğimiz şey, bu bağlamda, ilgili konuların yalnızca daha açık bir kavranışı değil, fakat doğa-kültür, doğal olan-özgün olan ve benzeri dikotomilerin de sınırlayıcı ve parçalayıcı baskısından kurtulmaktır. Çünkü günümüzde sosyal bilimlere ilişkin tartışmaları belirleyen ve onları esir alan şey bizzat dikotomik yaklaşımın kendisidir. Bu yaklaşım insanı varlık karşısında olduğu kadar kendisini kendisine karşı bölen bir sonuca da götürmüştür. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, başlangıçta da belirtildiği gibi, Batı düşünce dünyasında yaşanılan derin huzursuzluğun kökeninde bu bölünme yatar. Yaşama (*zen),* birlikte yaşama (su*zen*) ve iyi yaşama (*eu- zen*) ilişkin soruların insani var oluşun özünden yalıtık olarak ele alınması ve onların yerine *mutlak özne* ve *mutlak nesne* egemenliğine dair yapay soruların üretilmesi bu mutsuzluk sürecini hızlandıran etkenler oldu. Aslında modernite çerçevesinde yoğunlaşan tartışmaların-moderniteden dramatik bir biçimde vazgeçişe çağrılar ya da onun yeniden ele alınarak düşünülmesi yolundaki görüşler-temelinde tam da bu bakış açısının doğurduğu gerilimler yatar. Öyle ki; bazıları "modern" olup olmadığımızı sorgularken bazıları da, örneğin; Bruno Latour, hiçbir biçimde "modern" olmadığımızı iddia ederek dikotomik kavrayışın bölücülüğünü red eder.

Bu bağlamda; dünyayı algılama ve anlama biçimine son derece önemli ve ciddi eleştirilerden birinin hermeneutikten gel-

diğini belirtmek gerekir. Ancak ilginç olan bir nokta var ki; o da bizzat hermeneutiğin içinden hermeneuitiğe karşı çok ciddi ve sert eleştirilerin yöneltilmiş olmasıdır. Don Ihde, Ian Hacking, Robert Ackerman, Peter Galison ve B.Latour söz konusu eleştirel hareketin en önde gelen isimleri arasında yer alırlar. Fakat ben burada esas olarak Ihde'den hareketle bir hermeneutik eleştirisini gerçekleştirmeye çalışacağım.[3] Ve bunu yaparken de özellikle Yirminci yüzyılın başlarında ve ortalarında egemen olan bilim anlayışı üzerinde, genel olarak, duracağım.

I

Oldukça büyük bir eleştiri fırtınasının merkezinde yer alan bilim anlayışı Pozitivizm ve- onun çeşitli varyasyonlarına ek olarak- mantıksal empirizimdir. Pozitivist bilim anlayışı modern rasyonalist bilim anlayışının son biçimlerinden biridir. Genel olarak bilindiği üzere, söz konusu anlayış bilimi mantıksal ve çıkarımsal bir girişim olarak görerek dış dünyaya ilişkin kuramın oluşturulması ve onun doğrulanması/yanlışlanması üzerinde durur. Bütün bunlar ise pozitivizmin modern epistemolojiden hareket ettiğini açık bir biçimde gösterir. İşte sorgulanacak olan da aslında bilimin bu modernist kavranışı olacaktır.

İlginç olan, eğer modern Batı düşüncesine yöneltilen itirazlar genel olarak ele alınırsa, hermeneutiğin ciddi bir alternatif olabileceğidir. Fakat altının *çizil*mesi gereken çok önem*li* bir nokta var ki; o da bizzat hermeneutiğin kendisinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin tartışmaların ve problemlerin söz konusu olmasıdır. Ihde'ye göre yapılması gereken, biraz paradoksal gibi görünse de, hermeneutiğin ne olduğunu anlamanın yanı sıra bilimin ne olduğunu da anlamaktır. Ve ancak bundan sonra, her ikisini de birbiri ile bağlantıya geçirmek olanaklı olacaktır. Fakat durum göründüğünden çok daha karmaşıktır; çünkü ne hermeneutik ve ne de bilimin kendisi açık ve basit bir yapı gösterir. Sonra, ikisini birbirinden bağımsız bir biçimde ele alıp analiz etmek de pek olanaklı değildir. Dolayısıyla; herme-

[3] Don Ihde, Expanding Hermeneutics, (2001), http://www.sunysb.edu/philosophy/research/ihde_6.html, 25.12.2004.

neutiğin bilim ile bağlantılı olarak ele alınmasının yanı sıra bilim felsefeleri ile de bağlantılı olarak ele alınması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle bilim, bilim felsefesi ve hermeneutik arasındaki bağıntı farklı olabileceği gibi bilim ile bilim felsefeleri de birbirinden farklı bağıntılara sahip olabilir.

Bu son derece karmaşık yapıyı çözümleme konusundaki karışıklıkları ve itirazları birbirinden farklı olarak ele alan iki yaklaşım vardır. Bu iki yaklaşım modern hermeneutik ve post-modern hermeneutik olarak adlandırılmaktadır. Modern hermeneutiğin en önde gelen savunucularından biri Karl Otto Apel'dir. Ona göre; bilim ancak ve ancak tarihsel ve kültürel bir fenomen olarak hermeneutiğin konusu olabilir. Dolayısıyla; bizzat bilimi, bilimin ortaya koyduğu ürünleri doğrudan kendisine konu edinen bir hermeneutik söz konusu olamaz. Başka bir ifadeyle, *şeylerin* hermeneutiğinden söz edemeyiz. Modern hermeneutiğin en önemli özelliklerinden biri de kültür ve doğa karşıtlığını sert bir biçimde savunmaya bağlı olarak insan bilimleri/sosyal bilimler/kültür bilimleri/tin bilimleri ile doğa bilimleri arasındaki karşıtlığı aynı biçimde sürdürmesidir.

Post-modern hermeneutiğe gelince; bu anlayışa göre, bilim hermeneutiği ile hermeneutik bilim felsefesinin birbirinden ayrılması gerekir. Söz konusu yaklaşım hermeneutiğin yalnızca bilim felsefesi ile sınırlandırılmaması gerektiğini, bilimin hermeneutik bir kavrayış ışığında da yapılabileceğinin altını çizer. Bu anlayışın önde gelen temsilcileri arasında Kampis, Ropolyi ve Ihde gelmektedir. Bu iki yaklaşımı *gelenekselci hermeneutik* ve *genişlemeci hermeneutik* olarak da nitelemek olanaklıdır. Ve her ikisi arasındaki en önemli farklardan biri, ilkinin modern doğa bilimi anlayışını genel olarak doğru olarak kabul etmesine karşın ikincisinin bunu red etmesidir.[4]

20. yüzyılın önde gelen hermeneutikçilerinden Ricoeur hermeneutiğin kökeninin Aristoteles'in *Peri Hermenias*'a (*Yorum Üzerine*) kadar geri götürülebileceğini belirtir. Sözü edilen çalışmada hermeneutik insanın anlama yetisine ilişkin genel bir kuramı ifade eder. Şimdi; eğer durum bu ise, hermeneutik insanın anlama yetisi üzerine genel bir kuramdan başka bir şey değildir. Ve bu bağlamda hermeneutik belli bir tarihsel döne-

[4] Ihde, s.3.

min ve yönelimin sınırları arasında ele alınmak durumunda da değildir.

Avrupa'nın Antik düşünce ile bağlarının zayıflaması ve alt-üst olması sonucu modern-öncesi hermeneutik gittikçe daralan bir disiplin haline gelmiş ve bunun sonucu olarak da o, daha çok yazılı metinlerin ama özellikle de kutsal metinlerin bir yorumuna dönüşmüştü. Ve bu durum modernitenin ortaya çıkışına kadar da pek değişmedi. Bu nedenle; hermeneutik moderniteyi biraz gerilerden izledi, denilebilir; çünkü hermeneutik ancak 19. yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ve Wilhelm Dilthey (1833-1911) ile birlikte felsefi bir karakter kazanıp salt yorumun/anlamanın ötesine gidebildi.

Schleiermacher'in kendisi bir teolog olarak hermeneutiği tarihsel bir disiplin haline getirdi. Bu ise gerçekte hermeneutiğin felsefi antropolojiye ve psikolojiye dönüşmesi ile sonuçlandı. Ancak hermeneutiğe modern ve kanonik kimliğini kazandıran Dilthey oldu. Onunla birlikte hermeneutik insan bilimleri/tin bilimleri olarak yorumlanarak çeşitli disiplinlere uygulandı. Bu ise hermeneutiğin bir anlama bilimine, yorumlama bilimine dönüşmesi ile sonuçlandı. Ve Dilthey ile anlamaya/yorumlamaya dayalı insan bilimleri ile doğa bilimleri birbirinin karşısına konuldu. *Naturwissenshaft* açıklamaya dayalı olmak bakımından *Geisteswissenschaft*'dan bütünüyle ayrı tutuldu. Onların aralarında ne yöntem ve ne de erek bakımından herhangi bir ortaklık söz konusu değildi. Bu ayırımın kendisi Dilthey ile birlikte kanonikleşti ve de o hala modern hermeneutik gelenek içinde de varlığını sürdürmektedir. Ve modern hermeneutik insan bilimleri metodolojisine dönüşmüş olmak bakımından yorumun ötesine geçmiştir. Fakat yine de bunun genel bir metot olduğu söylenemez ve bu biçimiyle de doğa bilimlerinin bütünüyle dışındadır.

Yirminci yüzyılın ortalarından itibaren felsefi hermeneutik fenomenolojinin ortaya çıkışı ile farklı bir nitelik kazandı. Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer ve Paul Ricoeur alanın önde gelen en büyük temsilcileri olarak karşımıza çıkarlar. Çağımızın bu üç büyük düşünürü ile hermeneutik yeni bir yöne uzanır: ontoloji. Bu yeni yönelim hermeneutik ontolojiden hareketle tarihsel ve insansal olanın ötesine geçmenin genel bir

yönteminin olanağına işaret eder gibidir. Bu ise ontoloji ve epistemoloji karşıtlığı üzerinden kendini duyurur. Heidegger, Gadamer ve Ricoeur ile hermenutik Dilthey'in modern hermeneutiğini geride bırakır. Başka bir ifadeyle, ontoloji epistemolojiyi yerinden eder. Hiç kuşkusuz bu modern epistemolojinin iddialarını da bir tarafa atmaktan başka bir anlama gelmez. Ancak bu kez karşılaşılan sorun hermenutik ontolojinin epistemolojik sonuçlarının ne olacağıdır. Gerek Heidegger gerek Gadamer ve gerekse Ricoeur hemen hemen anlama/açıklama konusuna hiç değinmezler. Bunun yerini, geç modern hermeneutikte de olduğu gibi, bilginin -ki bu ister bilimsel isterse kültürel alana ait olsun- ilke olarak ontolojiden nasıl elde edileceği almıştır. Başka bir ifadeyle; bilginin varlıktan nasıl türetileceği felsefi soruşturmanın merkezine yerleşmiştir. Böylece teorik ve pratik, açıklama ve anlama ve elbette çok daha genel olarak, anlama ve açıklama dikotomileri bir tarafa bırakılmıştır.[5]

Modern hermeneutiğin ortaya çıkışı ile (Schleiermacher, Dilthey) modern doğa bilimin kendini kabul ettirmesi aşağı yukarı aynı zamana denk gelir. İlgili dönemin bilim anlayışı açık ve net olarak her türlü göreliliğin dışındadır. *Geisteswissenschaft* karşısında yer alan doğa bilimi anlayışına göre; her türlü öznelliği (gözlemden ve bağlamdan bağımsız) dışarıda bırakan bilgi elde etmek olanaklıdır. Bu ise hiç kuşkusuz öncelikle zamanın ve mekânın mutlak olarak varlığının kabulünü gerektirir. Ve doğanın bilgisini elde etmenin yolu da hipotetik-dedüktif yöntemden geçer. Bilgi ile bilginin konusu arasında tam bir örtüşme vardır. Bilginin konusunu oluşturan şey alanı *belirlenmiştir*. Dolayısıyla; ona ilişkin bilginin kendisi de her türlü olumsallığın dışındadır, doğal ve zorunlu olarak.[6]

Şimdi; böyle bir anlayışın ve yöntemin insan bilimlerine uygulanamayacağı açıktır. Ve aslında bu bilim anlayışının onay-

---

[5] Ihde, s.3. Aynı zamanda Ihde'nin bir diğer önemli çalışması için: *Instrumental Realism*, Indiana University Press, 1991.

[6] Türkiye'de Hermeneutik üzerine yapılan çalışmaların gittikçe arttığına tanık olunmaktadır. Bu konuda kuşkusuz en yetkin isimlerden biri Doğan Özlem'dir. Onun özellikle iki yapıtı ilgili konuda son derece aydınlatıcıdır: *Kültür Bilimleri ve Kültür Felsefesi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2000; *Bilim Felsefesi (Ders Notları)*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.

lanması modern hermeneutikte insan bilimleri ve doğa bilimleri arasında yapılan çok sert bir ayırım üzerinden kendini görünür kılar. Ve yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan hermeneutiği karakterize eden de bu kabulün kendisi olmuştur. İlginçtir ki; aynı ayırım pozitivist bilim felsefesinin de temel hareket noktasını teşkil etmiştir. Özetle; hem pozitivizm ve hem de hermeneutik aynı bilim anlayışından hareket etmişlerdir.

Aslında insan dünyasının bütünsel bir biçimde yeniden düşünülmesi gerektiğine ilişkin ilk uyarı da yine bilimden geldi; bilimdeki paradigmanın değişmesinden geldi. Böyle bir değişimin ilk başlatıcısı Einstein'ın görelilik kuramı oldu ve bunu daha sonra kuantum fiziğindeki gelişmeler izledi. Bu her iki gelişme modern bilimin "bakış açısız" olmadığını, bizzat bilimi yapan insanın hem ontik ve hem de epistemik açıdan bilimin en önemli öğesi olduğunu gösterdi. İşte bunun doğa-kültür, doğa bilimleri-insan bilimleri, açıklama ve anlama ayırımına, elbette ve özellikle yirminci yüzyıl hermeneutiğine meydan okuyacağı açıktır. Varlığı bölemezsiniz; hele hele bilgiyi varlığın üstüne çıkararak asla.

Hermeneutik ontolojinin tohumları da zaten determinist bilimin yerini alan yeni bilimin içinde yeşermeye başlamıştı. *Noema* ve *noesis* bağıntısı kuantum fiziğinde gözlem yapan kişinin her türlü ölçmede dikkate alınması gerektiği biçiminde kendini duyurur. Eğer bir şey görülmüyorsa, o şey görülene kadar gerçek olamaz. Görünür olma ise bilen ile bilinenin, başka bir ifade ile "bakan" ile "bakılanın" etkinleşmesini gerektirir. O nedenledir ki; modern hermeneutiğin sözünü ettiği bilim günümüzde üzerinde konuştuğumuz bilim değildir artık. Paradigma çoktan değişmiştir. Ve bu kökten değişmeleri dikkate almadan modern bilim üzerinden sosyal bilimi kurmak ve sürdürmek hem tarihe ve hem de tarihsel gerçekliğe uygun olamaz.

Bilimdeki gelişmeler hiç kuşkusuz bilim felsefesinde de yansımalarını hissettirdi. Pozitivist bilim felsefesi Kuhn-öncesi döneme aittir. Özellikle 1950'lerden sonra bilimin evrensel ve zorunlu teoriler toplamı olduğu düşüncesi çoktan geçerliliğini yitirmiştir. Sonraki dönemde bilim üzerine çok çeşitli düşünceler ileri sürüldü. Bunların en önemlilerinden biri *bilimin sosyolojisi* üzerinden oldu. Yetmişlerde ve seksenlerde yükselen dü-

şünce bilimin yalnızca tarihsel boyuta değil sosyal boyuta da sahip olduğunu derinden duyurdu. *Bilimi tarih yaratmaz*; çünkü zaman ve mekân sosyal/toplumsal boyuttan bağımsız olmadığı gibi onlardan bağımsız olarak hiçbir anlama da sahip değildir. Bilim bir toplumda ve sosyal oluşum içinde var olabilir ancak. Tüm bu tartışmaların sonucu şu oldu: Hiçbir şey tek boyutlu ele alınamaz; buna bilim de dâhildir.

II

Yukarıda modern bilimin ortaya çıkışı ve buna bağlı gelişmeleri genel olarak ele aldıktan sonra; şimdi de Aristoteles'in düşüncelerini izleyerek sosyal bilime ilişkin yeni bir kavrayış ortaya koyma denemesine girişilecektir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Aristotelesçi sosyal bilim her türlü yöntemsel sınırlamaların dışındadır. Ancak bu sosyal olduğu belirtilen her şeyin gözü kapalı benimsendiği anlamına da gelmez. *Aristotelesçi yaklaşım sosyal bilimin işlevine ilişkin sorular ışığında kendini kurar.* Bu sorulara ise, daha önce de belirtildiği gibi, esas olarak üç *düşünsel kaygı* eşlik eder: *Yaşamak, birlikte yaşamak* ve *iyi yaşamak.* İnsanın karşılaştığı tüm problemler bu üç soru etrafında ele alınır. Aristotelesçi sosyal bilim insanın deneyimi ışığında onları yanıtlamaya ve çözmeye çalışır. Böyle bir sosyal bilim hiç kuşkusuz politik etkinlik ile içsel bir bağıntı içindedir ama o salt politik etkinliğe indirgenemeyeceği gibi diğer bilimler ile de bağlantısız olarak düşünülemez. Yani hiçbir bilim salt kendinden mürekkep değildir. Modern hermeneutiğe yöneltilen eleştirilerin temelinde de bu anlayış yer alır. Ve böyle olması bakımından onların Aristotelesçi kavrayış ile uygunluk içinde olduğunu söylemek olanaklıdır.

Şimdi; modern hermeneutiğin kendini doğa-kültür ayırımı üzerinden kurduğuna daha önce işaret edilmişti. Sözü edilen dikotomiden yaşamın tüm alanlarına ilişkin bölünmelere uzanıldı. Ihde bu bölünmenin taşıdığı potansiyel tehlikelerin farkında olarak onları tümüyle temelsiz bulur ve red eder. Ona göre; varlığa uzanamayan hermeneutik salt bir retorik olarak kalmaya yazgılıdır. Ben bu kavrayışı daha çok ontolojik hermeneutik olarak adlandırmanın uygun olacağını düşünüyorum. O

nedenle; sosyal bilimler ve doğa bilimleri ayırımını mutlaklaştırmaktan uzak olarak her ikisinin de temelini oluşturan bir bakış açısının ortaya konmasının gerekliliğine inanıyorum.

Tarih boyunca bazı metaforlar bilimsel ve düşünsel evrende ağırlıklı olarak kendilerini hissettirmişlerdir. Öyle görünüyor ki, doğa-kültür ayırımı da, en azından günümüzde, artık metaforik bir karakter kazanmış gibidir. Ihde ve Latour özellikle de bu noktanın altını çizerler. Önce şunu açıkça belirtmek gerekir ki; doğal ve kültürel olanın ne olduğu artık günümüzde anlamsız bir sorudur. Örneğin; ozon tabakasının delinmesi hem kültürel ve hem de doğal bir olaydır. Bu olayın kendisini hiçbir dikotomiye dayanarak açıklayamadığımız gibi anlayamayız da. Sonra; bazı elementler doğada doğal halde bulunmayıp ancak laboratuar koşullarında üretilebiliyorlar, Lantanidler ve Aktinidler gibi. Polimerler ve plastikler de yapay moleküllerin sonucu olarak ortaya çıkarlar. Onlara doğada rastlanmaz. Bütün bu söylenenlerin gösterdiği şey modern hermeneutiğin modern doğa bilimini referans alarak doğa-kültür ayırımını sürdürmesinin anlamsız olduğudur. Birincisi; bilimin paradigması değişmiştir; ikincisi de buna bağlı olarak; bilimin felsefesinin artık farklı bir yörüngeden hareket ediyor olmasıdır. Çünkü bilim sosyal, tarihsel olduğu kadar teknolojik boyutu da sahip olan bir şeydir. *Bilim* ve doğal olarak da sosyal bilim *sui generis* değildir, aynı doğa bilimlerinin de olmadığı gibi.[7] Bu noktada post-modern terimine ilişkin kısa bir açıklama yerinde olacaktır. İlgili terim oldukça rahatsız edici anlamlara bürünmüş görünmektedir. Öyle ki; o birçok saçmalığı ve yüzeyselliği ifade etmek için kullanılmış olsa da bu çalışmada geçip gitmekte olan modern dönemin son aşamasını tanımlama bağlamında kullanılacaktır.

Ihde hermeneutiğin yalnızca bilimin tarihi ile sınırlanmaması gerektiğini belirterek onun saf bilimin alanına kadar

---

[7] Juergen Habermas Aristoteles'in etiğini ve politikasını onun fiziğinden ve metafiziğinden bağımsız olarak ele almanın olanaksız olduğunu savunur. Ben buna bütünüyle katılıyorum. Çünkü; *energeia, entelecheia, ousia, dunamis hexis, phusis* ve *nous* kavramlarından bağımsız *olarak Nikomakhos'a Etik*'i ve *Politika*'yı okumak olanaksız olduğu gibi anlamsızdır da. *Communication and the Evolution of Society*, (çev. T McCarthy, Boston: Beacon Press, 1979).

uzanması gerektiğini söyler. Başka bir ifadeyle; hermeneutik doğa-kültür ayırımının yanı sıra kendi kendini bilimin salt kültürel, tarihsel veya sosyolojik boyutunu ele alma sınırlılığından da kurtarmak zorundadır. Bilim çok etkenli ve çok boyutludur. Bu gerçeğin kendisi bilimlerin/bilimin hermeneutiğinden söz etmenin son derece yerinde olduğunu göstermektedir. Çünkü ancak böylece hermeneutik var olanı salt anlama ve yorumlama çabasının ötesine geçebilir. Yukarıda bilimsel ve düşünsel evrene zaman zaman egemen olan metaforlardan söz edilmişti. Gerçekten de bu metaforların incelenmesi felsefi açıdan çok ilginç sonuçlara götürmektedir. Örneğin; mekanik ile ilgili metaforlar modernitenin erken dönemlerinde oldukça baskın bir biçimde kullanılıyordu. İlginçtir ki; yirminci yüzyıla egemen olan dilsel metaforlardır.

Genetik ile ilgili dil, özellikle de bioteknolojik bilimler metaforlarla doludur. DNA'nın bir şifre olarak tanımlanması, genler arasındaki iletişim, bilim ile metaforun her zaman iç içe olduğunu göstermektedir. Tüm bunları değerlendirebilmek için bilimin etkin olarak biçimlenmesine de katkıda bulunmak gerekmektedir. Bunu ise modern hermeneutiğin salt yorumlayıcı/anlamacı tutumu ile gerçekleştirmek olanaksızdır. Bilime etkin ve kurucu olarak katılmanın yolu yeni bir anlayışı talep eder.

III

Şimdi; Aristoteles nasıl bir sosyal bilim önermektedir? Sosyal bilimsel soruşturma için model oluşturacak bilimler var mıdır ve eğer var ise bunlar hangileridir? Matematik ve fizik *sosyal bilimsel* sorgulama için bir model olamaz; çünkü insanlar en azından yetenekler bakımından eşit değildirler. Sonra; kültürden kültüre farklılıklar söz konusudur ve onların hepsini tek bir evrensel yasa altında toplamak ve anlamak olanaksızdır. Bu anlamda pozitivist rüyayı gerçekleştirmeye *insanın ontolojik yanı izin vermez görünür.* Kültürü oluşturan tüm görünümleri analiz etme de yeterli bir kavranım sağlayamayacaktır; elbette sosyal bilimci/sosyal bilim sosyal, politik ve kültürel olanı okumayı/anlamayı bilecektir; ancak bu onların doğruluğunu

sorgulamasız kabul etme anlamına gelmez. Ayrıca sosyal bilim *sui generis* değildir. Aristoteles'e göre sosyal bilimler diğer bilimler ile bağlantı içinde olmalıdır. Örneğin; bir sosyal bilimci bir hekim gibi tikel olanın deneyimine sahip olmanın yanı sıra genelin bilgisine de sahip olmalıdır. Sosyal bilim, aynı hekimlik sanatında olduğu gibi, hem tikelin deneyimini ve hem de genelin bilgisini talep eder. Ve bu her iki öğe birbirine indirgenemez. Ve Aristoteles'in sosyal bilimi fiziğin ya da matematiğin ilkeleri gibi evrensel ilkeler altında görmemesinin nedeni sosyal ontolojisinin evrensel önermelere izin vermemesidir. İkinci olarak; sosyal gerçeklik oluş içindedir. *İnsan dünyaya geldiği gibi dünyadan gitmez.* Alışkanlıklar, yetiştirilme biçimleri, karakter özellikleri insanın yaşama alanını biçimlendirir ve tüm bunlar durağanlığa değil harekete ve sürece işaret ederler. Ve son olarak; Aristoteles'e göre, sosyal bilim kendinde bir amaç değildir; o iyi eylemek ve iyi yaşamak için girişilen bir etkinliktir.

Aristoteles *Politika*'nın II. Kitabında sosyal bilimcinin ele alması gereken dört temel konuyu dile getirir ki bunlar:

I. Sosyal bilimci en iyi yönetim biçiminin ne olduğuna ilişkin teorik bir kavrayışa sahip olmalıdır. Bu kavrayışın kendisi içinde bulunulan sosyal durum, insanların sahip oldukları yetenekler ve eğilimler ile uygunluk içinde olmalıdır. Çünkü hiçbir bilgi kendisine konu olan şeyi umursamamazlık edemez. *Bilinen ile bilinen birbirini görme, birbirine duyarlı olma durumundadır.* Bu ise hiç kuşkusuz insan için en arzu edilen, en iyi yaşamın ne olduğuna ilişkin bir anlamayı gerekli kılar. Sosyal bilimi böyle bir yönelme olmadan düşünmek olanaksızdır. *İçinde var olan yapı yalnızca anlamanın konusu olsaydı daha iyi bir dünya, daha iyi bir yaşam için gösterilen çabaların hiçbir anlamı olmazdı.*

II. İkinci problem kültür ile yönetim biçimi/biçimleri arasındaki uygunluğun veya uygunsuzluğun bilinmesi.

III. Sosyal bilim, hangi kültürel yapı içinde hangi siyasal yönetim altında olunursa olunsun insan için iyi yaşamın yolları ve olanakları konusunda düşünceler ve çözümler önermek durumundadır. Bu kavrayışın kendisi elbette birinci konu ile doğrudan bağlantılıdır.

IV. Son olarak; sosyal bilim/bilimci sosyal ve kültürel yapıyı daha iyiye taşımanın tekniklerini hem bilmek ve hem de yaratmakla yükümlüdür.

Aristoteles gerek *Politika* ve gerekse *Etik*'te yukarıda ifade edilen dört temel problemin/konunun tek bir bilimin, yani sosyal bilimin işi olduğunu ısrarla vurgular. Ona göre; *sosyal bilim politik yaşamın genel ereğini anlamak/bilmek zorundadır.*

Her ne kadar birbirinden farklı kültürler ve sosyal yapılanmalar söz konusu olsa da sosyal bilim tüm bu yapılanmalarda şu veya bu biçimde var olan insan için iyi olan yaşamın ne olduğuna ilişkin kavrayışları tanımak, göstermek ve anlamak zorundadır. Bu ise, modern hermeneutikte olduğu gibi insanların düşüncelerini *tekrar etmekten* ibaret olamaz.

Sosyal bilimlere ilişkin yöntemin doğruluğu ve yanlışlığı sosyal bilimin konusuna ilişkindir. Tüm insansal yaratılar, kültürler, yasalar, hukuksal ve toplumsal düzenlemeler tek bir erek ışığında anlaşılabilir: İyi yaşamı oluşturan şeyin neler olduğu, iyi yaşamın ne olduğu. Aristoteles insan için iyi olanın ne olduğu sorusuna "yaşamı çiçeklendiren", "yaşamın çiçek gibi açılmasına olanak tanıyan şey her ne ise olan" anlamına gelen *eudaimonia* yanıtını verir. Ve de eğer *eudaimonia*'nın süreç (*kinesis*) değil de bir etkinlik (*energeia*) olduğu anımsanacak olursa onun hâlihazırda gerçek olan bir obje, bir şey gibi var olduğu söylenemez. Dolayısıyla; sosyal bilim olanaklıdır ama onun bulguları matematik ve fizik gibi olamaz.[8]

Aristoteles'in sosyal bilimcinin iyi yetişmiş olması gerektiğini belirtmesi belki günümüz değer dünyası içinde biraz rencide edici ve biraz da bilim-dışı görülebilir. Ancak burada söz konusu olan sosyal bilimcinin yüksek bir sınıfa ait olması değildir. Nasıl ki bilgi bilen ile bilinen arasında benzerliği gerektirirse, *iyi yaşama* ilişkin kavrayışın kendisi de onunla tanıdık olmadan ortaya çıkamaz. Çünkü *iyi yaşama* ilişkin kavrayış aşkın alanda değil bizzat insanın deneyim alanında kendini kurabilir, orada ortaya çıkabilir. Aristoteles *Etik*'te (1095 b 4-6) iyi şeyleri anlamak için iyi yetiştirilmiş olmak gerektiğini söyler. Sosyal bilim için en önemli başlangıç noktası *hexis* (kişilik) veya "ya-

---

[8] *Nikomakhos'a Etik*: 1142a 12-19, 1103b 26-29, *Metafizik*: 981a 12-39.

şama yolu"dur. Yani burada söz konusu olan bir *yaşama yolunun* insanın kendi varlığını gerçekleştirmesine, varlığına gitmesine izin vermesi ya da vermemesidir. İyi bir yaşamın ne olduğunu algılayamayan biri iyinin ne olduğunu da bilemez. Örneğin; eğer sosyal bilim ile uğraşan biri, farz edelim ki bir katil veya bir hırsız veya bir uyuşturucu pazarlayıcısı, çok kötü bir biçimde yetiştirilmişse insan için iyi olan hakkında doğru bir algılamaya ve kavrayışa sahip olamayacaktır. *Oysa bu ne matematik ne geometri ve ne de fizik için önemli değildir. Etik* 1095 a 2-13 satırları arasında Aristoteles gençlerin (*hoi neoi*) sosyal bilim ile uğraşmalarının uygun olmadığını iki nedene dayalı olarak şöyle açıklar: I) deneyim eksikliği II) akıldan (*logos)* çok duygulanımlar (*pathos)* tarafından yönlenmeleri ve etkilenmeleri. *Burada önemli olan ister yaş bakımından isterse de kişilik bakımından olsun "genç olan" da eksik olan "duygulanımlara" (to kata pathos zen) göre yaşamadır.* Hiç kuşkusuz bu analojiler insan için iyi olanın sübjektif olduğunu kabul edenler için hiçbir şeyi kanıtlamaz, göstermez. Ancak insan ve onun için iyi olan hakkında zaten insanı aşan ve ona aşkın olan bir kanıt da söz konusu olamaz.

Aristoteles'in tıp ile sosyal bilim arasında deneyim bağlamında benzerlik kurmasının bir nedeni de şudur: Nasıl ki hekimlik sanatının işlevi ve anlamı insanları, *hasta insanları* tedavi etmek ise sosyal bilimin anlamı ve işlevi de içinde bulunulan kültürel yapılanmaya ilişkin eleştiriler ve öneriler geliştirerek onları iyi ve sağlıklı bir yapıya ulaştırmaktır. *Politika* böyle bir çabanın somut örneğini teşkil eder. Aynı bir doktor gibi, sosyal bilimci de sosyal gerçekliğin teorik olarak kavranışından kaçamaz; çünkü nasıl sağlıklı olmanın ne demek olduğuna ilişkin bir kavrayışa sahip olmadan bir doktor bir hastayı tedavi edemezse sosyal olanın teorik kavrayışına sahip olmayan biri de sosyal bilimci olamaz. Dolayısıyla; ne olursa olsun, belli bir olay ya da kültüre ilişkin deneyim şarttır. İnsanı ve onun evrenini oluşturan, kuran öğeleri hipotetik-dedüktif yöntemi izleyerek pozitivistlerin amaçladıkları gibi evrensel yasalar altında kavramamız olanaksızdır. Fakat belirtmek gerekir ki; insana özgü olan bu "farklılık" hiçbir biçimde insanın romantik veya hermenutik kavranışına da dayanmak zorunda değildir. Çünkü tikel farklılığın kendisi evrenselleştirilemez. Sosyal bilim bağlamında fark-

lılık son derece açıklanabilir bir şeydir ki o insanların sahip oldukları yetenekler bakımından eşit olmadıklarına göndermede bulunur. Bu ise insanlar arasındaki farklılığın asla tözsel kılınamayacağı sonucuna vurgu yapar. Ve insanın ilineksel özelliklerinden hareketle bir sosyal bilimin olanaksızlığı da bu zeminde kendini gösterir. Başka bir ifadeyle, doğal çoğulluğun kendisini ilinek ve töz kavramı dışında kavrama olsa olsa sosyal bilimin kendi kendini imha etmesine yol açar.

Aristoteles'in sosyal bilimin doğasına ilişkin düşüncelerinden en iyi bilineni onun politika üzerine olan tanımıdır. Aristoteles için politikanın *işlevi ve ereği bilimsel bir teoriye ulaşmak değildir; fakat erdemin geliştirilmesidir.* Bu sözler ilginçtir ki; aynı zamanda Aristoteles'in hermenutik ile olan yakınlığını göstermek için de en inanılır ve en geçerli kanıt olarak gösterilir. Aristoteles *Etik 1103 b 26-29'da* şöyle der: *Şimdiki incelememizin amacı teorik bilgi elde etmek değildir diğerlerinde olduğu gibi (çünkü biz erdemin ne olduğunu bilmek için inceleme yapmıyoruz fakat iyi insan olabilmek için inceleme yapıyoruz; yoksa yapılan* şeyin *bir yararı olmazdı).*

Aristoteles burada hiç kuşkusuz *praksis*'in *theoria*'ya üstünlüğünü ifade etmiyor; çünkü eğer öyle olsaydı *Nikomakhos'a Etik*'in X.Kitabında teorik yaşamın üstünlüğünü güçlü bir biçimde dile getirip onun önemini vurgulamazdı. Aristoteles'in bu konudaki düşüncesini anlayabilmek için onun bazı şeylerin kendileri için olmaları ile diğer bazı şeylerin bir başka şey için olmaları (*to be for the sake of itself and to be for the sake of something)* konusundaki düşüncelerine başvurmak gerekir.

Aristoteles'in sosyal bilim anlayışı ile modern hermeneutik birçok bakımdan birbirlerinden temelli bir biçimde ayrılırlar. Birincisi, insanın dikotomik olarak bölünmesini onaylamaz. Çünkü doğa-kültür karşıtlığının kendisi temelsizdir. Aristoteles *Fizik*'te bir evrensel doğanın olmadığını, böyle bir ifadenin olsa olsa metaforik bir anlama sahip olabileceğini belirtir. Oysa hermeneutiğin insan tanımı doğa-kültür ayırımı üzerinden yapılır ve de insan bu kavrayış içinde neredeyse *varlığını varlığı inkâr ederek kurma tercihi ile karşı karşıya bırakılır. Varlığı küçümseyen öznelerin sayısı ve ne olduğu –ister insan/insanlar isterse Tanrı olsun-önemli değildir artık. Çünkü insanın kendini gerçekleştirmesinin olanağı varlığı red etmesine bağlı kılınmıştır.*

Oysa Aristoteles'e göre; insan kozmostaki en iyi şey değildir. Yani, her şey insan için birer araç değildir; onun için meydana gelmemiştir. Dolayısıyla; sosyal bilim de en yüksek ve en şerefli bilim değildir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te (1141a20-22) şöyle der: *Sosyal bilimin (politike) veya yaşama bilgeliğinin (phronesis) en yetkin bilgi formu olduğuna inanılması tuhaf olurdu, çünkü insan evrendeki en iyi şey değildir.*

Özetle; Aristoteles'in felsefesinde doğa -insan, doğa - kültür, doğa bilimleri-sosyal bilimler arasında bir bölünme söz konusu değildir; çünkü Aristoteles daha *Metafizik*'in ilk cümlesinde insanın doğal olarak bilmeyi, anlamayı arzuladığını ifade eder. Bu bağlamda genel olarak, hermeneutik anlayışın-özellikle ontolojik ve post-modern hermeneutik- kendi kökenini Aristoteles'e kadar geri götürme isteği hiç kuşkusuz son derece anlamlıdır.

Aristotelesçi sosyal bilim, günümüzde birbirleriyle çarpışan pozitivizm ve modernist hermeneutik düşünüldüğünde, insanı ve insan ilişkilerini ele almak bakımından yenidir. Aristotelesçi yaklaşımın en önemli yanı, insana ilişkin yeni bir düşünce olanağını bize sunmasıdır. Yöntem açısından monist olmaması nedeniyle teorik anlamda çeşitli araştırma biçimlerinin bir arada kullanılmasına izin verir. Ve o bu bakımdan post-modern hermeneutik ile de bir karşıtlık içinde değildir. Oysa modern hermeneutik düşünüldüğünde, özellikle Dilthey, dikotemilerden bağımsız bir sosyal bilimi düşünmek olanaksız görünür. Bu nedenle; sosyal bilimin doğal olan-özgün olan, doğa-kültür gibi modern epistemolojinin dikotemilerinden kendini kurtarma zamanı gelmiştir. Modern doğa biliminin paradigması çoktan değişmiştir; dolayısıyla, onun üzerinden bir sosyal bilim oluşturma çabası da işlevsiz ve anlamsızdır.

İnsan hem bir doğa varlığı ve hem de özgündür ve ikisinin birbirine karşıtlığı olsa olsa modern epistemolojinin ürettiği bir kurgudan da başka bir şey değildir. Aristotelesçi sosyal bilim anlayışı ahlak felsefesi, politika felsefesi arasında keskin sınırlara karşı olduğu gibi sosyal bilimleri de doğa bilimlerinin karşıtı olarak algılamaz. Günümüzde indirgemeciliğin yerini sistem almıştır. Belirlenimci ve *evrensel* bilim anlayışı varlık gerekçesini neredeyse yitirmiş gibidir. Özellikle bilgi teknolojisindeki gelişmeler düşünüldüğünde artık bir fenomenin çok işlevli ve

çok boyutlu olarak algılanması söz konusudur. İletişim teknolojisindeki gelişmeler böyle bir olanağın kendisine somut bir örnek oluşturur.

Bugün bilimsel kavrayış ve özellikle çağdaş bilim felsefesi indirgemeci ve dışarıda bırakıcı yaklaşımlardan çok içermeci anlayış doğrultusunda biçimlenir görünmektedir. Herhangi bir konunun incelenmesinde tarih, kültür, sosyal gerçeklik, toplumsal cinsiyet v.b. gibi tüm boyutların içerilmesi yönünde bir eğilim söz konusudur. Ve tüm bu boyutlar yalnızca retoriksel değil, tam tersine yaşamın biçimlenmesinde etkin öneme ve işleve sahip olarak düşünülmektedir. Geleceğin bilimini/sosyal bilimini kurmak böyle bir yaklaşımı gerçeğe dönüştürmeye bağlıdır. Bu özellikle de ontolojik ve post-modern hermeneutik için son derece elzemdir. Genel olarak her ikisi de kendini temellendirmek için yöneldiği kaynağı-bu elbette ki Aristoteles'tir- iyi anlama ve analiz etme gerekliliği ile karşı karşıyadır.

Son olarak; Stephen R.L Clark'ın söylediği gibi; *her anlama/yorum daima bir yeniden yaratmadır, ister iyi ister kötü olsun.*

3.
Aristoteles'te Varlık, Doğa ve İnsan

'The gifts of nature are not ours to command, but the truly fortunate possess them as a result of certain divine causes'
Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*: 1179b22-23

I

Varlığın Aristoteles tarafından kavranımı Parmenidesçi varlık anlayışının inkârı üzerinde yükselir.[1] Parmenides'e göre, *varlık bir ve değişmez olan*'dır (*Esti gar einai*). Parmenides için problematik olan ve çözümlenmesi gereken şey, varlıktan çokluğun nasıl meydana geldiğidir. Buna karşın Aristoteles varlığın, var olmanın çokluk olduğunu öne sürerek, bu çokluğun, çeşitliliğin nasıl açıklanabileceği problemi üzerinde durur.[2] Dolayısıyla eğer birileri *evrensel* anlamda 'varlık'tan söz etmeye kalkarsa, buna Aristoteles'in yanıtı 'anlamsız' ve 'saçma' olacaktır; çünkü sokakta yürüyen A kişisinden, bahçedeki incir ağacından veya ormanda yaşayan aslanın kendisinden bağımsız olarak varlıktan söz etmek imkânsızdır. Yani genel veya evrensel anlamda varlık aslında *yokluktur*. Ancak bununla birlikte her bir varlığın (*on*) veya varlıkların (*onta*) doğalarının ne ol-

---

Owens, J. *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1963; Leszl, W. *Aristotle's Conception of Ontology*, Padua, 1975. Aristoteles'in ontolojisi üzerine olan çalışmalar çok fazladır. Ancak yukarıda sözü edilen her iki çalışma konu hakkında son derece geniş bir çalışmayı içermektedir.

[2] *Kategoriler:* 2a 11-14; *Metafizik*; 1017 b 13;1038b 15;1037a 29; Varlık'ın çokluk olduğuna ilişkin: *Metafizik*; 1003a 33, 1028 a5; 992 b 18-19; 1064b 15;1089a 7-16

duğuna ilişkin sorulan soru yanıtlanması hiç de kolay olmayan bir sorudur. İşte bu bağlamda sorulan varlık nedir? sorusu ne belirsiz ne de karmaşıktır. Tam tersine o, son derece doğal ve akla uygun bir sorudur.

Aristoteles'in Parmenides'ten bütünüyle farklı olan varlık anlayışını onun *Metafizik* adlı yapıtının ilk satırlarında insan ve varlık arasındaki ilişkinin kavranımında görmekteyiz. İnsanlar doğaları gereği, doğal olarak bilmek isterler. Bu duyularımıza verdiğimiz önemde kendini gösterir; çünkü onlar, özellikle de diğerlerinde fazla olarak görme, duyusu bize sağladıkları yarar dışında bizzat kendileri bakımından takdire değerdir. Biz yalnızca eylemle ilgili olarak değil; tersine herhangi bir eylemi düşünmediğimiz zaman bile, genel anlamda, görmeyi diğer bütün duyularımıza tercih ederiz. Bunun nedeni ise, görmenin bütün duyularımız arasında varlığı bilmemize en fazla yardımcı olan olması ve de birçok farkı göstermesidir.[3]

Aristoteles insana bilme yeteneğini, gücünü ve istemini atfederken, bunun bizzat onu içinde yaşamış olduğu evrenin bilgisini bulmaya yönelttiğini belirtir. İnsanın doğasının doğal bir ifadesi olan bu bilme istemi, varlığın kendisini bilmeye, kavramaya yönelmiştir. İşte bu bilme istemidir ki Aristoteles'i, *Metafizik'i* yazmaya, sizi bu düşünsel aktiviteye katılmaya ve beni de bu çalışmayı gerçekleştirmeye götürdü.

Aristoteles, insanların doğal olarak bilme istemine sahip oldukları sonucuna nasıl varmıştı? Bir istemin içeriği bilinmeden, o istemin nasıl ve ne ile gerçekleştirileceği de bilinemez. İnsan ancak sahip olduğu bir istemi gerçekleştirme yolu ile onun içeriğini bilebilir ve onun ne için bir istem olduğunu anlayabilir. İşte bu sebepledir ki, Aristoteles duyularımızdan almış olduğumuz hoşnutluk üzerinde durur. Ayrıca, burada bir diğer önemli noktanın daha belirtilmesi gerekiyor ki o da şudur: Bilme istemi belli bir amacı gerçekleştirme zorunluluğu ile içsel bir bağıntıya sahip değildir.[4] Örneğin, insan görmekten herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediği zaman bile hoşnutluk

---

[3] *Metafizik*: 980a 21-7 Bilme Eski Grekçede *eidenai*'dir.

[4] *Metafizik*: 981b 13-25; 982b 20-4. Aristoteles'in bir şeyi kendisi için isteme (*for the sake of itself*) anlayışı onun özellikle *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'inde son derece önemli bir yer işgal eder: Özellikle *Nikomakhos'a Etik*: X. Kitap.

duyar. Çünkü eğer bilgi yalnızca çeşitli amaçlar için –pratik veya teorik- bir amaç olmuş olsaydı, örneğin doğayı kontrol etme, başkalarını etki altına alarak yönetme gibi, insanın doğal olarak bilme istemini varlığa taşımak yerine; o daha çok güç elde etmek için uğraşan bir istem veya insanları kontrol etmek için her yolu kendisine mubah sayan politik bir 'hırs' olacaktı. Ancak önceki satırlarda ifade edildiği gibi; biz insanlar, duyusal bilgileri kendimizi, içinde yaşadığımız toplumu ve doğayı organize etmek için kullanmakla birlikte, duyularımızı bizzat kendileri bakımından da sevmekteyiz; çünkü onlar sayesinde varlığın 'tarafsız' algılanımı ve kavranımı bizim için mümkün olmaktadır. Ve işte bu da Aristoteles'te bilginin bir amaca bağlı olmadan aranımının olanaklı olduğunu gösterir. Dolayısıyla; insanın doğası gereği, doğal olarak bilme istemi, bilginin bilgi için aranmasının olanaklı olduğunun göstergesinden başka bir şey değildir. Çünkü bilmek için bilme arzusu insan yaşamının, insanın var oluşsal gerçeğinin bir ifadesidir.[5]

Herhangi bir 'görev ve zorunluluk tarafından işgal edilmeyen zaman' *(schole, leisure)* kavramı Aristoteles'te son derece büyük bir öneme sahiptir. *Eudaimonia*'nın koşulu *schole*'de içerilmiştir. Çalışmanın amacı, insanın kendi kendine özgürce yaşayabileceği zamana sahip olmaktır; aynı savaşın amacının barışı kurmak olduğu gibi. Politik aktivite kendisini aşan bir amaca yönelmiştir. O politik güç ve sosyal çıkar peşinde koşar veya en iyi tanımıyla yurttaşların mutluluğunu sağlayacak ortamı yaratmayı hedefler. Ancak politik aktivite kendisi bakımından hiçbir zaman zorunluluğun dışına çıkamaz. Yalnızca düşünsel yaşam veya düşünsel aktivite kendi ereğini kendi içinde taşır ve o böyle bir aktivite olarak *schole*'dir.[6]

İnsan, yaşamın zorunlu gereksinimlerinin köleliğinden ancak ve ancak ereği kendisine içkin olan aktivitelere yönelerek kendini kurtarabilir. Bundan dolayıdır ki, Aristoteles'e göre, insanlar ancak yaşamın zorunlu gereksinimlerini karşılayacak

---

5 Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988,s.3.

6 Eski Yunancada *schole* çok geniş bir anlama sahiptir. Örneğin İngilizcedeki 'school' ve 'scholarship' schole'den gelir. Daha fazla bilgi için: Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s. 391-392.

sanatları geliştirdikten sonra herhangi bir yararı hedeflemeyen bilim ile uğraşma olanağına kavuşmuşlardır.[7] Bu, neden matematiğin Mısır'da ortaya çıktığını da açıklar: Orada boş zamana sahip olan bir dinsel sınıf vardı ve onlar sahip oldukları özgür zaman sayesinde bilme aktivitesini pratik yararın dışına çıkararak gerçekleştirebildiler. Ancak insanın tarihinde akılsal bir devrim olan *philosophia*'nın ortaya çıkması için toplumda *özgür zamana* sahip olan bağımsız bir sınıfın, insan grubunun var olması gerekiyordu. Varlığın, her türlü yararın ötesinde, akılsal temelde kavranımı demek olan *philosophia*'nın doğuşu işte bu sebepledir ki, bir devrim ve aynı zamanda düşünsel hümanizm *(intellectual humanism)* olarak görülebilir. Yazının ilerleyen satırlarında bu anlayıştan uzaklaşmanın sonucu olan mutlak-pragmatist bilgi anlayışının nasıl olup da geniş anlamda varlık ile insan, dar anlamda ise doğa ile insan arasında kapatılmaz uçurumlara yol açtığı ve önlenemez bir yıkıcılığa dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

Aristoteles'in insanda gördüğü doğal bilme istemi, insanın doğuştan bilgiye sahip olduğu anlamına gelmez. Aynı bir incir ağacının doğal olarak uygun ortam ve zamanda incir meyvesi üretmesi gibi, insanın kendisi de bilme yeteneğine sahip olarak, bu bilme istemine gerçekleştirebileceği varlık alanına yönelerek bir anlamda bilgi üretir. Dolayısıyla; insanın bu bilme yeteneğinin kendi başına bir anlamı yoktur; çünkü içinde yaşamış olduğu varlık düzeni bilinebilir bir yapıda değilse, insan hiçbir zaman bu bilme yeteneğini gerçekleştiremeyecektir. Aristoteles'in düşüncesinde çok önemli olan şu noktanın altını çizerek önemle vurgulamak gerekir: Ne algılama ve ne de düşünme varlıktan/var olandan bağımsızdır. Dolayısıyla insan, bilme etkinliğinde dış dünyaya yönelmek durumundadır ve dış dünyanın da onunla işbirliği edebilecek bir yapıda olması zorunludur.[8] İnsan, yaşama duyusal olayların farkında olarak başlar ve bu farkındalık birçok hayvan içinde söz konusudur. Olayların tekrarı ve varlıkta gözlenen genel düzenlilik insanın belleği tarafından korunup, deneyime dönüşür. Aristoteles'e göre deneyim, genel olanın *psykhe*'deki ifadesidir.[9] Örneğin tek tek

---

7 *Metafizik*: 981 b 13-25

8 *Metafizik*: 980 a 27; 981 a 12; *Posterior Analitikler*: 99 b 35- 100 b3

9 *Posterior Analitikler*: 100 b7

insanların algılanımından insan kavramına varılmaktadır. Çünkü bir kavram veya genel olan şey tikel bir varlıkta içerilmemişse, insanın salt algı aracılığıyla tikel olanın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Bizzat Aristoteles'in ifade ettiği gibi insan tikel bir varlığı algılamakla birlikte algılamanın kendisi genel olana ilişkindir.[10] Bu ise şunu gösterir: Varlık insanın sahip olduğu bilme isteminin gerçekleşmesine izin veren bir yapıdadır. İnsanın bilgi edinme formlarındaki basamaklar, insan aklı ile varlık arasında bir örtüşme olduğunun kanıtıdır. Özetle, dış dünyadan, doğadan veya daha genel olarak varlıktan bağımsız olarak insanın bilişsel bir gelişiminden söz etmek olanaksız gibidir. İnsanın sahip olduğu bilme istemi, işte bu sebeple, yani varlığın bilinebilir bir yapıda olması sebebi ile kendini gerçekleştirme şansını bulur. Çünkü varlık insanın doğal olarak bilme istemine izin veren bir yapıdadır.[11]

Ancak varlığın bilinebilir bir yapıda olması insan için bilginin dolayımsız olarak kendisine sunulduğu anlamına gelir mi? Elbette ki hayır. Varlık kendisini bize bildirmek için ne bizi boğazımızdan yakalamakta ve ne de aklımıza bazı açınımlar göndermektedir. İnsanın sahip olduğu doğal bilme istemi çocukta kendini merak olarak (*epistemophilia*), (*love of episteme, curiosity*) ve *yetişkinlikte* ise *philosophia* olarak, yani bilgi sevgisi olarak kendini gösterir.[12] Ancak bana öyle görünüyor ki, insandaki bu doğal bilme istemini merak olarak tanımlamak pek yeterli değil. Bunun yerine insanın varlık karşısında duymuş olduğu *akılsal dolaşıklık (intellectual perplexity)* olayı daha iyi açıklar gibidir. Ama insan sahip olduğu bu yeteneği bile kendisine bahşedilmiş bir şeymiş gibi görmemelidir. İnsan için önemli olan bir gerçek vardır. Biz etrafımızda olup bitenleri gözlemenin dışında, onların neden öyle olup bittiğini de anlamak isteriz. İnsandaki bu bilme, anlama istemine yanıt vermeyen varlık ne kadar sıkıcı ve kızdırıcı olurdu değil mi? İnsan aklı ile varlık arasında kesin bir örtüşmezliğin var olduğu bir dünyada bizim durumumuz, başını inatla duvara çarpan bir varlıktan farksız olacak ve varlık bizim için anlaşılamaz, bilinemez

---

[10] *Posterior Analitikler*: 100 a17-b2

[11] *Metafizik*: 981 a1-b15

[12] Klein, Melanie, *Love, Guilt and Reparation*, Free Press, New York, 1984.

olarak kalacaktı.[13] Aristotelesçi akıl, varlık üzerine, var olana yönelir. Değişen, gelişen, yok olan, bir başka ifade ile, harekete sahip olarak var olan varlık insan aklını belirlediği gibi onun içeriğini de belirler. Parmenides'te ise durum tam tersidir. Harekete sahip olan varlık, insan aklının konusunu teşkil etmediği gibi, o bizzat kendini de aşkın bir alana dâhil eder. İnsan akıl sahibi bir varlık olması bakımından aşkın alana aittir.

Aristoteles'e göre, insan ancak varlığı kavrayarak kendisinin de ne olduğunu anlama sürecine girebilir. Aslında varlığı anlama çabasının temelinde insanın kendini anlama umudu ve istemi bulunur. Bundan dolayıdır ki, insanın kendi içine dönerek öğrenebileceği, anlayabileceği bir şey yoktur. *Kendi içine dönerek* varlığı anlamaya çalışmanın anlamsızlığına bizzat Aristoteles kendi yaşamı ile yanıt verir. Onun bitkileri sınıflaması, canlıları incelemesi bir bilim insanını tanımlamanın ötesinde bir düşünürün varlığa karşı yaklaşımını anlatır. Ona göre, bilen özne ile varlık aynı yapıdadır. Öznenin düşüncesinin konusu dış dünyadır ve özne dış dünyayı anlayarak kendisinin de ne olduğunu kavrayabilir. İnsan içinde yaşadığı evrenin ve kendisinin bilgisine doğuştan sahip değildir; yani varlığın bilgisi onun zihninde içerilmemiştir. İşte özellikle bu anlayışın tersidir ki insanın varlığı ve kendisini anlama çabasını çıkmaza sokmuştur. Daha da ötesi bizzat insanın yeryüzündeki varlığını tehdit eder duruma getirmiştir. İnsanın doğal olarak bilme istemi; doğanın mutlak kontrolüne dönüşerek, doğa, bilen öznenin mutlak egemenlik isteminin denendiği araç haline gelmiştir. Dolayısıyla, bilen özne ile doğa arasında oluşan büyük boşluk, devasa bir trajedinin olası gerçekliğine işaret eder gibidir. Bunun sebeplerini ise felsefi düşüncenin tarihsel gelişimi içinde çözümlemeye çalışacağım.

II

İçinde yaşanılan dönemi belirleyen temel karşıtlıklardan biri doğa ile insan, bir başka ve daha genel bir ifade ile varlık ile

---

[13] Burnyeat, M.F. 'Aristotle on Understanding Knowledge', *Aristotle on Science: The Posterior Analitics*, Editrice Antenore, 1984, *Metaphysics*: 983 a13-21

ona yönelen özne arasındaki ilişkidir. Öyle ki, bu yaşanılan zaman sürecinde doğa ile insan arasındaki ilişki ayrıntıya dair bir sorun olmanın ötesine geçerek, son derece ciddi bir probleme dönüşmüştür. Bizzat içinde yaşamış olduğu doğaya üstünlüğünü, ona karşı mutlak egemenliğini her fırsatta ifade etmeye çalışan insan, bu yanlış yaklaşımının açıkça kendi varlığını da ortadan kaldırma tehlikesini içerdiğini uzaktan da olsa sezinler gibidir artık.[14] Parmenides ile başlayan doğanın inkârı -ki o harekete sahip olan varlığın aslında yokluk olduğunu ileri sürerek hareket ile birlikte varlıktaki çokluğu red eder- Platon'un İdealar Kuramı aracılığıyla felsefi söylemde varlığını sürdürmüştür.[15] Onun düşünsel boyutta yarattığı Atina kent devletinde birey ve devlet akıl, arzu ve cesarete sahip olmaları bakımından birbirlerine bağlılık gösterirler ki, bu bağımlılık aynı zamanda karşılıklı uyumu da içerir.[16] Bu toplumsal yapı ise ideal toplumun oluş dünyasındaki yansımasından başka bir şey değildir ve dolayısıyla oluş dünyasındaki toplum düzenlenimi mutlak biçimde ideasal forma göre gerçekleştirilmelidir. Platon özne ile varlık arasındaki ayırımı -ki bu aynı zamanda bir boşluktur da- İdealar Kuramı temelinde yaratır. Bu ise gerçek oluş dünyasının idealar tarafından belirleniminden başka bir şey değildir. Bir başka ifade ile bu, genelde düşünen özne ile varlığı, özelde ise özne ile doğayı birbirine yabancı kılmaktır. Oysa Aristoteles'te insan; içinde yaşamış olduğu varlığın, doğanın bir parçası olması bakımından akla sahip bir varlıktır ve insan aklı ile varlık arasında tam bir örtüşme söz konusudur. Yukarıda da ifade edildiği gibi Platon'da ise durum tam tersidir. Bilen özne ile doğa arasındaki uyum idealar alanındaki ilk örneklere göre ayarlanmayı buyurur. Bilen özne olarak insan, kendi zihninin içeriğini doğaya yükleyerek onu, yani doğayı kendi baskı ve tahakkümü altına alır.[17] Bunun çok doğal olarak yarattığı sonuç ise insanın doğayı inceleyerek varabileceği hiçbir şeyin olmadığıdır. Aynı Parmenides'te olduğu gibi, Platon için de doğa oluş

---

[14] Needham. N.J.T.M. and Pagel, W (editors): *Background to Modern Science*, Cambridge,1938.

[15] *Metafizik*: 996 a27-30; *Posterior Analitikler*: 83 a32-34

[16] *Metafizik*: 1049 b24-25; *De Anima* 431 a3-4; Fizik: 192 b13-14

[17] Popper, K.R. The Open Society and Its Enemies, Vol:2, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the aftermath, London, 1945.

ve yok oluş alanı olması bakımından incelenmeye değmez; çünkü değişen şeyin gerçekte ne varlığı[18] ve ne de bilgisi söz konusu olabilir. Etrafımızda gördüğümüz sahte düzenlilik ve biçimlenmişlik (*pseudo-regularity and organization)* ise mutlak mükemmel idealar dünyasının eksik ve kötü bir kopyasının yansımalarından başka bir şey değildir. Özetlemek gerekirse; doğa kendi başına araştırılacak bir şey değildir; o nedenle insan -esasında felsefeciler- doğayı bırakarak ideaların mutlak-mükemmel dünyası ile temasa gelmeyi amaç edinmelidirler.[19] Şimdi; Platon'un düşüncelerinin doğaya karşı dostça bir yaklaşımı içermediğini söylemek pek yanlış olmasa gerek. Onun İdealar Kuramı varlığın sahip olduğu hareketi yok sayarak, öznenin doğa üzerindeki kontrolcü egemenliğine temel teşkil etmiştir. Bana göre, bugün insan ile doğa arasında varılan tehlikeli boyutun temelinde işte bu kavrayışın kendisi bulunmaktadır. Zaten, günümüzün bilim anlayışı da bu aynı teorik temel üzerinde biçimlenmiş görünmektedir. O, insanın doğa üzerindeki egemenlik düşüncesini amaca dönüştürerek, mutlak kılmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla; bugün doğayı mutlak anlamda kontrol etme, mutlak-öznenin biricik ereği haline gelmiş bulunmaktadır ve bunun da en kesin yolu bilimden geçmektedir. Çünkü doğayı egemenlik altına alma *mitolojik bir efsane* ise bunu gerçekleştirebilecek en uygun araç da bugün bilim olarak görünmektedir.

Parmenides ile başlayan doğa karşıtlığı düşünsel yaklaşımın sürekliliğinde Sokrates'in oynadığı rolü inkâr etmek mümkün müdür? Platon'un mutlak-mükemmel idealar dünyasını yaratan özne esas olarak Sokrates ile birlikte yaratılmamış mıdır? Eğer felsefi düşüncenin doğuşu insanın tarihinde üstün ve erişilmesi güç bir akılsal aşamayı temsil ediyorsa Aristoteles'in Parmenidesçi-Platoncu varlık anlayışını yıkarak yerine varlığı/var olanı harekete sahip olması bakımından felsefenin araştırma alanı olarak görmesi de bu aşamanın doruğunu simge-

---

[18] *Metafizik*: 1033 b26-28; 1080 a2; *De Generatione et Corruptione*: 335 b9-16

[19] Fine, Gail., 'Knowledge and Logos in the Theaetetus', *Phronesis* 24, 1979, 70-80. Ayrıca konu ile ilgili bir diğer önemli çalışma için: Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic, Oxford*, 1981, 280-4

ler.[20] Ancak bu arada felsefi düşüncenin gelişiminde bir diğer çok önemli aşama gerçekleştirilir ki bu da günümüze kadar çeşitli formlarda kendini devam ettirmiş olan özne felsefesidir ve onun yaratıcısı felsefenin Kopernik'i olarak anılan Sokrates'tir. O, doğa ve doğa olayları ile ilgilenmez. Sokrates'in düşüncesinin objesini bizzat insan oluşturur. Doğa ve insan birbirinden sonsuza değin ayrılmıştır. Onunla birlikte felsefi düşüncenin merkezi dış dünyadan iç dünyaya, bir başka ifade ile doğadan insana kaymıştır. Parmenides'in her türlü oluş ve yok oluştan arınmış olan düşünen Bir'i Platon'da mutlak-mükemmel idealara dönüşerek hareket içinde bulunan dünyanın kontrolünü üstlenir. Platon'un İdealar dünyasının mutlak öznesi olan insan, oluş ve yok oluş dünyasına, yani doğaya kendi egemenliğini kabul ettirmek isteyen, gözlerini doğadan çevirerek, onun bir parçası olduğunu red eden Sokrates'in öznesinden başkası değildir.[21] Sokrates öncesi doğa filozoflarının varlık ile insanı aynı yapıda görmelerine karşın Sokrates ile birlikte bilen özne olarak insan, doğanın karşısında yer almıştır. Parmenides ile başlayan düşünce geleneği, felsefenin Kopernik devrimi olarak görülen Sokrates'in insanı mutlak-özne'ye dönüştürmesi ile Platon'da kendini doğanın efendisi olarak yaratmıştır. Aslında Batı felsefe geleneğinde bu yaklaşım hep kendini sürdüre gelmiştir. Bunun kanıtı ise, Avrupa düşüncesine egemen olmuş olan madde-ruh, kafa-kol emeği, Descartes'in mutlak "evet" ya da "hayır"ına eşlik eden *cogito*'sudur. Parmenidesçi düşünce çizgisi üzerinde gelişen bu anlayış doğa ile insan arasında uyum yerine, doğayı öznenin amaçları doğrultusunda kullanmayı öngörür.[22] İnsan aklını ve yüreğini artık doğaya karşı sevgi ve anlayışla doldurmak yerine, onu yenebileceği, egemenliğini sağlamlaştırıcı projelerle doldurur. Bu anlayışın ise *feminen* bir anlayış olmadığını söylemeye gerek yok sanırım. Ayrıca çok iyi bilinen bir gerçektir ki, genel olarak Batı düşüncesinde edilginlik (*paschein*; *passivity*) kadın olma ile özdeştir ve buna ek olarak söylenmesi gereken bir diğer şey ise doğanın da *feminen*

---

[20] *Symposium*: 204 A; *Phaedros*: 278 D; Devlet: 509 D- 541B

[21] *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, (ed. by: Anthony Kenny) Oxford University Press, Oxford, 1997, s. 21-53.

[22] Needham, N.J.T.M. *Science and Civilisation in China*, Vol. 1, Cambridge, 1954.

olarak algılanmasıdır. Burada; İngilizcede var olan bir ifadeyi hayali bağlam üzerinden aktarmak istiyorum: Öyle bir gün ki, şiddetli rüzgâr ağaçları dallarından, köklerinden sallamakta; gökyüzünden korkutucu şimşekler eşliğinde yağmur boşanmakta... İşte böylesi bir durumu, günü tanımlamak için İngilizlerin geliştirdiği çok anlamlı bir ifade var: Doğa ana çocukları için ağlıyor! (*Mother nature cries for her children*!). Doğa bir kadındır, edilgendir. İşte o böyle bir şey olarak bilen özne tarafından hem *feminen* bir ilke olarak ve hem de bir sömürü aracı/nesnesi olarak algılanır. Daha açık bir ifade ile doğa hem kadın olarak ve hem de edilgin bir şey olarak iki kez aşağılanır. Bu bakımdan Parmenides'in her türlü oluş ve yok oluştan, yani doğadan -zahmetten ve işten- uzak olan Bir'i ile Sokratik özne, Batının Kartezyen Cogito'su ile duyumsal deneyimleri aracılığıyla bilen empirist öznesi arasında pek bir fark yoktur ve de açık bir biçimde erkek figürüne gönderimde bulunur. Öyle ki, Berkley'in mutlak öznesinin algılamadığı hiçbir şey yoktur. Bu da şunu göstermektedir: Düşünsel söyleme bile özne olarak giren erkekten başkası olmadığı gibi ticaretteki mülkiyet hakkına sahip olan da erkekten başkası değildir. Dolayısıyla, bilginin ve mülkiyetin tek sahibi olan *insan*'ın Avrupa dillerindeki erkek sözcüğü ve türevleri ile ifadesini bir tesadüf olarak algılamak mümkün değildir (*man, mankind, God-he, l'homme, der mann gibi*).[23]

Özne kavramı hiçbir zaman toplumsal belirlenim dışında ele alınamaz. Parmenides'in Bir'i, Sokrates'in doğaya gözlerini kapayan insanı ve Berkley'in benim 'algılamadığım şey yoktur.' diyen öznesi, hep bu tarihsel, sosyal, kültürel belirlenimi anlatır. Öyle ki, özellikle Batı düşünce geleneği içinde bilen özne doğa üzerinde kurmak istediği egemenliği kendi üzerine de yöneltmeye başlamıştır. O kendisini içinde yaşamış olduğu varlığın bütününden koparak ve ona karşı çıkarak bizzat kendini de baskı ve tahakküm altına almaya çalışmaktadır. Yoksa bir Alman filozofu olan Kant'ın evren tasarımını ömrü boyunca hiç terk etmediği Könisberg'de kurmasını nasıl anlayabiliriz? Birçok Batılı felsefecide ortak olduğu gibi Kant'ında en önemli

---

[23] Needham, N.J.T.M. *Doğunun Bilgisi Batının Bilimi* (Derleyen: A. Nejat Acar, Adnan Akçay, H. Ünal Nalbantoğlu, Mustafa Yılmazer) Mab/Bilim Teknoloji ve Toplum Dizisi 1, Ankara, 1983.

çabası, duyguların yargıları etkilemesini önlemekti. Özetle; bilen öznenin tarihsel gelişimi içinde mutlak özgürlüğünü ilan etmesi ile birlikte doğa ile insan arasındaki boşluk kapatılamayacak ölçüde büyümüş bulunmaktadır. Ve varoluşçuluk ile birlikte öznenin mutlak güç istemi bizzat kendini de *yoksamak* noktasına gelmiştir.

III

Aristotelesçi düşünmenin, özellikle öznenin varlık, doğa ve bizzat kendi kendini belirleme istemi üzerine temellenen bütün felsefi düşünce ve yaklaşımlardan özsel ayrılığı söz konusudur. Aristoteles için önemli olan soru şudur: Var olmak ne demektir? Harekete sahip bir varlık olarak var olmak ne demektir? Bir şey olarak, belirlenmiş, sınırlanmış olarak var olmak ne demektir? Özellikle varoluşçu felsefenin kurucusu olan Soeren Kierkegaard'ın, sübjektif Hıristiyan düşünürün, *içe dönümünde* deneyimlediği şey, *sınırlılığın* ona sunmuş olduğu acı idi. Bu *sınırlama* onu 'sonsuz iyi ve büyük olan' tanrısından ayırıyordu. Hemen hemen her Hıristiyan düşünür için sonluluk, sonsuzluktan çıkarılmıştır. Ve tanrı ile insan arasında bu kapanmaz gibi görünen boşluk, insanda bütünsel-dinsel bilinç oluşana dek kapanmayacaktır. Kierkegaard'ın düşüncesini şu ifade özetler: 'Yetmiş binin üzerinde aşılması gereken derinlikler, atılması gereken kulaçlar vardır.' Oysa Aristoteles'in dünyasında ne ulaşılması gereken derinlikler ve nede aşılması zorunlu olan tehlikeli yollar vardır. O nedenle, sınırsız -sonsuz varlık ki, o bütün sınırlı- sonlu varlığın nedeni durumundadır, olsa olsa karmakarışık, sağlıksız bir hayal gücünün sonucu olabilir. Çünkü Aristoteles'e göre, sonsuzluk, belirsizlik belirlenimin nedeni olamaz. Yaşamda karşılaştığımız her şey bir belirlenime sahip olarak vardır. Dolayısıyla; sonsuzluğun olumlu yorumu, onun belli bir gerçekliğe sahip olmasını gerektirir ve ancak böyle bir şey olarak bizim düşüncemizin konusu olabilir. Tersi durumda sonsuzluk *dinsel* bir içeriğe bürünerek, anlaşılmanın değil, *tapınmanın* objesi durumuna yükselir.[24] İlginçtir ki, Hıristiyan olmayan varoluşçular hala Kierkegaardçı yaranın açmış olduğu

[24] Grene, M., *A Portrait of Aristotle*, London, 1963, s.247-51.

acı ile meşgul görünmektedirler; çünkü *sonlu olma, sınırlı olma* boşlukta olmaktır. Dolayısıyla; insanın özsel varlığının sonlu, sınırlı olması nedeniyle sonluluk, aslında yaşam ile yüzleşen ölümdür. İnsanın varabileceği bir ereği (*telos*) yoktur, o aslında hayatın sınırına, yokluğuna doğru bir gidiş içindedir. O bir bakıma benim sonlu varlığımı bana açımlayan *sonsuz yapımcımdır* ve o benim korkunç Yokluk (*Nothingness*) ile karşı karşıya kalmamdan başka bir şey değildir.[25]

Parmenidesçi düşünce geleneği üzerinde gelişen ve farklılaşan çeşitli felsefi yaklaşımlar, Aristoteles'in felsefesi ile tam bir karşıtlık içerisindedirler. Varoluşçuluk kişinin öznel varoluşu ile ilgilenir, genel olarak varlık ile değil. Oysa Aristoteles'in yaratılmamış evreninde 'dır' kopulası insana ilişkin hiçbir anlamı ifade etmediği gibi, herhangi bir bilgi de vermez. Özellikle Sartre ve Heidegger'de insan anlamsız bir dünyanın içinde atılı bir durumdadır. O kendi kendisini yaratmak zorundadır. Varlık ve öz (*essence and existence)* birbirinden koparılmıştır. Aristoteles'te böylesi bir ayırma, (*separation*) böylesi bir problem yoktur. Her var olan bilinebilir (*intelligible*) olarak vardır ve her bir şey bir bütünlüğe sahip olarak vardır. *Existence*'ı bilmek aynı zamanda *essence*'ı bilmektir.[26] Aristoteles'in düşüncesinde varlık ile öz arasında örtüşmez bir ayrılık olmadığı gibi, bilen ile bilinen arasındaki özsel bir ayırımdan da söz edilemez. O, *De Anima*'nın III. kitabının 4.ve 6. bölümlerinde çıkarımsal olmayan düşünümü, bilen ile bilinen arasında özdeşliğin gerçekliği olarak tanımlar. Varlığa yönelmeyen bir zihin Aristoteles için *boş*'tur ve tanrı bile bu gerekliliğin dışına çıkamaz.[27] Ama varlık ile insan arasında hâlihazırda yaratılan devasa uçurumu daha da derinleştiren varoluşçu özne, kendisine gelene kadar esas olarak doğayı kontrol ve etki altına almaya çalışan mutsuz *maskülin*'den farklı olarak, bizzat kendi kendine de aynı şiddeti uygulamaya karar verir. O, doğanın içinde doğal bir varlık olarak var olduğunu neredeyse unutmuş gibidir. Bu yok edici varoluşçu özne politik alanda insanın insana uyguladığı şiddeti en

---

[25] Roberts, J.*German Philosophy: An Introduction,* Polity Press, Oxford, 1998, s.255-270.Heidegger, M. *Being and Time,* (trans. by: J.Mac Quarrie and E. Robinson) London,1962

[26] *Metafizik*: 1041 a14-19; 1041 b4-9

[27] *De Anima*:430 a26; *Metafizik*: 1051 b17

inanılmaz boyutlara ulaştırmıştır. Şura, burada karşılaştığımız çeşitli türden "faşizmlerin" mutlak öznelerinin, özellikle varoluşçuluktan ilham almalarını yoksa nasıl anlayabiliriz?

Çağımızda ama özelliklede ülkemizde felsefenin *gerilemesinin* insan için, toplum için pek de bir şey kaybettirmediği düşüncesi hâkim gibi görünmektedir. Bunun nedeni, felsefenin yerine çok daha güçlü ve problem çözücü gibi görünen bilime ve başka dogmatik söylemlere duyulan inançtır. Ancak görünen odur ki, doğanın altüst edilen yapısı ve insanın doğa ile olan saldırgan ve düşmanca ilişkisi neredeyse her şeyi bir büyük yıkıma doğru sürüklemektedir. Bazı grup ve kesimler tehlikeye işaret etmekle birlikte, insan ve doğa, insan ve insan arasında yaratılmış olan büyük boşluğun yok edici tehdidine ilişkin olan problemlerin kendisi, diğer kültürel, bilimsel disiplinler tarafından anlaşılmış ve üzerinden gelinmiş görünmemektedir. Öyle görünüyor ki, bunun gerçekleşmesi için felsefi bilinç aracılığı ile genelde Pre-Sokratik felsefenin varlık kavrayışına özelde de Aristoteles'in *öz ile var olan*, bilen ile bilinen arasında, bir başka ifade ile insan ve doğa arasında bir karşıtlık görmeyen düşüncesine dönülmesi gerekmektedir. Doğal olarak bilme istemine sahip olan insan, bu istemi ancak ve ancak kendi varlığı ile aynı yapıda olan varlığa giderek gerçekleştirebilir. İnsan bu bilme istemi sayesinde varlığı kavrayarak, kendisinin de ne olduğunu anlama olanağına ulaşır. Aristoteles, Parmenidesçi-Platoncu dünyanın statikliğine karşı insanı oluş alanına, harekete sahip varlık alanına, yine onun sahip olduğu doğal bilme istemi ile bağlar. Böylesi bir düşünsel yaklaşımın, içinde yaşanılan zaman sürecinde yaşanan problemlerin çözümündeki önemi ise açıktır.[28]

---

[28] Lear, J., *Aristotle:The Desire to Understand,Cambridge* University Press, Cambridge, 1998,s.293-309; Grene,M. *A Portrait of Aristotle*, London, 1963; *De Cealo*: 290 a31, 291 b13; *Politika*: 1253 a9; *De Anima*: 415 b16; *Generation of Animals*: 741 b4; *Nikomakhos'a Etik*; 1099 a21-22



4.
Varlık, Akıl ve Kaygı

Düşünce tarihinde varlığı bilme, anlama konusunda birbirine karşıt iki temel yaklaşımdan söz edilebilir. Bu iki yaklaşımdan birincisi, varlığı bilme yolunda *akılsal iyimserlik/iyisellik*'i *(intellectual optimism)* temsil ederken, diğeri *kaygısal kötümserlik (intellectual pessimism)* oluşturur. *Akılsal iyimserlik* varlığı kavrama sürecinde insanın sahip olduğu aklı yeterli bulur. Bu yaklaşıma göre insan ile varlık arasında tözsel bir farklılık yoktur. Başka bir ifade ile; özne ile nesne, yani düşünen ile düşünülen benzer yapıdadır (*isomorphic*) yapıdadır. Bu bağlamda Aristoteles'in *Metafizik*'in ilk satırlarında ifade ettiği şu sözler son derece anlamlıdır: "İnsanlar doğaları gereği, doğal olarak bilmek isterler."[1] Ancak bu varlığın kendisini insana dolayımsız olarak açık kıldığı anlamına da gelmez. Tam tersine; varlık insan için anlaşılması ve açıklanması gereken bir şeydir. İşte *akılsal iyimserlik* insanın varlık karşısında doğal olarak duymuş olduğu bu bilme arzusunu akılsal dolaşıklık (*intellectual perplexity*) olarak yorumlar.

Akılsal dolaşıklık insanın varlık karşısında duymuş olduğu güçsüzlüğün acısal ve kaygısal ifadesi değildir. Tam tersine o, olumlu bir zihin durumudur. *Perplexity* terimi Latince *perp-*

---

[1] *Metaphysics:* 980a21. Eski Yunancada bilmenin karşılığı *eidenai*'dir. Jonathan Lear, Aristotle. *The Desire to Understand,* Cambridge University Press, 1988, 1-15.

lexitas'tan gelir.[2] O, esas olarak, aklın varlık karşısındaki hayretini ve şaşkınlığını ifade eder. İnsan her ne kadar evren karşısında şaşkın bırakılmış olsa da onun bu şaşkınlığı akılsal olmayan bir şaşkınlık değildir. İnsanın bu akılsal şaşkınlığı, akılsal dolaşıklığı varlığı anlama ve açıklama yolunda bir ilk ve temel adımdır.

Kaygısal kötümserlik ise özü itibari ile varlığın insan tarafından bilinmesinin ve anlaşılmasının olanaksız olduğu görüşündedir. Bu yaklaşıma gör; insan aklı varlık konusunda birbirine karşıt, ama aynı ölçüde tutarlı birçok düşünceler geliştirebilir. İşte bu da gösterir ki; akıl varlığı anlamada ve bilmede bize yardım edemez. Bu yaklaşımın doğal sonucu şudur: İnsan, varlığı akıl yolu ile kavramaktan uzaktır. Dolayısı ile akılsal dolaşıklığın insan için hiçbir anlamı ve önemi yoktur. İnsan evren karşısında yalnızdır, tek başınadır. Etrafında olup biten her şey dehşet vericidir ve onu bu yalnızlıktan, kaygıdan kurtarabilecek hiçbir şey yoktur. *Kaygısal kötümserlik,* insanı varlık karşısında kaygının eşiğine getirip bırakır. O, evrende sahip olduğu yere ve anlama ilişkin olarak sonsuz bir kaygı içerisindedir ve bu kaygı *akılsal iyimserlik*'in o çok önemli gördüğü insandaki varlığı bilme arzusunu işlevsiz kılar ki sonuçta da salt bir kaygıya dönüşerek, onunla özdeşleşir. "Kaygı" (*worry*) terimi İngilizceye eski Frisian'dan gelmiştir. Onun bu dildeki formu *vergia*'dır; ve öldürme anlamına gelir. İngilizce de dâhil olmak üzere *o* bütün Batı dillerinde esas olarak "üzüntü", "kaygı" ve "sıkıntıyı" ifade eder.[3]

Varlığı bilme karşısında var olan iki temel yaklaşımı kısaca özetlemek gerekirse şunları söyleyebiliriz. *Akılsal iyimserlik* insan aklının varlık karşısında duymuş olduğu *perplexity* sayesinde, varlığın akılsal yoldan kavranımmı ifade ederken *kaygısal kötümserlik*, varlık karşısında insanın duymuş olduğu kaygıyı, ölümsel acıyı tanımlar. O, bir başka ifade ile, insanın varlığı bilme yolunda duyduğu devasa kaygının söylemidir.

---

[2] *The Shorter Oxford English Dictionary,* Vol. II, prepared by William Litte, H.W. Fowler and Jessie Coulsan (revised and edited by C.T. Onions, London, Oxford University Press, 1973.

[3] *The Shorter Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, 1973. *Worry* Eski İngilizcede *wyrgan* formu ile bulunmaktaydı. Alman dil ailesinde ise *worgen, wurgen, würgen, wurzjan* formları ile yer alır.

Perplexity akılsal söylemin içinde olumlu bir düşünsel dolaşıklıktır; ama *worry* akılsal olmayan bir tutumun ifadesidir. İşte bu yazının ilerleyen aşamalarında nasıl olup da *perplexity*'nin akılsal söylem ile birleştiğini; buna karşın *worry*'nin nasıl olup da akılsal olmayan söylem ile içsel bir bağıntı içine girdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca ileride görülecektir ki, bu iki yaklaşıma hem felsefeci hem de teologlar arasında rastlamak mümkündür.[4]

De Anima'nın III. kitabının 6. bölümünde Aristoteles aklın (*nous*) iki işlevinden söz eder. Bunlardan birincisi *bölünemez* (*adiaireta ve asuntheta*) olanın düşünülmesi, ikincisi ise akıl tarafından soyutlama yolu ile üretilen kavramların sentezidir (*sunthesis*). Aklın *bölünemez olanı* düşünmesi yanlış olanı dışarıda bırakır. Bir başka ifade ile, *bölünemez olan*ın düşünümü mutlak anlamda yanlıştan arınıktır.[5] *Metafizik*'in 1051b17-26 satırlarında Aristoteles, *De Anima*'daki söyledikleri ile uygunluk içinde olarak *bölünemez* veya *bileşik olmayan* gerçekliklerin düşünümünü *ilişkiye geçme, dokunma* anlamına gelen *thinganein, thigein* terimi ile ifade eder.[6] Bu düşünümü çıkarımsal-olmayan veya önermesel-olmayan (*non-discursive* veya *non-propositional)* olarak tanımlamak ta olanaklıdır; çünkü o, dolayımsız düşünmedir ve böyle olarak da bilen ile bilinenin özdeşliğine işaret eder.[7]

Aklın yukarıda sözü edilen iki ayrı kullanımı aynı zamanda varlığı kavrama olayında da ikili bir ayırımın yapılmasını gerekli kılar.[8] Aristoteles'e göre varlığın kavranımı aklın süreçsel (*kinesis*) kullanımının yanı sıra aktivite/etkinlik (*energeia*) olarak da kendisini gösterir. İnsanın varlığı anlama yolundaki çabası deney, gözlem ve araştırmayı içermesine karşın, varlığın salt kavranımı her türlü süreci dışarıda bırakır. Dolayısıyla, yukarıda söylenenlerin ışığı altında şunu söylemek yanlış ol-

---

4 Benim burada yaptığım ayrım felsefecilerin ve teologların varlığı bilme konusundaki tutumları ile ilgilidir. Varlığın kavranımına ilişkin bu tutumları ise akılsal ve kaygısal olarak tanımlıyorum.

5 *De Anima*. 430a26; *Metaphysics*: 1051b26.

6 *Metaphysics*: 1051b24-33.

7 *Metaphysics*: 1037a33-b7; *De Anima*: 430a26-b6; 430b6-26; 430b26-30

8 *Metaphysics*: 1048b24; b34; 1050a36.

maz: Çıkarımsal düşünüm *kinesis*'i içerirken, çıkarımsal-olmayan düşünüm aktivitedir.[9] O böyle bir şey olarak aynı zamanda maddenin ve zamanın da dışındadır. Çıkarımsal olmayan düşünüm her türlü süreçten arınıktır. Aristoteles'e göre bu anlamda düşünüm mükemmel ve tamdır. Buna karşın çıkarımsal düşünüm ne tamdır, ne de mükemmeldir. O, yani çıkarımsal düşünüm, aynı bir evi yapmak için üst üste dizilen kiremitlerin birbirini izlemesi gibi bir sürece tekabül eder; çünkü ev yapma işi de bir *kinesis*'tir ve zaman alır. O başlanıldığında mükemmel ve tam değildir. Ancak çıkarımsal olmayan düşünüme ilişkin bir noktanın hatırlanmasında yarar vardır. O bir teoremin düşünümü değildir; çünkü bir teoremi kanıtlamak sonuna gelinceye kadar tamamlanmış sayılmaz.[10]

Çıkarımsal ve çıkarımsal olmayan düşünme biçimlerinin *energeia* ve *kinesis* ayırımı ışığında analizi, bize neden Aristoteles'in en mükemmel düşünümünü çıkarımsal olmayan olarak kabul ettiğini de gösterir. O en fazla hoşnutluk verici olan akılsal aktivitedir; çünkü bu tür düşünüm bilen ile bilinen arasındaki ayırımın en fazla inceldiği bir durumdur. Varlığın kavranımındaki süreç, yani *kinesis*, neredeyse insan için son bulmuştur. Mutlak-mükemmel formu ile çıkarımsal olmayan düşünme Tanrı'da her türlü *kinesis*'i mutlak anlamda dışarıda bırakır.[11]

Yukarıda ifade edildiği gibi varlığı bilme olayı, Aristoteles'e göre, iki yanı içinde bulundurur: *Energeia* ve *kinesis. Kinesis* öznenin varlığı bilme yolundaki süreçsel etkinliğini tanımlar. Öte yandan *energeia* öznenin varlığı kavrama sürecinin amacını tanımlar. Aristoteles, dolayısıyla, varlığı bilmenin, onu araştırmadan daha üstün bir aktivite olduğunu savunur. O nedenledir ki, çıkarımsal olmayan düşünüm bir süreçsel bilme biçimi olan

---

[9] Özellikle *De Anima*: 430b26-30 ve *Metaphysics* XII.7.9 bu konuda önemli tartışmalar içerir. Aristoteles'in felsefesinde son derece önemli bir yere ve anlama sahip olan *energeia* terimini Türkçede aktivite olarak karşılamak pek memnun edici değildir. Durum İngilizcede de pek farklı sayılmaz. Bana öyle geliyor ki, *energeia* ve *kinesis* terimlerinin Aristoteles'te birçok anlamda kullanıldığını göz önünde bulundurarak bu terimleri onun düşünce bütünü içinde anlamaya çalışmak en doğrusudur.

[10] *Metaphysics*: 1048b18-36; De Sensu: 446b-3; *Nicomachean Ethics*. 1174 a14-30.

[11] *Nicomachean Ethics*: 1177a25 ve ilerisi.

çıkarımsal düşünümden üstündür. Çıkarımsal olmayan düşünüm çıkarımsal düşünümün amacını teşkil ederken, *energeia*'da *kinesis* için bir amaçtır. Dolayısıyla varlığı bilme durumu onu araştırma (*zetein*) durumuna göre daha üstündür. Bunun nedeni ise amaçsız araştırmanın mantıksal bakımdan bir saçmalık, ontolojik bakımdan bir yıkıcılık olmasıdır. Sağduyu sahibi hiçbir insan varlığı bilmeyi bir tarafa bırakarak onu, yani bizzat araştırmayı kendisine amaç edinmez.[12] Daha açık bir ifade ile amaçsız bir araştırma olamaz. Ve araştırma amacına ulaşana kadar eksiktir, mükemmel değildir. İnsan varlığı anlamayı, bilmeyi hedefler. Bu süreçte *kinesis*'e yer vardır ama o insanın bilme aktivitesinin gerçek ereğini oluşturmaz.[13]

Aristoteles'in sahip olduğu bu yaklaşım aynı zamanda Platon'un Akademisinin bazı üyeleri tarafından da paylaşılıyordu. Onlara göre de varlığın bilgisine sahip olmak ona ulaşma sürecinden daha önemli idi. Bu anlayışa hangi eleştiri yöneltilirse yöneltilsin, inkâr edilemeyecek tek şey araştırmanın amaçsız olamayacağıdır. Richard Sorabji bu anlayışa karşı çıkarak düşünsel aktivitenin yarattığı mükemmel-mutluluğun esas nedeni belki de *perplexity*'i geride bırakmak olduğunu belirtir. Bu ise bizzat Aristoteles'in *Metafizik*, 982b11 - 983a21'de tanımladığı durumdur. Fakat öyle görünüyor ki, Sorabji'nin öne sürdüğü bu düşünceler Aristoteles'in konu ile ilgili düşünceleri ile tam bir karşıtlık arz etmektedir. Bunun için *Metafizik*'in XII. kitabının 7. ve 9. bölümlerine bakmak yeterlidir. Ona göre; bilmenin ereği bilen ile bilinen arasındaki özdeşliği gerçekleştirmektir; yoksa esas olan *perplexity*'ten kurtulmanın vereceği hoşnutluk değildir. İkinci olarak; Sorabji, Aristoteles'in tanrısına şu eleştiriyi yöneltir: O ki her zaman bilen, hiçbir *kinesis*'i içinde taşımayan ve hiçbir *perplexity* duymayandır; insanın *perplexity*'den kurtulduğunda yaşadığı bu çok özel heyecanı yaşamaktan yoksundur. Bir bakıma Sorabji Aristoteles'in tanrısına acır gibidir.[14] Ona göre ;eğer biz insanlar her şeyi bilen varlıklar olarak dünyaya gelseydik veya belli bir eğitim sonucu bütün varlığı bilme durumuna yükselseydik *perplexity*'den kurtulmanın bizde yaratacağı heyecan ve hoşnutluktan mahrum kalacaktık. Sorabji

[12] *Metaphysics*: 982b11 - 983a25
[13] Nicomachean Ethics: 1177a25-7
[14] *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, 1983, p. 149.

"bulma" olayında ikili bir süreç yerine üçlü bir süreci düşünmenin olayı daha fazla aydınlatabileceğini öne sürer. Bu üçlü süreç: I) doğruyu arama II) doğruyu bulma III) doğruyu düşünme olarak ifade edilebilir.

Düşünürler ve teologlar doğruyu arama sürecinin bizzat mutluluk verici olup olmadığı konusunda farklı düşüncelere sahip görünmektedirler. Bazıları bu süreci heyecan verici bulurken, diğer bazıları acı verici olarak görmektedirler. Ancak, genel olarak, büyük çoğunluk doğruyu bulmanın en fazla mutluluk verdiğini kabul etmekle birlikte, bulunan doğrunun sürekli düşünümünü *bunaltıcı* bularak, yeni bir problemin, sorunun çözümüne yönelmeyi tercih eder gibi görünmektedirler. Doğrunun sürekli düşünümünden duyulan rahatsızlık ne olabilir? Neden doğrunun sürekli düşünümü *bunaltıya* yol açar? Oysa Aristoteles sürekli düşünümün olanaksızlığını insan için bir eksiklik, Tanrı için ise mutlak-mükemmel olmanın özü olarak kavramıştı. Çünkü ona göre; değişme tam olmayanın, mükemmel olmayanın tam olma, mükemmel olma için ihtiyaç duyduğu şey idi. İşte bu nedenle insan mükemmele ulaşmada bir sürecin içinde olmasına karşın, Tanrı böylesi bir eksiklikten uzaktı.[15] Plotinos'un sürekli düşünümün insanda yaratacağı bunaltıya, sıkıntıya çözümü ise şu idi: Düşünme zamanın boyunduruğundan kurtarılmalı. Ona göre; düşünüm zaman dışıdır (*timeless*). Çünkü eğer düşünme zaman dışı olursa, düşünme de yavaş, sıkıcı, bunaltıcı ve yorucu olmaktan çıkar.[16]

---

[15] *Metaphysics*: 1072b13-30; 1072b14; *Nicomachean Ethics*: X.7.

[16] Kosman, L. A, "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 1969, 40-62, 14; "Substance, Being and Energeia", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1984, 2, 121-149. Burada Aristoteles'in zaman tanımını hatırlamak önemlidir. Ona göre zaman hareketin sayısıdır. Eğer hareket yok ise zaman da yoktur. Dolayısıyla, zaman içinde yer alan çıkarımsal düşünüm zorunlu olarak zamana ilişkin nitelikleri kabul eder. Bu nedenle; Plotinos'un zaman-dışı-düşünümü hareket ile ilgili niteliklerin hiçbirini kabul etmediğinden onun burada Aristoteles'te söz konusu olan çıkarımsal olmayan düşünümü kastettiği söylenebilir. Burada varlığı bilme sürecinde var olan iki ayrı yanın bir kez daha vurgulanması gerekir. Süreç ancak ve ancak sürece amaç oluşturan şey ile anlamlı olabilir. Tersi durumda, yani bilme süreci yıkıcı bir duruma dönüşür. Örneğin, bir yapıcıyı ele alalım. O bir amaca göre tuğlaları yerleştirir. Ancak yapma olayına teşkil eden amacı ortadan kaldırınca yapıcının tuğ-

Kaygı *Versus* Akılsal dolaşıklık

Varlığın bilinmesine ilişkin tartışmalar günümüzde de yukarıda söz edilen yaklaşımların doğrultusunda, belki de daha derinleşerek, bazı çağdaş filozofların söylemlerinde sürüp gitmektedir. Biz bilebilir miyiz? Varlığı bilebilir miyiz? Bu uğurda harcanan çabaların anlamı var mıdır? Akılsal dolaşıklık varlığı incelemede insanın sahip olduğu vazgeçilmez bir şey midir; yoksa kurtulunması gereken bir durum mudur? Bunun da ötesinde akılsal dolaşıklık bizi nereye götürebilir? Akıl, varlığın kavranımında güvenilir bir kılavuz mudur? Yoksa akılsal dolaşıklığı ve aklı bir yana bırakarak, varlık karşısında düşmüş olduğumuz dehşet verici durumu kaygısal-ölümsel acısına başka bir çözüm mü aramalıyız?

Aristoteles'te çıkarımsal olmayan düşüncenin ne olduğu ve onun konusunu oluşturan şeylerin niteliği, geçmişte ve bugünde olmak üzere üzerinde en fazla tartışılan konulardan birini oluşturmaktadır. W. Jaeger çıkarımsal olmayan düşünmenin Aristoteles'te sezgisel bilgi olduğu görüşündedir. Ona göre, Aristoteles salt formların dolayımsız sezgilenimini kabul eder ve de bu onda kalan Platonist sezgiciliğin kalıntısından başka bir şey değildir.[17] Eğer birileri salt formların sezginimi yerine genel olarak varlığı çıkarımsal olmayan düşüncenin konusu olarak görürse, bu Aristoteles'i Heidegger'in öncüsü durumuna getirir. Bu ise Heidegger'in (*revelation*) doğrunun sezginimi varlığın gerçek açınımı olarak kabulünden başka bir şey değildir. Ona göre; doğrunun sezginimi çıkarımsal düşünümden bütünüyle önce gelir. Aslında çıkarımsal-olmayan düşünüm bu anlamda varlığın sezginimi, onunla gizemsel bir iletişimden, ilişkiye geçme biçiminden (*touch, contact*) başka bir şey değil-

---

laları ardı ardınca düzenli bir biçimde yerleştirmesinin hiçbir anlamı ve önemi kalmaz. Bilme olayında da durum pek farklı değildir. Amaç içinde bulunulan evreni, varlığı anlamak, bir açıklamaya ulaşmaktır. Aristotelesçi bir ifade ile bilme aktivitesinin ereği bilen ile bilinen arasındaki özdeşliği sağlayarak arada var olan boşluğu anlama ve açıklama ile ortadan kaldırmaktır. Amaçsız bir araştırma etkinliği varlığın ve bilmenin ilkelerine aykırıdır.

[17] Jaeger, W, *Aristotle*, trans. by R. Robinson, Oxford, 1948, 204-209.

dir.[18] Ancak burada şu kadarını söylemekle yetineceğim. Aristoteles, *De Anima*'nın III. kitabının 6. bölümünü izleyen yerde açıkça belirtir ki, akıl imgeler olmadan asla düşünemez. İmgeler ise deneyimi, deneyi gerektirir. Algılama yetileri olmayan bir insan ne öğrenebilir ve ne de anlayabilir; çünkü algılanamayan şey anlaşılamaz da.[19] Dolayısıyla hem Jaeger'in Aristoteles'e atfettiği Platonist sezgicilik ve hem de Heidegger'in Aristoteles'te görmeyi arzu ettiği varlığın sezginimi herhangi bir sağlam temele dayanır görünmemektedir. Aristoteles *natüralist-rasyonalist* olarak varlığın bilgisinin elde edilmesinde akılsal dolaşıklığın yerini hiçbir zaman kaygıya vermediği gibi aklın işlevini de ne sezgiye ne de tanrısal açınıma indirger.

Çağdaş filozoflardan Wittgenstein, akılsal dolaşıklığın insan için önem ve anlamına ilişkin olarak son derece kuşkucu bir tutuma sahip görünür. O, akılsal dolaşıklık içinde bulunan insanı şişeye düşmüş bir böcek veya kendi yarasını kaşıyan bir insan ile karşılaştırır. Dolayısıyla, Aristoteles'in olumlu bir zihin durumu olarak gördüğü akılsal dolaşıklığın Wittgenstein için de aynı anlama sahip olduğunu söylemek biraz güç görünmektedir. Onun yukarıda verilen karşılaştırması birçok soruyu davet eder gibidir. Acaba daha ilk başta bir böcek olarak şişeye girmekten kaçınmamız bizim için daha iyi değil midir? Varlığı, evrene bilmeye çalışan insanın kendi yarasını kaşıyan insandan ne farkı vardır?

Kültür ve Değer adlı yapıtında Wittgeinstein şunları söyler:"Çalışmamın başkaları tarafından devam ettirilmesinin insanların yaşamındaki bir değişikliğe, ki o bütün bu soruları anlamsız kılar, tercih etme konusunda hiç emin değilim. İşte bu sebeple, asla bir okul kuramam".[20] Wittgenstein'nın akılsal dolaşıklığın anlamına ve insanın varlığı bilebileceğine ilişkin kararsızlığını sürdürdüğünde yukarıda alıntılanan pasaja bir kez daha tanık olmaktayız. Ancak; o, yine de kaygının insanda yarattığı devasa umutsuzluğa düşmez. Wittgenstein; insanın

---

[18] Heidegger, M, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972, 225-6; Berti, E., 'The Intellection of Indivisibles According to Aristotle', *Aristotle on Mind and the Senses* (eds) G.E.L. Owen and G.E.R. Lloyd, Cambridge, 1978.

[19] *De Anima*: 431a16-17; 432a7-8

[20] Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen, trans. by: Peter Winch as Culture and Value, Oxford, 1980.

şeyleri anlamak ve açıklamak için *kinesis*'e zorunlu olmasını, bilme sürecindeki çıkarımsal-düşünsel işçiliği (*labour*) yadırgar gibidir. O bir bakıma insanın mutlak anlamda akılsal dolaşıklığın dışında olan Aristoteles'in tanrısı gibi olmamasından dolayı duyduğu hoşnutsuzluğu ifade eder. Ancak, Wittgenstein'in bu hoşnutsuzluğunun onda kaygı ve inanca dönüştüğünü söylemek mümkün değildir.

Akılsal dolaşıklık konusundaki tartışmalara J.Wisdom'ın yaklaşımı Wittgenstein'dan çok farklıdır. O akılsal dolaşıklığı bir tür hastalık olarak değerlendirir ve dolayısıyla bu hastalığın mutlaka tedavi edilmesi gerektiğini savunur. Bu yaklaşım akılsal dolaşıklıktan kurtulmayı *memnunluk, hoşnutluk* ile tanımlama yerine bir çeşit *rahatlama* olarak algılar.[21]

Varlığın bilinebilirliği hakkındaki tartışmalar ilkçağ düşünürleri arasında da birbirinden çok farklı düşüncelerin doğmasına yol açmıştı. Örneğin, Platon bilginin araştırılmasına ilişkin düşüncelerinde Wittgenstein'den ayrılır. Bu aynı zamanda Aristoteles için de geçerlidir. Platon ve Aristoteles varlığı araştırma sürecinin, araştırmanın ereğini oluşturamayacağını söylüyorlardı. Platon *Phadros* ve *Sempozyum* adlı yapıtında şu düşüncelere yer verir: Tanrılar varlığın bilgisine eksiksiz olarak sahiptir. Dolayısıyla, onların bilgiye ulaşma diye bir problemleri olmadığı gibi, bilge olma diye bir arzuları da yoktur; çünkü onlar hâlihazırda varlığın mükemmel ve eksiksiz bilgisine sahip olarak aynı zamanda bilgedirler. Ancak filozoflar araştırma ve incelemelerinin sonunda, belki de ölümden sonra, her şeyin bilgisine ulaşabileceklerini umabilirler.[22] Platoncu ve Aristotelesçi geleneğin karşısında ise Pyrrhoncu Septikler yer alıyorlardı.[23] Onlar da aynı Wittgenstein gibi akılsal dolaşıklığı huzursuzluğun, rahatsızlığın- belki de kaygı ve acının- kaynağı olarak algılıyorlardı. Ancak Pyrrhoncu Septikler öne sürdükleri çözüm bakımından Wittgenstein'dan ayrılırlar. Onlar doğruyu araştırmanın mutsuzluğa dönüşmesinin ancak her alanda ama özellikle de felsefede yargının dondurulması ile mümkün olabileceğini savunuyorlardı. Akıl araştırma sonunda görecektir ki, birbirine karşıt tartışmalar kendi içlerinde en az ötekiler kadar

---

[21] Sorabji, R , *Time, Crention and the Continuum*, Duckworth, 1983, 149

[22] *Phaedrus*: 64A-69E; 278 D; *Symposium*: 204A.

[23] Sextus Empiricus (190A.D)

güçlü, tutarlı ve doğrudur. Bunu kavrayan insan hiçbir konuda kesin doğruya varılamayacağını anlar ve kendisini çekimsiz bir boşluğa bırakarak, akılsal dolaşıklığın dışına çıkar ve mutlu olur. Bu yaklaşımın aynı zamanda insanı gündelik yaşamın problemlerinden kurtaracağı da açıktır. Çünkü eğer felsefede kesin doğrular yok ise, gündelik yaşamın kendisinde de değişmez doğrular bulmak imkânsızdır ve bu nedenle de anlamsızdır.[24] Aslında Pyrrhoncu Septiklerin doğruyu arama konusunda varmış oldukları sonuç, akılsal dolaşıklığı olumlu bir zihin durumu olarak gören geleneğin de, varlık karşısında kaygısal bir bakış açısını simgeleyen yaklaşımın da karşısında yer alır.

İlk çağ düşünce dünyası içinde azınlık bir grup tarafından dile getirilen diğer bir yaklaşım daha söz konusuydu. Buna göre, insanın mutluluğu, tanrısal mutluluktan farklı olarak, doğrunun araştırılmasında yatar. Bu bir bakıma kronik septisizmin yarattığı bir sonuçtur; çünkü o insanın hangi yol ile olursa olsun hiçbir doğruya varamayacağını, varlığı bilemeyeceğini öne sürüyordu. Augustinus ve benzerlerinin dün olduğu gibi bugün de bu yaklaşıma karşı getirdikleri çözüm, doğrunun tanrı tarafından kutsal kitapta insana açımlandığıdır. İnsan ister akılsal dolaşıklığa sahip olarak varlık karşısında bulunsun, isterse varlık karşısında ölçüsüz kaygı ve de acı duysun, önemli değildir artık. Önemli olan bütün doğruların içerildiği kutsal kitaba inanmaktır. Varlık hakkında doğru bilginin garantisi akıl değil, tanrıdır artık. Akılsal dolaşıklık insanı aramaya, bulmaya, yanılmaya sürüklerken varlık karşısında duyulan kaygı kendini inanca dönüştürür. Daha doğrusu insan kaygının yarattığı o ölümsel çaresizlik ve acı duygusundan ancak ve ancak inanç yolu ile bundan kurtarır. Diğer bir ifade ile, kaygı kendini inançta mutluluğa dönüştürür ve o böyle bir şey olarak aklı, akılsal dolaşıklığı mutlak anlamda dışarıda bırakır.[25]

Platoncu gelenek içinde yer alan Plutarchos bize iki anekdot sunar. Birisi varlığı inceleyerek, onun bilgisine ulaşmaya çalışan insana ilişkindir. O, varlık üzerine olan araştırmasını sonuçlandırmak istemez; çünkü ona göre mutluluk varlığı inceleme-

---

[24] Burnyeat, M, "Can the Sceptic Live his Scepticism?" *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980.

[25] O'Meara, J.J, 'Augustine and Neoplatonism' *Recherches Augustiniennes* 6, 1960, 205-44.

nin sürekliliğinde yatmaktadır. Diğerinde ise Demokritos'un tutumu söz konusudur. O, atomist ilkelerin temeli üzerinde düşünerek, yemiş olduğu salatalığın nasıl olup da bal tadı verdiğini bilmek ister. Kendisine yemiş olduğu salatalığın bal kavanozunda saklanıldığından dolayı bal tadı verdiği söylenildiğinde buna kızar ve de bu olayın mutlaka bilimsel bir açıklamasının olması gerektiğini ifade ederek, bunu araştıracağını söyler. Demokritos'un tavrı akılsal dolaşıklığa güzel bir örnek oluşturmaktadır. Salatalığın bal tadı vermesine ilişkin olarak birçok açıklamalar verilebilir; hatta bu açıklamalardan biri veya birçokları bilimsel olarak da görülebilir. Ancak önemli olan bu değildir. Esas olan şey, insanın tanık olduğu, yaşadığı; içinde bulunduğu evreni bir yanıta dayanarak sorgulamaktan vazgeçmesi değil, akılsal dolaşıklığını izleyerek gerçek anlamda varlığı incelemeye yönelmesidir. Augustinus'un duymuş olduğu kaygıyı giderecek bir yanıta, bir garantiye ihtiyacı vardı; ama Demokritos'un değil. Onun yaşadığı akılsal dolaşıklık araştırmayı, açıklamayı gerektirir. Sonuç olarak şunu söylemek pek yanlış olmasa gerek: Akılsal dolaşıklıkta sorulara yer var ama kaygıya yer yoktur. Bir bakıma akılsal dolaşıklık ve kaygı birbirine ters yönde fırlatılmış iki ok gibidir.[26]

Hıristiyan düşünür Gregory, ki o Plotinus'tan sonra Augustinus'tan öncedir, varlığın kavranımında *süreç* olayının temel olduğunu savunur. O, tanrının mistik deneyimini durağan bir şey olarak algılamaz. Tam tersine, ona göre; insanın tanrı deneyimi kesintisiz bir kavrayıştır; çünkü tanrı ve ruh arasındaki uzaklık sonsuzdur ve işte bu nedenle insanın tanrı hakkında anlayacağı şey de sonsuzdur. Aslında biz tanrıyı anladıkça, onun ne kadar anlaşılmaz olduğunu anlayacağız. Bu ise insanın tanrı hakkında sahip olmuş olduğu bilginin hiçbir zaman yeterli olamayacağını gösterir. Tanrının kavranımı bize her zaman yeni bir şeyler kazandıracaktır. Gregory düşüncelerini son derece çarpıcı olan şu sözlerle ifade eder.

"Ruh, sahip olmuş olduğu potansiyelin izin verdiği ölçüde güzel şeylere katılır ve bu katılımda tanrı onu yeniden ve yeniden taze kılar; sanki ruh bu katılımı daha önce hiç yaşamamış

[26] Sorabji, R., Time, Creation and the Continuum; Duckworth, 1983, 149-151.

gibi. Tanrı ruhu mutlak güzelliğe doğru sürükler. Bunu yaşayan ruh sonsuz bir ışıltı olan Tanrıya yönelmede sınırsız bir istem geliştirir. Ve sınırsız iyiliğe, güzelliğe sahip olan Tanrıyı bulan ruh artık yükselmeye hazırdır ve Tanrı da ona *bana gel* der. Gerçekten yükselmeye başlamış olan ruh için yükselmenin sınırı yoktur. Tanrıya yönelen bu yol bitimsizdir. Dolaysıyla, biz her zaman yükselmeli ve Tanrıya yakınlaşma çabasından hiçbir zaman vazgeçmemeliyiz."[27]

Gregory bir Hıristiyan düşünür olmakla birlikte Augustinus'tan çok farklıdır. O dinsel söylemin içinde olmasına rağmen akılsal aktivitenin kesintisizliğini savunur. Oysa inancın ucu kapalıdır, sınırlıdır. Ve o böyle bir şey olarak aklın, daha doğrusu felsefenin ölümüdür.[28] Gregory ile esas olarak aynı düşünceleri paylaşan bir diğer Hıristiyan düşünür ise Basil'dir (İ.S. 330-379). O da insanın tanrıyı anlamayı tüketemeyeceğini; çünkü bunun tanrıyı sonlu kılacağını belirtir. Olsa olsa ancak bizim tanrıyı bilmede daha mükemmele doğru bir gidişimizden söz edilebilir.[29] Platoncu gelenek içinde yer alan bazı mistik düşünürler ise örneğin; Philo and Origen, mistik deneyimin sürekli olabileceğini savunurlar. Bunun nedenine gelince, onların, insanın hep o bir ve aynı noktada durmasının içsel *bunaltı* yaratacağı kaygısını taşımış olmalarıdır.[30]

A. Lovejoy bir yapıtında ölümden sonra sürekli yükselme düşüncesinin 18. Yüzyılda çok yaygın olduğunu belirtir.[31] Öyle görülüyor ki, yaşanılan zamanda da akılsal dolaşıklık yerini daha çok kaygıya ve ona yanıt oluşturan inanca bırakır gibidir. Ancak; akılsal dolaşıklığını izleyen Louis MacNeice'in satırlarında kaygı ve inancın ne kadar ölümsel olduğuna bir kez daha tanık oluruz. O büyük bir açıklıkla durağanlığa karşı hoşnutsuzluğu ifade eder. MacNeice'e göre akılsal dolaşıklık ve akıl bizi zaman zaman geri dönüşlere, yanlışlara ve başarısızlıklara gö-

---

[27] Gregory of Nyssa (A.D., 331-396) *On the Song of Songs*, 5, *Patnologia Graeca*, ed. Migne, 44, col. 876B-C.

[28] Benim burada inançtan anladığım şey homojen bir içeriğe sahiptir. Bu anlamı ile o bir bilimsel, toplumsal, siyasi, dinsel inanç olabilir.

[29] Lovejoy, A, *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1936, 9.

[30] Sorabji, R, *Time, Creation and the Continuum;* Duckworth, 1983, 150-151.

[31] Lovejoy, A., *The Great Chain of Being*, Cambridge, 1936, 9.

türse de o inancın ölümsel durağanlığından daha iyidir. Eylem ile birlikte yanlış, büyüme ile boşluk. "Çokluk" (*Plurality*) adlı şiirinde düşüncelerini şöyle anlatır:

> Güneşi göremeyen göze açıktır ki,
> Kendini beğenmiş düşünürler 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 ve hiç kimse vuruşmaz,
> Bütün düşmanlarınız dostunuz
> Ve bütün günleriniz gecedir orada.[32]

[32] Sorabji, R, *Time, Creation and the Continuum;* Duckworth, 1983, 151.

5.
Bilim, Felsefe ve Demokrasi: Aristotelesçi Bir Yaklaşım

I

Bu çalışmanın amacı bilim, felsefe ve demokrasi üzerine bütünüyle yeni bir tanımlama veya açıklama getirmek değildir. Dolayısıyla, ilgili konularda birbirine karşıt düşüncelerin, anlayışların kendileri, esas olarak söz konusu çalışmanın temelini oluşturmamaktadır. Burada yapılmak istenilen şey, bilim, felsefe ve demokrasi arasındaki ilişkiyi tarihsel boyutta kavramaya çalışarak, felsefeden yoksun bilimin nasıl en iyi biçimiyle *mühendislikten* veya *teknik bilgiden* öte gidemeyeceğini ve yine felsefi kavrayıştan yoksun demokrasinin nasıl gerçekte çoğunluğun sayısal-siyasal diktatörlüğünden başka bir şey olamayacağını ele alıp incelemektir. Bu bağlamda, insanın düşünsel tarihinde gerçekleştirmiş olduğu en yüksek aşamayı temsil eden ve kelime anlamıyla *bilgi sevgisi/bilgelik sevgisi* demek olan *philosophia*, dilimizdeki karşılığı ile felsefe; bilim, felsefe ve demokrasi üzerine olan bu incelemenin merkezinde yer alacaktır.[1]

II

İncelemeyi sorularla başlatmak belki daha iyi olur. Neden

---

[1] Farrar, Cynthia. The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

felsefe, bilim ve demokrasinin doğum yeri olarak Antik Yunan kabul edilir? Böyle bir kabul daha önceki uygarlıkların inkârı anlamına gelmez mi? Bu temelde yükselen kavranının kendisi, tarihin belli bir döneminde meydana gelen gelişmeleri mucize kavramına başvurmadan açıklayabilir mi? Öyle görünüyor ki; bu soruların yanıtlanması Antik Yunan öncesi uygarlıklara yönelmeyi ve onlar üzerine kısa da olsa bir araştırma yapmayı gerektirmektedir.[2] Hiç kuşkusuz Antik Yunan düşüncesi birçok bakımdan Mısır, Mezopotamya ve Yakın Doğu uygarlıklarında hâlihazırda oluşmuş bulunan bilgi birikimlerinden etkilendi.[3] Bunların başında özellikle tıp, kimya, matematik ve astronomi gelir. İlkçağ doğa düşünürlerinden olan Thales'in Mısır'a gittiği ve orada matematik ve astronomi konusunda bazı incelemeler yaptığı kesindir. Sonra, Pythagoras ve Platon'un Yakın Doğu'da kökleri bulunan sayı mistisizminden etkilendikleri kabul edilmektedir. Bu bakımdan olmak üzere, en azından Mısır ve Mezopotamya uygarlığı ile Antik Yunan uygarlığı arasında tarihsel bir devamlılık olduğu söylenebilir. Ancak, hem Mısır ve hem de Mezopotamya'da matematik, astronomi ve doğal olarak tıp, daha çok pratik yararları bakımından ele alınıyordu. Dolayısıyla ve sözü edilen bakış açısından hareketle; tekniğin, belki de mühendisliğin, bilimden daha önce geldiğini söylemek pek yanlış olmasa gerek. Gündelik ekonomik ihtiyaçlar ve sosyal aktiviteler ile bağıntılı olarak ele alınan matematik problemleri, bu gibi çalışmaların içeriğinin pratik gereksinimler tarafından belirlendiğini ifade eder. Bu, özellikle geometri söz konusu olduğunda kendini açıkça gösterir; çünkü geometri konusunu doğada bulduğu biçimlerle sınırlamak durumundaydı. Soyut ve kavramsal düşünmenin henüz pek gelişmediği Eski Mısır ve Mezopotamya'da aritmetik ve aritmetikten daha kompleks olan cebir konusunda herhangi bir yetkin gelişmeden söz etmek oldukça güçtür.[4] Çok uzun yüzyıllar Yakın Doğu, özellikle de

---

2 Konu ile ilgili önemli tarihsel analizler için Aristoteles'in *Metafizik*'in birinci kitabında öne sürdüğü düşünceler bugün de önemini ve geçerliliğini korumaktadır. Ek olarak; G.M. Mara "The Role of Philosophy in Aristotle's Political Science", *Polity*, 19.375-401, 1987.Ayrıca; *supra not*:1

3 Santillana, G. *The Origins of Scientific Thought*, London,1961.

4 Sarton, G. *A History of Science, Ancient Science and Thought the Golden*

Mısır ve Mezopotamya, matematik, astronomi ve tıp alanında son derece büyük bir bilgi birikimine sahip olmakla birlikte acaba neden modern Batı biliminin ve uygarlığının ilk başlangıcı kabul edilen Antik Yunan'dakine benzer bir bilimsel sıçramayı gerçekleştirememiştir? Bu konuda çeşitli açıklamalara başvurulabilir ve bazı nedenler gösterilebilir. Ancak; bana öyle görünüyor ki, en önemli neden, bilimin ve bilim insanının politik ve ekonomik yapılanımın belirlenimi dışına çıkarak bağımsızlığını gerçekleştirememiş olmasıdır. Yukarıdaki düşüncelerle bağıntılı olan bir diğer önemli nokta ise, bilimin pratik yarar amacı dışında ele alınmamış olmasıdır. Oysa; bilim, varlığın rasyonel bir kavranımı olarak, hem kendi varlık alanını belirlemek ve hem de kendisi dışından gelen her türlü belirlenimin sınırlarından bağımsız olmak durumundadır. Ancak bu sayededir ki, bilimle uğraşan kişi ele aldığı problemi herhangi bir yarar gözetmeksizin, *yalnızca bilmek için bilme sevgisiyle*, düşüncesinin inceleme konusu haline getirebilir. Mısır ve Mezopotamya'ya bakıldığında ise, yukarıda anlatılanın tersine, bilgi ile pratik yarar ve ihtiyaç arasında son derece kopmaz bir bağıntı olduğu görülür. Muhteşem piramitler Firavunun ölümsüzlüğüne ve devasa gücüne göndermede bulunurken, bedenleri mumyalama tekniği, ölümlü olanın kendini ölümsüzleştirme isteminin bir aracı olmaktan öteye gidemez. Dolayısıyla, bu bakımdan, sözü edilen uygarlıklarda bilim insanından çok mühendis veya teknisyenden söz etmek daha yerinde gibi görünmektedir.[5]

Mısır ve Mezopotamya'da var olan bilginin önemli niteliklerinden biri de onun dinsel kaynaklı olmasıydı. Bu, en açık bir biçimde astronomide kendini göstermektedir. Mezopotamya'da Akadlılara kadar geri giden süreçte, astroloji bireylerle ve onların yaşamlarıyla ilgili olmaktan öte, daha çok politik yöneticinin veya yöneticilerin kaygı ve gelecekleri ile meşguldü. Astrolojinin konusunu felaketler, savaşlar, politik değişimler oluşturuyordu. Gökyüzünde meydana gelen olayların gözlenmesi, dü-

---

Age of Greece, Cambridge, 1952.

[5] Sayılı, Aydın. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Sayı:47, Ankara, 1991. Ayrıca son derece önemli çözümlemeler için de: Morall, J.B. *Aristotle: Political Thinkers*, London,1977. Özellikle I. Bölüm.

zenliliklerin saptanması ve bunların oluşumuyla kralın veya yöneticilerin geleceklerine ilişkin saptamalara gidilmesi, astrolojiyi *mitolojik-astronomiden* ayırt etmeyi zor kılmanın yanı sıra, onu, astronomi biliminin başlangıcı olarak kabul etmeyi de güçleştirmektedir[6]

Yakındoğu uygarlıkları söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken bir diğer önemli nokta da, bilgi etkinliğinin dinin yanı sıra sihir ile de içsel bir bağıntıya sahip olmasıdır. Matematik ve astronominin tersine, tıp bilgisi sihir ile son derece yakın bir ilişki içinde olarak karşımıza çıkar. İnsan sağlığına ilişkin bilgi, anlaşılır nedenlerle, her toplumda mevcuttur. Ancak Mısır ve Mezopotamya'da tıbbın dinden ve ondan daha fazla da sihir ile iç içe olması ne yazık ki bu bilgi alanının da bağımsız olarak gelişmesini olumsuz yönde etkilemiştir. Öyle ki; tıp ile uğraşanlar kutsallık halesine bürünerek, sahip oldukları bilgiyi de kutsal kılıp, onu ortak deney ve gözlem alanından uzaklaştırmışlardır.[7] Yakın Doğu uygarlıklarında, özellikle de Mısır ve Mezopotamya'da astronomi, matematik ve tıbbın bilgi alanından bilim alanına geçememiş olmasının ortak nedeni, her ne olursa olsun, bu bilgi dallarının kendilerine bağımsız bir alan yaratamamış olmalarıdır. Politik ve ekonomik yapılanım neredeyse bilme eylemini pratik yarar alanına hapsetmiş; hatta onu kendi kölesi haline getirmiştir. Ancak, her şeye rağmen belli bir bağlamda, Yakın Doğu uygarlıklarında yukarıda anılan çeşitli bilgi dallarına ilişkin bazı gelişmelerden söz edilebilse de aynı şeyi felsefe ve demokrasi için söylemek imkânsız görünmektedir. Değerli bilim tarihçisi Aydın Sayılı'nın belirttiği gibi, *onların yalnızca mitolojileri vardı, ama felsefeleri yoktu.*[8] Peki, neden, Yakın Doğu uygarlıklarında bilgiden bilime, mitolojiden rasyonel düşünüme ve teokrasiden demokrasiye geçilememişti? İşte bundan sonraki tartışma yukarıda sorulan sorunun yanıtını vermeye çalışırken, aynı zamanda olayın nedenlerini de ele alıp incelemeye çalışacaktır.

Mısır ve Mezopotamya'da çeşitli bilgi alanlarında meydana

---

[6] *Supra not*: 5. Bilimin kökeni ve gelişmesine ilişkin düşüncelerin yer aldığı bu çalışmanın Giriş ve Sonuç bölümleri konu ile ilgili son derece ayrıntılı ve önemli bilgileri kapsamaktadır

[7] *Supra not*: 5, s. 488-489.

[8] *Supra not*: 5, s. 444.

gelen gelişmelerin *bilimsi* bir nitelik gösterdiği, ama gerçek anlamda bilimsel bir söyleme dönüşmediği hâlihazırda ifade edilmiş bulunuyor. Ancak, bu onları ne önemsiz ve ne de anlamsız kılar. Mısır ve Mezopotamya'da gelişmiş olan özellikle astronomi ve matematik bilgisi Antik Yunan bilimine temel teşkil etmeleri bakımından son derece önemli tarihsel bir rol oynamışlardır. *Philosophia'nın* ilk temsilcisi olan Thales ve onu izleyen filozofların, örneğin Anaksimandros, Pythagoras ve Platon, Mısır ve Mezopotamya'daki bilgi birikiminden önemli ölçüde etkilendikleri ve yararlandıkları ve bu etkilenmenin bilim alanında Hipparkos, Heron ve Diaskorides ile devam ettiği bir gerçektir.[9] Ancak, Mısır ve Mezopotamya ile Antik Yunan arasında inkâr edilemez olan bu etkilenme, bu temas, Antik Yunan'da bilimin, felsefenin ve buna bağlı olarak demokrasinin doğuşunda ne derecede önemli olmuştur? Yoksa insanlık tarihinde bu olağanüstü gelişmenin nedenini bizzat Antik Yunan dünyasının kendinde mi aramak gerekir? Bu soruların yanıtlanması için, bu kez de Antik Yunan uygarlığına dönerek, onu oluşturan temel niteliklerin neler olduğunun tanımlanması gerekmektedir.

İlk önce belirtilmesi gereken nokta, Antik Yunan biliminin ve felsefesinin, o dönemin mitolojik kavrayışı ile çok yakın bir bağlantı içermesidir. İ.Ö.8. yüzyılda yaşamış olan Hesiodos, *Theogoni* adlı eserinde *kaos'tan kosmos'a,* bir başka ifadeyle, belirsizlikten belirli olana geçişi anlatır.[10] Bu ise *teogonia* ile yani tanrıların doğuşunun yanı sıra, evrenin oluş ve meydana gelişimini ele alan kozmogoni arasında Antik Yunan mitolojisinde var olan son derece yakın bir bağıntıya işaret eder. Dolayısıyla, ilkçağ doğa düşünürlerinin evren anlayışı, aslında bu kavranımın herhangi bir pratik yarar gözetmeyen, bilmek için bilmeyi amaçlayan bilimsel-felsefi söylemde devam etmesinden başka bir şey değildir. O nedenledir ki, birçok bilim insanı ve felsefe tarihçisi Antik Yunan'da bilim ve felsefesinin ortaya çıkmasında dönemin mitolojik kavrayışının çok önemli olduğu konusunda birleşirler. Fakat birazdan görüleceği üzere, bu noktada Homeros'un Hesiodos'tan birçok bakımdan daha önemli

---

[9] *Supra not*: 5, s.443-493.

[10] Hesiod. *Theogony and Works and Days,* (trans. by: D. Wonders), Harmondsworth, 1973

olduğu ve önce geldiği düşünülür.

Homeros'un özellikle *İlyada* adlı yapıtında, olayların kahramanlarını oluşturan kişilerin yaşamları ile onların sahip oldukları yetenekler arasında bir örtüşmenin söz konusu olduğu görülür. Bunun yanı sıra, bir diğer önemli nokta da Homeros'un *İlyada*'da konu edindiği tanrıların insan-üstü bir güce ve yeteneğe sahip olmaktan çok, neredeyse bir üstün-insan, yetkin insan olarak karşımıza çıkmalarıdır.[11] Antik Yunan düşünce dünyasına ilişkin olarak belirtilmesi gereken bir diğer önemli nitelik ise, mitolojide ve dinde, büyüye hemen hemen hiç yer verilmemiş olmasıdır.[12] Dolayısıyla; tanrıların ellerinde, insanların yazgılarını ve hatta kendi yaşamlarını belirleyen sonsuz bir güçten söz etmek imkânsızdır. Onlarda kendi aralarında, aynı insanlarda olduğu gibi, kıskançlık, yarış, sevme, zorlu bir yaşam mücadelesi veriyorlardı.[13] Böyle bir din anlayışı ise, insanın düşünme alanını mutlak bir biçimde etkileme gücünden uzaktı. Bu nedenle, tanrıların kökenine ilişkin bir sorgulama hiç de Antik Yunan dinine ters düşmemekteydi.[14] Bu kavrama ve anlama sınırsızlığını Thales'in Tanrı'yı su, Anaksimandros'un *sınırsız* ve Aristoteles'in mutlak *aktivite (energeia/entelecheia)* olarak tanımlanmasında açıkça görmekteyiz. Bu bakımdan, Hesiodos ve Homeros ile başlayan varlığın ve evrenin rasyonel bir temelde kavranımı, İlkçağ doğa düşünürleri ile birlikte devam etmiştir. Çok büyük bir felsefe ve bilim etkinliğinin yaşandığı bu dönemde dini nedenlerle yargılanma bir iki örnekle sınırlı kalmıştır. Hatta birçok araştırmacıya göre, Sokrates ve Anaksagoras'ın yargılanması dinsel nedenlerden çok Atinalıların barbar olarak gördükleri toplumlar tarafından yenilgiye uğratılmaları ile ilintilidir.[15] Çünkü ilgili tarihsel süreçte, Antik Yunan bilimi ve felsefesi neredeyse ilk baştaki gücünü kaybederek, hızla gerilemeye başlamıştı. Bu dönem artık *bilmek için bilme* arzusuyla bilime ve felsefeye yönelenlerin dönemi değil, felsefeyi para karşılığı metaya çevirenlerin, Sofistlerin dönemidir. Özne olarak insanın değerinin ölçülemezli-

---

[11] Homer. *Iliad*, (trans. by: E.V. Riev), Harmondsworth, 1950.
[12] Kirk, G.S. *The Nature of Greek Myths*, Harmonsworth, 1974.
[13] Guthrie, W.K.C. *In the Beginning*, Cornell, 1957.
[14] Hussey, E.*The Pre-Socratics*, London, 1972.
[15] Thomson, G. *Studies in Ancient Greek Society*, London, 1955.

ği ile öznelcilik arasındaki farkın kavranamaması birçok olumsuz sonuçlara zemin hazırlamıştır. Ancak bu döneme geçmeden önce Homeros'un Antik kavrayışı yansıtan düşüncelerine kısaca değinmek istiyorum.

Homeros'un eserlerinde dinsel törenlere hemen hemen rastlanılmaz. Bu ise, onun, halkın dinsel anlayışını kendine konu edinmesinden çok, tanrılar nezdinde aristokrat bir sınıfın dünya görüşünü dile getirdiği yolundaki iddialara son derece uygun düşer gibi görünmektedir. Çünkü Olympos tanrıları, insanlara birçok bakımdan yakın olmakla birlikte, onların bizzat varlık nedeni olmamalarından dolayı da onlara bir o derece uzaktır. Dolayısıyla, tanrılar, insanların kendilerine yönelebileceği mutlak bir varlık ve sevgi objesi durumunda değillerdir. Bir diğer dikkate değer nokta da, Olympos tanrılarının insan dışı bir forma sahip olmamalarıdır ki, bu da Antik Yunan dininde akla verilen önemi göstermesi bakımından büyük bir önem arz eder.[16] Ancak burada durarak, varlığın ve evrenin rasyonel kavranımını Antik Yunan'daki din anlayışına indirgemenin ne derece doğru olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir. Öyle ki, tanrıların insanlara karşı ilgisizlikleri, onların mutlak anlamda yönelinebilecek bir varlık olarak algılanmamaları, insanın bizzat kendisinden, kendi akıl ve yeteneklerinden başka hiçbir şeye güvenmemesi gerektiğini de telkin etmiş olabilir. Fakat bütün bu nedenler arasında, bana göre en önemli olanı, Antik Yunan düşüncesine egemen olan insanın yetkin olana ulaşma, bilme ve onu gerçekleştirme arzusudur. Bu anlayışı simgelemesi bakımından burada, ünlü filozof Demokritos'a ilişkin bir anekdotu aktarmak istiyorum. Demokritos bir gün arkadaşlarıyla birlikte bir yemek toplantısında beraberdir. O, kendisine sunulan salatalığın bal tadını ve kokusunu verdiğini söyler. Bunun üzerine arkadaşları ona dönerek, salatalığın daha önce bal kavanozunda saklandığını, dolayısıyla bal tadı ve kokusu verdiğini söyler. Demokritos'un bu açıklamaya ilişkin yanıtı şu olur: *"Bunun doğru olup olmadığını araştırmam gerekir."*[17] İnsanın kendini mükemmel insana göre tanımlaması ve her şeyin ölçüsünün insan olması gerektiği yolundaki kavranım

[16] Llyod, G.E. R. *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983.

[17] Sorabji, R. *Time, Creation and Continuum*, Duckworth, 1983,s. 150.

ve insanın yetkinliğini onun varlığı ve evreni rasyonel temelde kavrama arzusunda bulan anlayış belki de Antik Yunan'ın bütün insanlığa bıraktığı en değerli mirastır. Başka bir ifadeyle, Antik kavranım, insanın her şeyden önce sorgulayan bir varlık olması gerektiğinin altını çizmiştir. Evrenin ve insanın mitolojik kavranımından akılsal kavranımına geçişte en büyük rolü eleştirel akıl oynamıştır. Bir başka ifadeyle, hiçbir yanıtı sorgulamaksızın kabul etmeyen felsefi bir kavranım sayesindedir ki Antik Yunan'da bilim, bilginin dar ve sınırlayıcı kalıplarını aşarak, kendi kendini, kendi otonom varlık alanına taşıyabilmiştir. Ancak, göz önünde tutulması gereken bir diğer önemli nokta da, o dönemin politik yapılanımıdır. Bu konuya farklı nedenlerle daha sonra dönülecek olması nedeniyle burada bazı temel saptamalara kısaca değinilmekle yetinilecektir. Özellikle Mısır ve Mezopotamya'da var olan politik sistem yöneticilere devasa bir güç veriyordu ki, böyle bir sistemde bireyin politik yönetime katılması hiçbir biçimde söz konusu olmadığı gibi, onun döneminin hâkim olan sosyo-politik anlayışına herhangi bir eleştiri de bulunması da mümkün değildi. Buna karşın, Antik Yunan şehirlerinde ne merkezi bir yönetim ve ne de ilke ve kuralları kesin olan bir din vardı. Felsefenin doğuşundan kısa bir süre sonra yaşamış olan Ksenofanes'in şu sözleri yukarıda genel hatlarıyla tanımlanan Antik Yunan dünyasının özgür kavranımını yansıtması bakımından son derece önemlidir. O şöyle der: "Homeros'la Hesiod, ölümlüler (insanlar) arasında suç sayılan, utanılan bütün şeyleri tanrılara da yüklemişlerdir. Tanrılar hırsızlık ederler, yalan söylerler, eşlerini aldatırlar. Sonra, ölümlüler sanıyorlar ki tanrılar da kendileri gibi doğmuşlardır, kendileri gibi giyinirler, kendileri biçimindedirler. Nitekim Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu, Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, atların ve aslanların elleri olup da resim yapsalardı, atlar tanrılarını at gibi, aslanlar tanrılarını da aslan gibi çizeceklerdi. Oysa tanrılar ne aslan biçimindedirler ne zenci gibidirler, ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar."[18] İşte Antik Yunan'da bilginin yerini bilime, mitolojinin yerini felsefeye bırakmasının temelinde yatan esas neden bu eleştirel akıldır, bu

[18] Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, İstanbul, s. 23.

eleştirel kavrayıştır. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, Mısır ve Mezopotamya'da bilginin pratik faydanın sınırlarının dışına çıkamayıp, varlığı bütününde rasyonel bir temelde kavrayamama başarısızlığının temelinde de işte bu eleştirel kavranımın yokluğu yatmaktadır. Böyle bir kavrayış eksikliği çağımızda birçok toplum için geçerliliğini halen sürdürür görünürken, onun sözü edilen toplumlarda var olan önemli problemlerin temelinde bulunduğu da bir gerçektir. Dolayısıyla, Antik Yunan'da bilginin bilime dönüşmesini sağlayan en önemli neden, onu çevreleyen felsefi kavrammdır, eleştirel aklın sahip olduğu bağımsızlıktır. Daha açık bir ifadeyle, Antik Yunan bilimi de dâhil olmak üzere, modern Batı biliminin temelinde işte bu eleştirel akıl yatmaktadır. Bu ise, aslında bilimin felsefeden doğduğunu iddia etmektir. Eğer, Ortaçağ ve sonrası düşünülürse bu saptamanın sözü edilen dönemler içinde geçerli olduğu ortaya çıkacaktır. Özellikle Avrupa Ortaçağında daha çok Hıristiyanlığın dogmalarının temellendirilip savunulmasında araç olarak kullanılan felsefe, rasyonel söylemin kendisi, ancak ve ancak kendini bu sınırlanımdan kurtarmakla tekrardan kendi özüne, kendi evine dönebilmiştir. Ve ancak bu dönüşten sonradır ki, Avrupa bilimde ve politikada yeni bir yapılanımı gerçekleştirebilmiştir. Aynı Antik Yunan'da olduğu gibi, modern bilimde de bilim insanı ve düşünür olma bir ve aynı kişide yan yana gelmiş, iç içe geçmiştir. Örneğin, Leibniz ve Descartes'ın kendileri birer filozof oldukları kadar aynı zamanda matematikçilerdi de. Yine Ortaçağın son bulması ve modern bilim ile felsefenin gelişmesiyle beraber onu izleyen politik yapılanımdaki demokratik değişimler, Antik Yunan'da bilim, felsefe ve demokrasinin neredeyse eş zamanlı olarak ortaya çıkmasıyla da son derece çarpıcı bir paralellik göstermektedir. Öyle görünüyor ki, günümüzün çağdaş toplumlarında da durum aynıdır. Nerede felsefe, orada bilim, nerede her ikisi, orada demokrasi. Bütün bunlar neden Mısır ve Mezopotamya'da bilgiden bilime geçilemediğinin yanı sıra, neden politik alanda demokratik bir yapıya ve yönetime geçilemediğini daha anlaşılır kılar. Çünkü sözü edilen uygarlıklarda matematik, astronomi ve tıp pratik yararın belirlenimi doğrultusunda büyü ve din ile içsel bir bağıntıya sahip iken, Antik Yunan'da bilim, *bilmek için bilmek* arzusuyla ortaya çıkan *philosophia*'nın, felsefi söylemin yanında

ve onunla beraber iç içe olmuştur. Felsefi kavranının özünü oluşturan bilme istemi ve onun her türlü pratik ve politik yararı dışarıda bırakan eleştirel yaklaşımı sayesindedir ki, bilim de kendi otonom varlık alanına kavuşmuştur.[19] Bu ise, Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarında uzun yıllar boyunca oluşan bilgi birikiminin neden kökten bir sıçramayı gerçekleştiremediğine doğrudan bir yanıt oluşturur. Onlar kendi felsefi kavranımlarını yaratamamış olmalarından dolayı, bilim alanında da esaslı bir dönüşümü sağlayamamışlardır. Mısır ve Mezopotamya uygarlıklarının sahip olmadıkları bir diğer önemli şeyin ise demokrasi olduğu yolundaki görüşe şimdiye kadar dolaylı da olsa değinilmiş bulunuyor. Bu tarihsel kavranım çerçevesinde ve bu incelemenin sonunda, neden ancak ve ancak demokrasinin bilim ve felsefe ile mümkün olabileceği, neden felsefi ve bilimsel boyuttan yoksun olan bir demokrasinin içi boş bir demokrasi ve hatta çoğunluğun bir sayısal-siyasal tiranlığından ileri gidemeyeceğini ve hatta onun böyle bir yapılanım olarak nasıl bizzat kendi kendisini yok etmeye yöneleceği Aristotelesçi bir bakış açısından ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

III

Aristoteles *Metafizik* adlı yapıtının 980a 21-27 satırlarında şöyle der: "Bütün insanlar doğaları gereği, doğal olarak bilmek isterler." İşte bu önermenin kendisi Batı uygarlığının temelinde bulunan tek ana ilkeyi açık ve net olarak dile getirir. İnsan bilme arzusuna sahip olan bir varlıktır ve o, bu sahip olduğu doğal yeteneği sayesinde bilme gücüne de muktedirdir. Ancak; Aristoteles için bilme istemine potansiyel olarak sahip olmanın pek bir önemi yoktur. O, bu konudaki düşüncesini şu sözlerle ifade eder: *"Önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak yaşamak değil, bir ruha ya da akla sahip olarak aktif yaşamaktır."*[20] Aristoteles'e göre, bireyin bilen bir özne, bilen bir varlık olarak bilme arzusuna sahip olması onun özünü oluşturmaz. İnsanın

---

[19] Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge, 1988, Matthen, Mohan (ed). *Aristotle Today: Essays on Aristotle's Ideal of Science*, Edmonton,1987.

[20] Ross, W.D. *Aristotle's Fragmenta Selecta*, Oxford, 1995; Fragment 14.

varlığını salt fiziksel bir olgudan (*existence)* öze, (*essence)*, yani başka bir ifadeyle, gökteki meteor taşı olmaktan insan olmaya çeviren şey, onun kendi aklının, kendi varlığını aktiviteye/etkinliğe dönüştürmesidir. Ancak daha fazla ilerlemeden *çok* önemli başka bir noktanın altının çizilerek ifade edilmesi gerekiyor. *Metafizik*'in ilk önermesinde Aristoteles, insanın epistemolojik özgürlüğünü, onun doğal-bireysel varlığı üzerinde kurar. İnsanın kendisinden, kendi aklından başka sahip olduğu hiçbir şeyi yoktur. O hem epistemolojik bakımdan, yani hem bilen bir özne olarak ve hem de fiziksel bir birlik olarak bir bütünlüktür. Dolayısıyla, insanın epistemolojik özgürlüğü onun ontolojik bütünlüğü üzerinde yükselir. Ve insan, Aristoteles'te, bu her iki bakımdan da otonom bir varlıktır.[21]

Evreni ve insanı bütünüyle rasyonel bir temelde kavrama isteminin sonucu olarak, Aristoteles *Nikamakhos'a Etik*'in 1168 b 35 satırında insanın gerçek benliğini, özünü, akıl, yani *nous* ile özdeş kılar. *Philosophia*'nın *insanlık tarihinde bir ışık olarak parlaması* Aristoteles'in insanı bütünüyle akılsal-atomik bir bütünlük olarak tanımlamasıyla doruğa ulaşır.[22] İnsanı tanımlayan şey, insanı diğer varlıklardan, örneğin bir zürafadan ya da öküzden ayıran şey, onun akılsal bir varlık olarak bilme istemine ve bunu gerçekleştirme gücüne sahip olmasıdır; çünkü insanın kendisi diğer hayvanlarla birçok özelliği ortak olarak paylaşmanın yanı sıra, paylaşmadığı tek şey onun aklıdır.[23] Ancak Platoncu-Kantçı düşünce geleneğinin tersine, Aristoteles gerçeğe gitmeden öne sürülen her düşüncenin boşlukta kalacağını iddia eder.[24] İnsan için en iyi yaşamın, iyinin ne olduğunun sorgulandığı *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles üç ayrı insan kategorisinden söz eder. Birinci kategoride yer alan insan için

---

[21] *Metafiziks*: 1178a 9-63; *Nikomakhos'a Etik*: 1177 a 12-1178a-8; 1177a 12-18.

[22] *Nikomakhos'a Etik*: 1169 a2; 1177 a 13- 1178 a 7.

[23] Cooper, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, 1975; Keyt, D. "Intellectualism in Aristotle", içinde: *Essays in Ancient Greek Philosophy* (ed.by: J.P. Anton and A. Preus), pp: 364-387, Albany, 1983.

[24] Nagel, T. "Aristotle on *Eudaimonia*", *Essay on Aristotle's Ethics* (ed.by: A.Rorty), Berkeley and Los Angeles, 1980. Bu çalışma hâlihazırda Türkçeye çevrilmiş bulunmaktadır; Nagel, T. Aristoteles'in *Eudaimonia* Üzerine Düşünceleri (çev: H. Nur Erkızan), *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Sayı:4, s.137-145, 1998.

yaşam fiziksel hazların bir toplamıdır. O, her şeyden çok kendi bedenine ve onun isteklerine önem verir. Aristoteles böyle bir yaşam anlayışının daha çok kölelere ve hayvanlara uygun düştüğünü söyler. İkinci kategoride ise, kendini politik yaşam ile özdeş kılan insan yer alır. Aristoteles politik yaşamı bütünüyle iyi olmayan bir yaşam olarak nitelemez; ancak o, insan için en iyi olan bir yaşam da değildir. Bunun nedeni politik yaşamın özgür zamanı (*schole*) dışarıda bırakıyor olmasıdır. İkinci neden ise, politik yaşamın amacına ilişkindir. O, toplumsal şeref ve onay peşinden koşar. İşte bu nedenle *politikos*'un, yani devlet adamının varlığı ve anlamı diğerlerinin onayına bağlıdır. Üçüncü nedene gelince, politik yaşamın öznesi olan devlet adamı en iyi olasılıkla kendi vatandaşlarının mutluluğunu kurmak istese bile, bu onun amacını bir birey olarak hiçbir zaman kendisine içkin kılmaz. Aristoteles'e göre ise, amacı kendine içkin olmayan hiçbir şey özgür ve saygın olamaz. Üçüncü kategoride de Aristoteles kendi varlığını akıl ile gerçek benliğini akıl ile özdeş kılan insandan söz eder. Bu ise düşünürün, düşünen insanın kendisinden başkası değildir. Onun düşüncesinin konusunu sınırlayan hiçbir şey yoktur. Öyle ki, iyi bir devlet adamı en iyi olasılıkla devleti oluşturan bireylerin mutluluğunu sağlamak için en iyi ortamı yaratmaya çalışır. Oysa filozofun kendisi toplumu oluşturan bireyleri, yöneticileri ve yasa yapıcıları bütünsel olarak kavramaya yönelir; çünkü insan için en iyi olanın ne olduğunun araştırılması da düşünsel yaşamın öznesi olan düşünürün kendisine aittir; onun düşünme alanına girer. Bir başka ifadeyle, politik özne düşünen öznenin "kaygı alanı" içindedir.[25] Bu ise, hiç kuşkusuz düşünsel öznenin epistemolojik bakımdan mutlak özgürlüğünün ifadesinden başka bir şey değildir. Felsefe aralıksız, kesintisiz bir sorgulama aktivitesidir. Bu ise, eleştirel aklı kullanmayı da beraberinde getirir Küçük Antik Yunan şehirlerinde başlayan *philosophia*'nın, rasyonalitenin bu parlayan ışığının yakınında ve öncesinde muhteşem Yakın Doğu uygarlıkları vardı ve aralarındaki fark son derece çarpıcı ve birçok bakımdan korkunçtu.[26] Yüzyıllarca devam

[25] Erkızan, H.Nur. "Aristoteles'te Düşünsel ve Politik Yaşamın Kavranımı Üzerine", *Düşünen Siyaset*, Sayı:12, s. 145-154, 2000.

[26] Mulgan, R. "Aristotle and the Value of Political Participation", *Political Theory*, 18.195-215, 1990; Devereux, D.T. "Aristotle on the Essence of

eden bu devasa uygarlıklarda insan ne ontolojik ve ne de epistemolojik olarak kendi bağımsızlığını gerçekleştirebilmişti. Buna karşın, birçok bilim insanı ve araştırmacının hâlihazırda işaret ettiği gibi, Antik Yunan şehirlerinde insan bir birey olarak, otonom bir varlık olarak politik yönetime katılıyordu. Çalışmanın başlangıcında değinildiği gibi, bunun nedeni Yakın Doğu uygarlıklarında politik yönetimin ve yapılanımın tanrısal bir kabul üzerine yükselmiş olmasıydı. Dolayısıyla, toplumu oluşturan bireyler, tanrının temsilcisi olduğu öne sürülen politik yöneticinin uyguladığı politik sistemde kendi varlık nedenlerini buluyorlardı. Örneğin Mısır'da lider-yönetici, kozmik-tanrısal gücün karşı gelinemez bir otoritesi olarak algılanıyordu. Bu politik yapılanım çerçevesinde toplumsal ve politik olaylar iyi ile kötünün, ahlaklı ile ahlaksız olanın savaşımı olarak görülüyordu. Bir diğer çok önemli nokta da, toplumda var olan birlik ve düzenin bireylerin ortak kabulü ve karşılıklı sorumluluğunun sonucu olmaktan çok, kozmik-tanrısal yöneticinin iradesini temsil ediyor olmasıydı.[27] Oysa Hesiodos ve Homeros ile başlayan tanrısallığın politik ve rasyonel temelde kavranımı ilkçağ doğa düşünürleri ile bütün varlığın akılsal kavranımına dönüşerek, Aristoteles'te insanın ontolojik ve epistemolojik temelde özgürlüğünün inşa edilmesiyle doruk noktasına ulaşmış bulunmaktaydı. O, *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle der: "*İnsanların ülkeleri, şehirleri yönetmelerinden tanrıları da yönettiği sonucu çıkmaz.*"[28] Bu düşüncenin kendisi iki bakımdan çok büyük bir önem arz eder. I) Politik yönetici tanrının kavranımı konusunda hiçbir iddiada bulunmaz. II) Böyle bir varsayımdan hareketle o, benimsediği veya uyguladığı politik düzeni haklı çıkaramaz. Ve işte Aristoteles bu düşüncesiyle politik alandaki haklılığın dinsel kaynaklarını bütünüyle ortadan kaldırır.

Happiness", *Studies in Aristotle* (ed by: D.O'Meara), s. 247-269, Washington, 1981.

[27] Vernant, J.P. *The Origins of Greek Thought*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

[28] 1145 a 10-11; Huxley, G. " On Aristotle's Best State", *History of Political Thought*, 6.139-149, 1985.

IV

Dolayısıyla ne İ.Ö. 6 yüzyılda *philosophia*'nın doğuşu, ne bilginin bilime dönüşmesi ve ne de demokrasinin ilk defa Atina'da kurulması bir rastlantı ve de bir mucizedir. İşte bu bağlamda demokrasi; insanın kendini ve varlığı rasyonel kavrayışının politik alandaki somut ve doğal bir ifadesinden başka bir şey değildir. İ.Ö. 460 yılından itibaren bütün erkek vatandaşlar oy hakkına sahip olmanın yanı sıra, şehrin politik yönetiminde de görev almaya başladılar. Bunu, aristokrasinin son kalıntısı olan seçkinler meclisine tanınan özel haklarının kaldırılması izledi. Ancak bu dönem aynı zamanda devrimlerin, savaşların ve toplumsal ayaklanmaların meydana geldiği bir dönem de oldu. Bu ise politik alanda yeni bir sorunun ele alınmasını, düşünümünü zorunlu kıldı. Hatta demokrasiye yürekten bağlı olanlar ve onun kurulması için büyük bir savaşım verenler bile, demokrasinin de sayısal-siyasal çoğunluğun üstü örtülü bir tiranlığı haline gelebileceğini düşünmeye başladılar.[29] Bu problemin düşünümüne daha sonraki yıllarda şu soru da eklendi: Neden son derece uygun politik, ekonomik ve kültürel bir ortama karşın demokrasi bir anarşiye, bir sayısal-siyasal tiranlığa dönüşerek, kendi kendini bile yok etmenin koşullarını hazırladı? Temel nedenler arasında onun, nüfusun neredeyse yüzde ellisini oluşturan kadınları, köleleri ve yabancıları yönetimin dışında tutması gösterilebilir. Çünkü bu, Atina demokrasinin eşitlik ve özgürlük anlayışına aykırı olduğu gibi, aynı zamanda onun, *irrasyonel* yanına işaret etmesi bakımından da önemlidir.[30] Diğer bir etken de, *düşüncelerin yerini yığınların fikrine bırakması* olmuştur. Demokrasi *çıplak sayısallıkla* özdeş kılınmıştır. İşte bu olumsuz süreç 399 yılında Sokrates'in demokrasi adına ölüme mahkûm edilmesiyle *reductio ad absurdum* noktasına ulaşır. İ.Ö. 4. yüzyılda ise demokratik ideal iyice gerilemeye başlamıştır.[31] Antik Yunan'ın şairleri ve devlet adamları tara-

---

[29] Dover, K.G. *Greek Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1975.

[30] Finley, M.I. *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press, 1985.

[31] Whellwright, P. *Heracleitus, Princeton*, 1959; Untersteiner, M. *The Sophists*, Oxford, 1954.

fından hayal edilen ve yaratılan demokrasinin çökmesinin birçok nedeninin yanı sıra esas nedeni ne olabilirdi? Birçok sosyopolitik açıklamanın ötesinde, felsefi kavranımın kendisi demokrasinin çöküş nedeni konusunda bizi daha derin bir kavrayışa götürebilir mi? İşte insanın rasyonel temelde kavranımının politik alanda somut bir ifadesi demek olan demokrasi üzerine olan yönelim bundan sonra tartışılacak konu olacaktır. Ancak demokrasinin çöküşünün felsefi temelde sorgulanımına geçmeden önce Antik Yunan'ın bilim ve felsefe anlayışının en yetkin ifadesi olan Aristoteles'in şu düşüncelerini hatırlamak yerinde olacaktır. Ona göre, insanın doğası gereği bilme istemine sahip olduğu gerçeği, onun herhangi bir politik yararın söz konusu olmadığı durumlarda bile bilme eylemine yönelmesinde kendini açıkça gösterir. Örneğin, insan herhangi bir yarar beklemeden de görmekten büyük bir zevk duyar; çünkü görme insana, varlıkların sahip olduğu birçok güzelliği, farklılığı gösterir.[32] Ve Aristoteles'e göre gerçek anlamda yetkin ve güzel olan şey, hiçbir şeyin aracı ve amacı olamaz. Bir başka ifadeyle, başka şeylerin aracı olan hiçbir şey mutlak anlamda yetkin ve güzel olamaz. İşte felsefe bu bakımdan, herhangi bir pratik faydayı içermemesi bakımından, insanın en yetkin düşünsel aktivitesini ifade eder. Çünkü o, yani felsefe, varlığın rasyonel bir kavranımı, aklın eleştirel özgürlüğüdür. Böyle bir entellektüel aktivite ise zorunlu işlerin içerilmediği özgür zamanı gerektirir. Aristoteles bazı bilgi dallarının Mısır'da ortaya çıkmasını da buna, yani dinsel sınıfın düşünme etkinliğine ayıracak zamana sahip olmasında bulur.[33] Ancak sonuçta; zorunlu ihtiyaçların belirlenimi dışına çıkamayan bilgi, daha doğrusu *özgür- olmayan* bilgi ki ben onu *yararcı bilgi* ile aynı anlamda kullanıyorum, Aristotelesçi bir tanımlamayla, kölesel bir bilgidir. İşte Yakın Doğu uygarlıklarında bilim ve felsefenin ortaya çıkmamasının ve süreklilik göstermemesinin en önemli nedenlerinden birisi olarak sürekli karşımıza çıkan en önemli gerçek de budur. Ancak; şimdi, Antik Yunan'da demokrasinin çöküşüne ilişkin sorgulamaya dönelim.

İ.Ö. 6. yüzyılda insanın kendini ve evreni rasyonel temelde

---

[32] *Metafizik*: 98a 22- 98b 22; *Nikomakhos'a Etik*: 1177a 32-4;1097 a 15-30, 1097 b 6-21; 1177 b 26-1178a 8.

[33] *Metafizik*: 981 b 15-25

kavrama isteminin somut ve olağanüstü bir başarısı olarak ortaya çıkan felsefe, ne yazık ki, daha sonraları Sofistlerin korkunç saldırılarıyla karşı karşıya kaldı. Çünkü onlar, epistemolojik bağlamda mutlak göreliliği savunarak, bilgiye ulaşmanın, doğruya ulaşmanın mantıksal bakımdan olanaksız olduğunu öne sürdüler.[34] Sofistlere göre gerçek bilinemez, bilinse bile anlatılamaz.[35] Dolayısıyla, felsefe, onun doğuşunun nedeni durumunda olan doğruyu, gerçeği bilme arzusundan ve iddiasından vazgeçmelidir. Bu anlayış doğrultusunda hareket eden Sofistler, felsefeyi diğer insanlara para karşılığı öğretilebilecek bir şey, politik yaşamda yararlı olan bir araç haline dönüştürdüler. Sofist aslında gerçek bir demagogdur; onun esas amacı gerçeği aramak, bulmak değildir. Tam tersine o, gösterişli sözler, safsata ve mantık hileleriyle diğerlerinin düşüncelerini etkilemeye çalışır. Dolayısıyla, geçmişte olduğu gibi, günümüzde de post-sofistlerin esas amacı gücün öznesi durumunda bulunan *politikos*'un yığınları etkilemesine yardımcı olmaktır. Bu nedenledir ki, tarihsel süreçte çoğu kez filozoflar ile politikacılar arasında kurulamayan bağ; politikacı ve Sofist arasında her zaman sıkı olmuştur.[36] Çünkü onlar, tarihsel olarak, Aristoteles'in insan sınıflamasında birinci kategoriye koyduğu yığınları en kolay bir biçimde etkileyerek, demokrasinin, politikacılarının elinde sayısal-siyasal bir tiranlığa dönüşmesini sağlamışlardır. Öyle ki, o dönemde, Sofistlerin bilgi satımından büyük paralar kazandığı söylenir. Örneğin, insanın her şeyin ölçüsü olduğunu öne süren ünlü Sofist Protagoras, önceleri yaşamını hamallıkla kazanırken, bir gün yüklediği odunları diziş ve bağlayışındaki ustalığıyla Demokritos'un ilgisini çeker. Protagoras'ı yanına alan Demokritos, onun eğitimini de üzerine alır. Ancak Protagoras sonunda hocası gibi atomcu olmaz; ama zenginlere, politikacılara verdiği *felsefe* dersleriyle kısa sürede Atina'nın en zengin adamı olmayı başarır. Öyle görülüyor ki, felsefe hiçbir

---

[34] Kerferd, G. *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981; Vlastos, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

[35] Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, Bursa, 1998. Özellikle II. Bölüm.

[36] Denkel, Arda. *Düşünceler ve Gerekçeler: Felsefe Yazıları (editör:* Ahmet Haluk Atalay) Göçebe Yayınları, 1997. Özellikle s. 125-133.

dönemde bu dönemde olduğu kadar para kazandırmamıştır.[37]

Ancak sofistlerin epistemolojik kavranımlarının temelinde yer alan görelilik anlayışının pratik yarar ile bağıntılanmasının sonuçları hem bilim, hem felsefe ve hem de demokrasi açısından korkunç olmuştur.[38] Sofistlerin yararcı bilgi anlayışı, bilimin olanaklarını ortadan kaldırarak varlığın rasyonel kavranımını imkânsız kılmıştır. Sosyal varlık alanının temeline *insanın her şeyin ölçüsü* olduğu önermesinin yerleştirilmesi etik alanda mutlak bir anarşizme yol açmıştır. Bir başka ifadeyle, Sofistlerle birlikte hem varlık ve hem de insan *logos*'un, yani aklın dışına atılmıştır. Böylesi bir ortamda ise, demokrasinin rasyonel temellerinden söz etmek imkânsızdır; çünkü demokrasinin *logosu*, devleti oluşturan bireyleri akla sahip bir varlık olarak görmeyi gerektirir. Yani demokrasi; her bireyin ontolojik ve epistemolojik bakımdan bağımsız olduğunu varsayar, varsaymak zorundadır. Ancak, doğrunun objektif ölçütlerinin ortadan kalktığı ve aklın herkes için ortak bir referans olma niteliğini yitirdiği bir yerde demokrasinin işlevini yitirerek, bizzat kendini ortadan kaldıracak koşulları yaratması kaçınılmazdır. Çünkü demokrasi her bireyin atomsal düzeyde rasyonel bir birlik, bir bütünlük olduğu üzerinde yükselir.[39] Böyle bir bütünlüğü kaybetmiş olan bireylerin veya böyle bir bütünlüğe ulaşamamış olan bireylerin oluşturduğu toplumun kendisi Post-sofist demagogların ve politikacıların birer edilgen objesinden başka bir şey olamazlar. Daha açık bir ifadeyle, bireylerin rasyonel bir özne olarak yerini almadığı bir demokrasi aslında sayısal-siyasal bir tiranlıktan, kimi zamanda kişi veya kişilerin kendi iktidarlarını meşrulaştırmanın dolaylı bir aracı olmaktan öte gidemez. Böyle bir demokrasi ise fay hattı üzerine kurulu bir demokrasidir; daha doğrusu böyle bir demokrasi "deprem demokrasisi" olmaya yazgılıdır ki, ne zaman, nerede ve hangi

---

[37] A.g.y. s. 130-131

[38] Renault, M. *The Last of the Wine*, London, 1956; Onians, R.B., *The Origins of European Thought*, Cambridge, 1951; Cornford, F.M. *From Religion to Philosophy*, New York, 1957; Strauss, L. *Natural Right and History*, Chicago, 1953.

[39] Ure, P.N. *The Origins of Tyranny*, Cambridge, 1922; Speiser, E.A. "The Ancient Near East and Modern Philosophies of History", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96,6, 583-588, 1951.

şiddette sarsılacağı belli olmaz. Dolayısıyla, özellikle günümüzün Post-modernistlerinin, aslında birer Post-sofist olduklarını bilerek, onların bilim, felsefe ve demokrasi üzerine olan söylemlerini iyi düşünmek gerekmektedir.

II. BÖLÜM:

AKIL, BİLGİ VE CİNSİYET



6.
Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsanın Bir Değer Varlığı Olarak Kavranımı

Günümüz insanı hem doğadan ve hem de kendinden oldukça uzaklaşmış, kopmuş görünmektedir Onun bu doğadan ve kendi kendinden uzaklaşmasının ve kopmasının tarihi çok eski zamanlara geri götürülebilse de yine de bu konudaki esas kopmanın modern öznenin ortaya çıkış tarihine denk geldiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü eski Grekçede öznenin karşılığı olan terim *hypokaimenon/ousia* bütün her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği şey, yani bütün özellik ya da niteliklerin kendine yüklendiği şeydir. Başka bir ifadeyle o, bir özellik ya da niteliğin kendisinden dolayı var olduğu şey, yani özellik ya da niteliğin asıl taşıyıcısı, dayanağı olan şey her ne ise o olandır. Öznenin Latincedeki karşılığı olan *subjectum* terimi ise çok az bir değişiklikle hemen hemen bütün Batı dillerinde varlığını koruya gelmiş bulunmaktadır (*ing. Subject, Fr. Sujet; Alm. Subjekt*). İlkçağ felsefesinde *hypokaimenon* düşünceden bağımsız olarak var olan şey anlamına geliyordu. Bu bakımdan özne, aslında bir tözü tanımlıyor gibiydi. Dolayısıyla bir ağaç, bir insan, niteliklerin taşıyıcısı olması bakımından tözsel bir özne olarak algılanıyordu. Daha açık bir ifadeyle, öznenin kendisi aslında gerçek anlamda bir töz idi. Ancak modern felsefenin ortaya çıkışı ile birlikte varlık, özne ve nesne ayırımı temelinde ikiye bölündü. Kendini nesnenin karşısında konumlayan bu modern özne, artık kendini varlıkla birlikte görmüyordu; çünkü

onun için varlık bir nesne idi ve böyle olması bakımından da varlık kendisinin tam anlamda karşıtını temsil ediyordu. Yani varlık, modern öznenin en büyük kâbusuydu. Ayrıca modern özne, Antik özneden farklı olarak kendi akılsallığını da doğa dışına taşıdı. O böyle bir özne olarak doğayı güzel ve kendinde bir birliğe sahip olan *kosmos* olarak görmek yerine, bizzat onu nesneleştirerek araç durumuna indirgedi. İnsan ve Doğa bundan böyle artık birbirine karşıt iki yabancı ve hatta düşman oldu. Modern özne kendi rasyonalitesini o kadar doğa-dışı saydı ki, sonunda bizzat kendisinin de duygulara sahip olduğunu görmezlikten gelerek onun inkârına bile yöneldi. Böyle bir akılsallığa kendi kendini tutuklu kılan modern özne, duyguların değersizliğine de çoktan kendi kendini ikna etmişti. Modernitenin bir devamı olan Post-modern söylem ise, insanın bir töz, bir özne olmasını söylemsel bir kurmaca, bir aldatmaca olarak görür. Yani aslında o ne bir tözdür ve ne de herhangi bir anlam ve değerin taşıyıcısı olmak bakımından bir "tözsel-öznelliğe" sahiptir. Dolayısıyla, kendisinin bir kurgu olduğu iddia edilen öznenin ne özü, ne tözü ve ne de varlığı söz konusudur. Neredeyse o bir avuç toprak, tanınmaz hale gelmiş bir külçe yığındır. İşte çağdaş Aristotelesçi anlayış, insanın bu tür kavranımına karşıt bir söylemi ifade eder. Bu yaklaşıma göre, bir töz olarak insanın anlamı ve değeri kendi doğasına içkindir ve ancak o doğadan hareketle insan için değerli olanın ne olduğu söylenebilir. Çünkü değer ya da değerler boşlukta gerçekleşmez; özellikle de değeri taşıyan, gerçekleştiren insandan bağımsız olarak hiç gerçekleşemez. Ve böyle bir kavranım temelinde yaratılan özne anlayışı-ki onu ontik özne olarak da nitelendirebiliriz modern özne anlayışı ile taban tabana karşıttır.- Başka bir biçimde söylemek gerekirse, değerin merkezinde, tözsel bir varlığa sahip olan ontik özne vardır. O nedenle, değer ya da değerler aslında insan üzerine yapılan bir soruşturmadır. Yani, değer sorunu özünde değerin ontik öznesi olan insanın ne olduğu, insan için iyi olanın ne olduğu ile doğrudan bağıntılıdır. İşte çağdaş Aristotelesçi filozoflar birçok konuda farklı yaklaşımlara sahip olmakla birlikte ortak olarak paylaştıkları düşünce, değer sorununun "insan için iyi olan nedir?" sorusundan bağımsız olarak ele alınamayacağıdır. Bu ise, insanın doğasının ne olduğuna ilişkin tartışmayı zorunlu olarak gerektirir. Bu yaklaşıma

göre, insanın neyi yapması ya da yapmaması gerektiğini tartışmak anlamsızdır; çünkü bu, insanın doğasının ne olduğunu anlama ve bilme çabasında bize bir yardımda bulunmaz. Varlıkta olmayan şeyi kimse tartışamaz, değerlendiremez. Daha doğrusu, *varlıkta olmayanı kimse varlığa veremez.* Bu bakımdan çağdaş Aristotelesçi değer kuramları öncelikle insanı her türlü aşkıncı (*transcendentalist)* ve evrenselci*(universalist*) söylemin alanından çekip alarak onu bir doğa varlığı olarak anlamayı ve bilmeyi arzular. Bu nedenle; değer ve en iyi yaşam üzerine olan soruşturma insana ilişkin bazı temel gözlemlerle başlamak durumundadır. İnsan doğar, büyür ve ölür. O, bu bakımdan varlıktaki ve varlığındaki hareketin belirlenimi altındadır. Ayrıca, insan yaşamı süresince dostluklar kurar, geleceğe ilişkin planlar yapar, çocuklarını yetiştirir, felsefe ile uğraşır, dil öğrenir v.b. İnsan bütün bunları gerçekleştirirken aynı zamanda sevgiyi, üzüntüyü, pişmanlığı, nefreti, acıyı ve mutluluğu da yaşar; çünkü insan *inter alia*, yani doğası gereği bütün bu şeylerle ilgilidir. Yukarıda insana ilişkin söylenen şeyler dün olduğu kadar bugün de bizi, hatta belki de daha fazla, ilgilendirmeye, kaygılandırmaya ve şaşırtmaya devam etmektedir; çünkü onların hepsi insan yaşamının birbirinden koparılamayan bileşenleridir. Ve Antik Yunanda yaşama ve iyi yaşama ilişkin soruşturma felsefenin merkezinde idi. Ancak özellikle 20. Yüzyıl filozofları insan için iyi olan yaşamın ne olduğu sorusundan uzak durdular. Ve ne yazık ki; bir gerçeklik olarak bugün insanlığın içinde bulunduğu esef ve kaygı verici durum iyi yaşamın ne olduğu sorusunu bir kez daha felsefenin merkezine taşımış bulunmaktadır. Günümüzün önde gelen çağdaş Aristotelesçi filozoflarından olan M.C. Nussbaum, R. Kraut, Michael W. Wedin, A. Oksenberg Rorty ve A.J. Walsh modernist-epistemist özne anlayışının kendisiyle birlikte yok etmeye başladığı insan ve doğa anlayışını sorgulayarak insanın değerinin ve anlamının ancak ve ancak onun kendi doğasına uygun olarak yeniden kavranılması ile olanaklı olabileceğini belirtirler.[1] Dolayısıyla,

---

[1] Çağdaş Aristotelesçi filozofların en önde gelenlerinden biri hiç kuşkusuz M.Craven Nussbaum'dur. Onun özellikle Aristotelesçi temelde geliştirdiği sosyal demokrasi kuramı konu ile ilgili tartışmalara derin boyutlar kazandırmıştır. Ayrıca o, çağdaş Aristotelesçi feminizmin en önemli temsilcilerinden biri olarak da karşımıza çıkmaktadır. Konu ile

çağdaş Aristotelesçi değer kuramı esas olarak "insan için iyi olan nedir?" sorusundan hareket eder. Bu açıdan bakıldığında, görmeyi ya da sağlığı olanaklı kılan şeyler her ne kadar objektif ise, iyi yaşamı oluşturan şeyler de o kadar objektiftir. O nedenle; çağdaş Aristotelesçi değer kuramı realist ya da natüralist olarak nitelenebilir. Buna göre değer, ontik özneye, yani insana içkindir. İnsan doğası gereği doğal olarak bu değerleri yaratma, gerçekleştirme olanağına sahiptir. Ve aslında değerin kendisi de bu yaratma, gerçekleştirme sürecinde ortaya çıkar. Aristoteles'in son derece güzel bir biçimde *Protreptikos'ta* dile getirdiği gibi, *önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak yaşamak değil, önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak etkin yaşamaktır.* Çünkü insan değere bir olanak olarak sahiptir; onun gerçekleştirilmesi ise ancak ve ancak insanın kendi kendini etkin bir özne olarak yaratmasıyla olanaklıdır.[2] İnsan kendini yaratırken değeri de yaratır.

---

ilgili çalışmalarından bazıları:

Nussbaum, M.C. "Aristoteles, Feminizm Ve İşlev İçin Gerekenler" (Çev: H.Nur Erkızan) *Felsefelogos*, Sayı:10 (175-185) 2000.

-"Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20.202-246; 1992.

Richard Kraut ve A.J.Walsh ve A.Oksenberg Rorty ise esas olarak Aristoteles'in *Etik*'inden hareketle iyi yaşamı oluşturan ögelerin neler olduğunu ele alıp tartışarak özellikle de politik yaşamın anlamını ve değerini sorgulamaya yönelmektedirler. M.W Wedin ise Platoncu- evrenselci anlayışın metafizik temellerini sorgulayarak bir bakıma nominalist-realist bakış açısından yeni bir insan felsefesini kurmaya yönelmektedir. Yukarıda adı anılan filozofların çalışmalarından bazıları:

I. Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

II. Oksenberg Rorty, A. "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*"(ed. by: A.Oksenberg Rorty), University of California Press,

III. Walsh, A.J. *A Neo- Aristotelian Theory of Social Justice*, Ashgate Publishing Limited, England- USA,1997.

Wedin, M.V. *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven and London,1988.

[2] Düring, Ingemar; *Aristotle's Protrepticus*, Göteburg,1961. B78- B 87

İnsanın Doğası Üzerine

1097 b- 25'te Aristoteles doğada her şeyin bir işlevi olduğundan hareketle insanın da bir işlevi olması gerektiğini belirtir. Bu yönelim ışığında o, insanın sahip olduğu yeteneklerin bir analizine girişir. Nussbaum'a göre, bu yönelimin kendisi herhangi bir teolojik ve aşkın- teleolojik yaklaşımı içermez; çünkü Aristoteles hiçbir biçimde insan neden, niçin vardır? sorusunu sormaz; fakat fenomenlerden hareketle insanın ne olduğuna ilişkin soruya yanıt arar.[3] Çok açıktır ki, Aristoteles insanı, insanın gerçek benliği olarak gördüğü akıl ile tanımlar. İnsan bir karnabaharla, bir zürafayla bazı bakımlardan ortak özelliklere sahip olabilir; ama insanı, diğer bütün varlıklardan ayıran onun akıl sahibi bir varlık olmasıdır; çünkü insan ancak onun sayesinde bir varlık, etkin bir özne olma olanağına sahiptir ve olsa olsa tanrısal olan da budur. Eğer insanın özsel doğasını oluşturan, gerçek benliğini oluşturan akıl ise, akılsal bir yaşamın yaratılması da insanın gerçek ereğini (*telos*) teşkil eder. Ve böyle bir yaşam da doğal olarak en değerli yaşamdır. Aristoteles'in *Metafizik*'in ilk satırında insanı, doğası gereği, doğal olarak bilmeyi arzulayan bir varlık olarak tanımlaması bilgi ile değer arasında içsel bağıntıyı gösteren en önemli ifadelerden biridir. Ancak bilen bir varlık olarak insanın ereği (*telos*) nedir? Çünkü içerikten bağımsız bir insan ereğinin değeri ve anlamı boşlukta kalır. İnsan ilgileri olan bir varlıktır. Bu bağlamda, insan için değerli ve iyi olan aktiviteler vardır. Bunların başında ise kendi kendine yeterlilik (*self-sufficiency, autarkeia*), dostluk, sevgi ve bilmek için bilme arzusu gelir. Bütün bunlar ontik özneye ilişkin özsel değere sahip olan ilgi ve değerleri tanımlarlar. Ancak onlar, yani kendi kendine yeterlilik, dostluk, sevgi ve bilme arzusu insanın kendini etkin bir özne olarak kurmasıyla olanaklıdır. Değerin kendisi de zaten potansiyel olma durumundan etkinlik alanına geçmede ortaya çıkar. Bu noktada bütün çağdaş Aristotelesçi değer kuramlarının temelinde yer alan *energeia* ve *kinesis* arasında yapılan derin ayırımın gözetilmesi gerekir. Çünkü eğer değerli olma bir durum ise, buna hem bitkiler ve hem de hayvanlar sahip olabilir. Yok, eğer değer bir ha-

---

[3] Nussbaum, M.Craven."Aristoteles'te İnsanın İşlevi" (Çev: H.N.Erkızan) *Felsefelogos*, Sayı:9 (163-169), 2000.

rekete sahip olmak ise yine buna doğada bulunan hemen her varlığın sahip olduğu söylenebilir; ama eğer değer ontik öznenin etkinliğinde, yani *kinesis* karşıtı olan aktivitesinde gerçekleşiyorsa, o zaman değer bir durumu ifade etmez; çünkü o bir durum değildir. Öyleyse; ontik bir özne olarak insanın değeri özne bilincine sahip olmada ve kendi doğasına uygun bir yaşamı gerçekleştirmede aranmalıdır.[4] Ancak, burada çoğu zaman gözden uzak tutulan ama insanın kendini gerçekleştirmesinde temel bir öneme sahip olan doğal-zorunlu gereksinimlerin önemi üzerinde kısaca durmak istiyorum.

Doğal-zorunlu gereksinimler insanın kendi varlığını sürdürmesi ile ilgilidir. Bu bağlamda; insan kendinde buluşan iki ilkenin, yani zorunlu ve olumsal olanın egemenliğini duyumsar; çünkü doğal-zorunlu gereksinim insanı hem sürece ve hem de araçsal değerlere zorunlu kılar. Oysa insan için en yüksek iyi ve değerli olan ne süreçte ve ne de araçsal olanda bulunur; çünkü insan kendi kendini ancak ve ancak başka hiçbir şeyin ereği ya da aracı olmayan mutluluk (*eudaimonia)* alanında yaratır ki; bu alan zaten ontik öznenin kendini en yetkin bir biçimde duyumsadığı alandır. *Eudaimonia* insanın kendi kendini aracısız etkinlikler düzleminde kurmasıdır; çünkü en değerli olan, hiçbir şeyin aracı olmayandır. Örneğin, yemek yeme insanın iyi bir yaşam sürmesi bakımından araçsal bir değere sahiptir; ama onun erek durumuna geçmesi insan sağlığı açısından yıkıcı bir etki gösterir ve o, bu nedenle kendinde ve kendisi için bir değer olamaz.

Ben burada ayrıca insanın toplumsal alan dışında da kendi-

---

[4] Son yüzyıl içinde Aristoteles üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu *energeia/entelecheia ve kinesis* ayrımı üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. Bunun nedeni ise; bu her iki terimin Aristoteles'in felsefesinde merkezi bir role sahip olmasıdır. Özellikle insan felsefesi üzerine tartışmaların *energeia/entelecheia kinesis* arasındaki ayrıma bağlı olarak biçimlendiği hatırlanacak olursa adı anılan terimlerin anlamlarının açık kılınmasının ve anlaşılmasının önemi kendiliğinden ortaya çıkar. *Energeia/ entelecheia ve kinesis* arasındaki ayırıma ilişkin olarak:
I. Erkızan, H.Nur. "Aristoteles'te *Energeia ve Entelecheia* Kavramları Üzerine Bir İnceleme", *Felsefelogos*, Sayı:7 (199-209), 1999.
II. "Aristoteles'te *Energeia ve Kinesis* Ayrımı Üzerine", *Felsefelogos*, Sayı: 8 (149-155) 1999. Konu ile ilgili alanda yapılan diğer çalışmalara ilişkin referanslar yukarıdaki çalışmalarda içerilmiştir.

ni, kendisi için iyi olanı gerçekleştirebileceğini ilke olarak inkâr etmiyorum; ama özellikle Nussbaum, Kraut ve Rorty'de önemli bir ağırlığa sahip olan düşünce Aristoteles'in de belirttiği gibi, insanın bir *zoon politikon* olmasıdır. Bu filozoflara göre, insan ancak ve ancak bir toplum içinde iyi bir yaşamı gerçekleştirebilir.[5] Aristoteles'in *Politika*'sında ve *Etik*'inde son derece açık bir biçimde dile getirilen bu düşünce hem Hegel ve hem Marx ve hem de Hegelci okula mensup diğerleri tarafından da açıkça paylaşılır. Bu yaklaşımın karşısında ise Stoacı anlayış yer alır. Stoacıların *autarkeia*, yani kendi kendine yeterlilik kavramı insan doğasının sosyal yanını dışarıda bırakır. Bir başka ifadeyle, insan Stoacı ideal gereği ancak kendi doğal varlığını aşarak ve yok sayarak kendi anlam ve değerini kurabilir. Bu insanın ayağının altındaki merdiveni çekmesine benzetilebilir. Ontik bir varlık olarak insanın kendi doğasını yoksaması acaba mümkün müdür? Çünkü ideal stoacı insan, kendi arzu ve isteği dışında hiçbir şeyi istemez. Öyle ki; *autarkeia* mutluluğun tek kurucu öğesidir ve o, böyle olması bakımından da insanın gerçekleştirebileceği en yüksek değerdir, erektir. *Autarkes,* doğal dünyanın bütün iyilik ve güzelliklerine yüz çevirir. O, kendini hem doğaya bağlayan şeylerden ve hem de insana bağlayan şeylerden uzak durur. Buna göre; zenginlik, başarı, güzellik, dostluk ve hatta sevgi bile insanı köleleştirir. Stoacı kendi kendine yeterlilik kavramı ile Aristotelesçi kendi kendine yeterlilik kavramı birbiri ile taban tabana zıttır.[6] İlkinde yeterli olma, istemi dışarıda bırakırken, ikincisinde isteme ve gerçekleştirme kendi kendine yeterli olmanın olmazsa olmaz koşuludur. Çünkü Aristotelesçi yaklaşıma göre, insan kendi doğasını, kendisi için iyi olanı, daha doğrusu, kendi değerini ancak ve ancak toplum içinde ve diğer bireylerle olan ilişkilerinde yaratabilir. Örneğin çağdaş Aristotelesçi değer kuramının önde gelen temsilcilerinden biri olan Walsh'a göre, insanın kendi kendini ancak ve ancak sosyal ortam aracılığı ile gerçekleştirilebileceğine ilişkin en açık kanıt özne olma bilincine eşlik eden özsaygıda (*self-respect*) kendini gösterir. *Toplum, özne olma bilincinin sosyo-ontik koşuludur*. Kendine saygı, kimlik ve kendini değerlendir-

---

[5] *Supra not*: 1.

[6] *Supra not*: I; III. s. 86.

me bir toplum içinde yaşamayı ve başkalarını gerekli kılar. Eğer kendine saygı, belli bir kimliğe, belli bir ahlak anlayışına sahip olma bir değer ise, bu değer başkaları olmadan varlık kazanamaz. Bu açıdan bakıldığında stoacı idealin insan doğasına özgü olan her şeyi dışarıda bıraktığı söylenebilir. Hiç kuşkusuz *mutlak özgürlük* her türlü bağımlılığı dışarıda bırakır. Bu anlamda hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ve o nedenle de hiçbir isteme sahip olmayan Aristoteles'in tanrısına mutlak anlamda özgür diyebiliriz; ama asla bu insan için geçerli olamaz; çünkü sosyal yaşam bizi uzlaşmaya ve işbirliğine zorlar. İnsanın Stoacı anlamda özgür olması için her şeyden vazgeçmesi gerekir.[7]

Araçsal Değer Olması Bakımından Doğal Gereksinimlerin Önemi

Oysa Aristotelesçi insan anlayışında doğal gereksinimler insanın kendi varlığını sürdürmesi için olmazsa olmaz şeylerdir. Bunlar; yiyecek, barınma, sağlığı geliştiren ve koruyan sosyal yapılanma v.b. Yani daha açık bir ifadeyle, insanın fiziksel varlığını sürdürebilmesi için gereken her şey. Doğal gereksinimlerin sağlanması, insanı *kinesis*'in egemen olduğu yaşam alanından kurtarıp aktivite/etkinlik alanına izin vermesi bakımından elzemdir. Onlar, insanı kendisi hiçbir kendinde değere sahip olmayan ve özünde yıkıcı bir doğaya sahip olan hareketten, yani *kinesis*'ten kurtarmasının aracıdır. Hiçbir insan doğal gereksinimlerini sağlamadan aktivite alanına geçemez. Çağımızın son derece etkili ve önemli filozoflarından olan A. Kosman'a göre, insanın salt doğal gereksinimlerinden dolayı kinetik alanda kalması, yani hep süreçleri yaşaması onu köle kılar, köleleştirir.[8] Zaten kölelikte bundan, Aristoteles'in de belirttiği gibi, başka bir şey değildir. Çünkü yaşamı hep doğal gereksinimlerini karşılama mücadelesinden oluşan bir insanın ne futbol oynayacak gücü ve ne de oturup saatlerce düşünsel etkinlikte bulunma olanağı vardır. Doğal gereksinimlerin karşılanması

---

7 Long, A.A. *Helenistic Philosophy*, London,1974.
Sandbach, F.H. *The Stoics*, London, 1975.

8 Kosman, L.A. "Substance, Being and *Energeia*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*,(121-149) 1984.

insanın kendine özgü doğasını gerçekleştirmesinin temel koşuludur ve o bu bakımdan son derece önemli bir araçsal değer arz eder. Aristoteles'inde belirttiği gibi, biz önce yaşamda kalmayı deneriz; daha sonra yaşama kendi ilgilerimizi katarız; çünkü insan içgüdülerinin toplamı değildir. Ve gerçekte insan ancak sahip olduğu akıl sayesinde içgüdülerin belirlediği bir varlık olmanın üstüne çıkabilir. Sonra, doğal gereksinimlerin yerine getirilmesi için insanın etkin bir özne olması zorunlu değildir; örneğin; bebeğin doğal gereksinmeleri herhangi bir yetişkin tarafından sağlanabilir. Aynı gün ışığının insan için gerekli olmakla birlikte insanın kontrolü dışında olması gibi.

Aktivite/Etkinlik, Yaşam ve Mutluluk

Çağdaş Aristotelesçi filozofların en fazla üzerinde durdukları noktalardan biri de günümüzde yaşayan insanın araçsal alanda kalan kinetik süreç ile erek arasında yapamadığı ayırım nedeniyle içine düşmüş olduğu trajik durumdur. İnsan giderek kendi kendini edilgenliğe, neredeyse edilgen bir nesne konumuna indirgemiştir. Eğlendirilen, dinlendirilen, bilgilendirilen bir nesne-özneye. Oysa kinetik süreç insanı yok eder; çünkü o mekaniktir; çünkü o ereksizdir. Kinetik durumda insan ilgili olduğu şey her ne ise kendi ilgi ve yeteneğini o şeye katamaz. Mekanik işlerin insanı tüketici bir etkiye sahip olması bizzat insanın yaptığı işe kendi ilgi, çaba ve yeteneğini katamamasından kaynaklanır. Üzüntülü, sevinçli, mutlu olma durumu bir ressamın, bir filozofun düşüncesine ve eylemine doğrudan yön verir; oysa mekanik bir işi sürdüren işçinin işi ancak ve ancak bir düğme ile sonlanabilir. Dolayısıyla, kinetik bir doğaya sahip işler, insanın kendi kendisine bir erek olarak seçemeyeceği işler olmasının yanı sıra insanın doğasına da karşıttır. Hiç kuşkusuz yaşamın kinetik yönü inkâr edilemez; ama esas trajik olan yaşamın ereğinin kinetik olan ile özdeş kılınmasıdır. Yani, araçların amaç haline gelmesi.[9] Ancak eğer; değer üzerine olan soruşturma insan için iyi olandan bağımsız olarak ele alınırsa varılacak doğal sonuçlardan biri de insanın süreçlerde tutuklu

[9] Ollman, B. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

kalması olur. Bu bir başka noktaya daha değinmeyi gerekli kılar. Eğer, insan kendini kinetik alandan aktivite alanına taşıyamıyorsa ontik özne olma niteliğini de yitirir; o, bu durumda, salt bir sayıdır; sayılar arasında bir sayıdır. Hatta böyle bir özneyi sayısal ya da niceliksel bir özne olarak da tanımlamak mümkündür. Oysa sayısal bir öğe/özne olmak ile ontik özne olmak arasındaki en önemli farkta kendini burada gösterir. Çünkü ontik özne, bizzat kendi kendini bir erek, parçalanamaz bir bütünlük olarak görür. Oysa kinetik ya da sayısal özne olarak var olan insan, bir araç olma durumunda kalır. *Onun varlığı bir durumdur yalnızca.* Bu bakış açısının kendisi politik alan ilgili çok önemli sonuçları taşır. Demokratik bir toplumun öznesi olan insan sayısal bir öğe olamaz; çünkü o, demokratik süreçte bir araç değildir. O, etkin bir özne olarak ereklerin oluşturulmasına ve gerçekleştirilmesine katkıda bulunur; yani o, hem düşünür ve hem de eyler. Oysa günümüzde birçok toplumda olduğu gibi, sayısal özne demokratik sürecin yalnızca sayısal bakımdan "önemli" bir aracıdır. Daha doğrusu, demokrasiler sayısal öznelere dayandırılmış görünmektedir ki, bu durumun yol açtığı derin çözümsüzlükler kimi zaman dolaylı yoldan kimi zaman da doğrudan bizzat demokrasiyi tehdit etmektedir. Ancak hiç kuşkusuz bu başka bir tartışmanın konusunu teşkil eder. Esas konuya gelince; değer, ontik öznenin kendini etkin bir varlık olarak kurmasıyla olanaklıdır. Böylece tanımlanmış ontik özne, doğallığının ve doğasının dışına çıkarak kendi anlam ve değerini yaratmaya yönelmez. Tam tersine, o bir doğa varlığı olarak kendi doğasını gerçekleştirmek ister. İnsanlar bir olanak olarak kendi kendilerini yaratmak için gerekli donanıma sahiptir. Zaten insandan da kendinde bulunmayan bir şeyi var etmesi, yaratması beklenemez. Değer, insanın aktivite alanına geçmesinde kendini gösterir. Kendini etkin olarak kuran özne ise, öz-düşünüme sahip olandır. Böyle bir özne *inter alia* kendi kendine özsaygı (*self-respect*) ve kendi kendini değerlendirme (*self-esteem*) ile ilgilidir. Bu ise, ontik öznenin ancak sosyal alanda kendini gerçekleştirebileceğini gösterir. Özsaygı, insanın kendi varlığının içkin bir değer taşıdığını ifade eder. Bu ise, bir birey olarak insanın sahip olduğu ilgi ve amaçlarının değerli olduğunu da kapsar. İnsanın kendine duyduğu özsaygı ile yetenekleri, sahip olduğu başarıları ve

sosyal durumu arasında bir ilgi yoktur. O, esas olarak insanın akla sahip bir varlık olması bakımından değerli olduğunu duyurur. Daha açık bir ifadeyle, özsaygı insanın insan olmasından dolayı saygı duyulmaya değer olduğunu bildirir; yoksa hâlihazırda içinde bulunmuş olduğu statüden dolayı değil. İşte bu nedendendir ki; özsaygı evrensel bir erdemdir; çünkü o, insanın insan olması bakımından taşıdığı bir değerdir ve bundan dolayı da bütün insanlara aittir.

Bu yaklaşımın Kantçı bir temele sahip olduğu açıktır; çünkü Kant'a göre, insanın değeri kendine içkindir.[10] Bu bağlamda, özsaygı koşulsuz ve karşılaştırılamaz bir değeri tanımlar. Böylelikle o, insanın içinde bulunduğu olumsal gerçekliklerden bağımsız bir değer olarak karşımıza çıkar. Özetlenerek söylenecek olursa; özsaygı, insanın kendi kendisinin bütün olumsal niteliklerden bağımsız olarak bir değer olduğunu duyurur. Bu özsaygıyı duymadan insanın iyi bir yaşamı gerçekleştirmesi, kendini gerçekleştirmesi oldukça zordur; çünkü kendini değerli görmeyen insan hiçbir değeri sahiplenemez, gerçekleştiremez. İnsanın kendisi için iyi olanı gerçekleştirmesinin vazgeçilmez koşulu kendine duyduğu özsaygıdır. Kölesel yaşam aslında böyle bir değer duygusundan yoksun olduğu için kölece bir yaşamdır. Kölesel yaşam öznesiz, öz bilinçsiz bir yaşamdır ki, o, özsaygıyı taşımadığı gibi, bunu başkalarından da talep etmez. Böyle bir yaşam ise, insana yakışmadığı için ayıplanmalıdır. Kant'ın da son derece güzel bir biçimde ifade ettiği gibi, eğer sen kendi kendini solucan yaparsan insanların üzerine basmasından, seni ezmesinden şikâyet edemezsin[11]

Aristotelesçi bir bakış açısından hareketle yeni bir adalet kuramı geliştiren Rawls bireyin kendine karşı duyduğu özsaygının iyi bir yaşamın vazgeçilmez koşulu olduğunu belirtir. Bu bakımdan o, özsel bir anlam ve değere sahiptir; çünkü özsaygı olmadan insan hiçbir değeri gerçekleştiremez; yani, insan, kendini değersiz görerek değere yönelemez; değerli olanı gerçekleştirmek için herhangi bir arzu ve istek duyamaz. Bu noktada, kendi kendini değerlendirme ile kendi kendine özsaygı duymayı birbirinden ayırmak gerekir. Latince *aestimare* fiilinden ge-

---

[10] Kant, I. *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (Trans. by: J.W. Ellington), Hackett Publishing, Indianapolis, 1981.

[11] *Supra not:* 1. III. S.103.

len *'esteem'* aslında insanın kendi kendini ölçmesi, değerlendirmesi, yargılaması anlamına gelir. O, insanın insan olması bakımından içsel bir değere sahip olduğunu belirtmez; tam tersine, *self-esteem* insanın toplum içinde sahip olduğu konum ile ilgilidir ve bu bakımdan o, kendi doğası gereği kendinde, kendi özünde bir görelilik taşır; çünkü değer yargıları insandan insana, toplumdan topluma, çağdan çağa değişir; ama insanın kendine duyduğu, rasyonel bir varlık olarak kendine karşı duyduğu özsaygı değişmez. İnsanın kendine duyduğu özsaygıyı yitirmesi ve başkaları tarafından da bu saygıyı görmemesi bir çeşit çift taraflı hakarettir. İnsan iyi resim yapma yeteneğini, son derece güzel besteler yaratma yeteneğini kaybedebilir; ama insan kendisine karşı özsaygısını yitirince kendisinin bir insan olarak değerli olduğu duygusunu da yitirir. Günümüzde, özsaygı ile kendi kendini değerlendirme arasındaki ayırım yitirilmiş gibidir. İnsanın değeri ile sahip olduğu olanaklar, bu güzellik, zenginlik, başarı, kariyer ve makam olabilir, sanki özsaygının, sanki insanı asli anlamda değerli kılan şeylerin yerine geçmiş gibidir. Başka bir ifadeyle, insan, yaşamın etkin ve kurucu öznesi olmaktan çıkıp kendinden hareketle kendini değerli görmeyip, toplumun geçer akçe olarak benimsediği değerlerin taşıyıcısı konumuna düşmüştür. Hepimizin bir Sokrates, Aristoteles, İbn Rüşd, İbn Sina, Farabi, Nussbaum ya da Ravel, Mahler veya Hayyam olması hiç kuşkusuz iyi olurdu. Ama bunlardan biri olmamak insanın kendine içkin olarak taşıdığı değeri ortadan kaldırmaz; çünkü kendi kendini değerlendirme ile insanın bir insan olması bakımından sahip olduğu öz değer arasında özsel bir bağıntı yoktur. Örneğin, kadınlar şimdiye kadar şu ya da bu sebeple çeşitli alanlarda kendi ilgi ve yeteneklerini gerçekleştirmekten uzak tutuldular, engellendiler. Ve bu nedenle de onlar çeşitli alanlarda varlıklarını duyuramadılar. Ancak, kadınlar bundan dolayı kendilerine karşı duydukları özsaygıyı da yitirmediler ve ayrıca, başkaları tarafından da bu özsaygının kendilerinden alınmasına izin vermediler. İnsan bir kasap olduğunu, ünlü bir aktör olduğunu ya da - çeşitli kurnazlıklarla da olsa- devlette veya buna benzer bir kurumda iyi bir yere sahip olduğunu söyleyerek övünebilir; ama özsaygı, insanın kendine karşı duyduğu özsaygı ile bütün bunların hiçbir ilgisi yoktur. İnsan, kendi dışından kazandığı çeşitli etiketlerle değerli ola-

maz; çünkü o, bar koduna sahip bir tüketim nesnesi değildir de ondan. İnsanın bir bütün olarak içine düştüğü derin karanlıktan kurtulması için yaşadığı bu *total olumsuzluğu* tersine çevirmesi şart.



7

Aristoteles'in *Eudaimonia/Mutluluk* Üzerine Düşünceleri[1*]

Nikomakhos'a Etik eudaimonia (mutluluk) hakkında iki farklı anlayışa ilişkin bir kararsızlığı sergiler. Bu iki anlayış kapsayıcı (*comprehensive*) ve akılsalcı (*intellectualist*) olarak nitelendirilmektedir. *Akılsalcı eudaimonia* yaklaşımına göre; ki bu *Nikomakhos'a Etik* 'in 10. kitabının 7. Bölümünde ifadesini bulur, *eudaimonia* insanın sahip olmuş olduğu en fazla tanrısal olan şeyin aktivitesinde gerçekleşir. Bu ise zaten insanda en fazla tanrısal olan şeyin, yani aklın kendisine en fazla uygun olan mükemmelliğidir (*theoretical contemplation*). Kapsayıcı yaklaşıma göre ki bu 117 8a 9'da Aristoteles tarafından ikincil olarak değerlendirilmiştir, esas olarak yalnızca aklın teorik aktivitelerini içermez. *Eudaimonia* bütün insan yaşamını ve eylemlerini kapsar ve o aynı zamanda ahlaksal erdemleri ve pratik bilgeliği de içerir. Kapsayıcı anlayış *eudaimonia* kavramını insanın doğasının birleşik bir bütünlük (*composite*) oldu-

---

Bu tartışmalar John M. Cooper tarafından yazılan "Intellectualism and Practical Reasoning in Aristotele's Moral Philosophy" adlı makalesi üzerine yapılan yorumlardan derlenmiştir ki bu adı geçen çalışma 28 Aralık 1969'da New York'taki The Society for Ancient Greek Philosophy'nin toplantısında sunulmuştur. Benim araştırmamın bir bölümü ise The National Science Foundation tarafından desteklenmiştir.

Thomas Nagel tarafından yazılmış olan "Aristotle on *Eudaimonia*" adlı bu makale, *Essays on Aristotle's Ethics* (Edited by; Amelie Oksenbery Rorty, University of California Press, 1980) adlı kitaptan alınarak Türkçeye çevrilmiştir.

ğuna gönderimde bulunur. Bu ise, akıl, duygu, algı ve eylemin karşılıklı etkileşiminin ruha sahip bedendeki ifadesini içerir.

Eudemos'a Etik ise *eudaimonia* hakkında birbirinden farklı iki anlayışın sergilendiği *Nikomakhos*'a *Etik*'tekine, benzer bir kararsızlığı daha genel bir biçimde sergiler. Ancak, *Eudemos'a Etik* temelinde *kapsayıcı eudaimonia* anlayışını destekleyen şu pasajı da içerir.

"Dolayısıyla doğaları gereği iyi olan şeyler, hangi biçim seçilerek elde edilirse edilsinler -bedenin iyilikleri veya zenginlik veya dostlar veya başka iyi şeyler- bunların hepsi ancak ve ancak Tanrının düşünülmesine yardım eder ki, bu en iyi biçimdir ve bu kriter en mükemmeldir. Öte yandan herhangi bir seçim elde etme tarzı ki, bu eksiklik veya fazlalık sebebiyle bizi Tanrıya hizmet etmekten ve düşünmekten alıkoyar, işte bu kötü olandır. Yukarıda ifade edilenler ruhun aktivitesini ve onun için en mükemmel olan şeyin kendisini tanımlar. Ruh mümkün olduğunca akıl dışı olan yönünü varlığa getirmemelidir. (1249b 17–24)"

Bu pasaj genel olarak *Eudemos'a Etik*'in bütünsel söylemine aykırı düşen bir kanıt olarak kabul edilerek Aristoteles'in yaşamın amacına ilişkin olarak *akılsalcı eudaimonia* anlayışına karşı somut bir eğilimin ifadesi olarak değerlendirilir. Gerçekten de *Nikomakhos'a Etik' in* sonunda (1178 b 7–33) tanrısal elementin insan doğasındaki varlığının vurgulanması, *Eudemos'a Etik*'in sonunda da Tanrının tekrardan insanın mutluluğu bağlamında söz konusu edilmesi Aristoteles'in *akılsalcı eudaimonia* eğilimini kanıtlar gibidir. Bu sebepledir ki, Augustinusçu duyarlılık için *intellektüalist* kavramı pek fazla kuru bir terim olabilir; çünkü her iki çalışmada da yani, *Nikomakhos'a Etik-Eudemos'a Etik*'te, Augustinusçu duyarlılığın izlerini görmek mümkündür.

Eudaimonia hakkındaki *Kapsayıcı* ve *Akılsalcı* felsefi yaklaşımlara bizzat *Nikomakhos'a Etik*'in izin verdiği söylenebilir ki işte ben konuyu bu çerçeve içinde ele alacağım. Aynı zamanda *eudaimonia* hakkında yukarıda sözü edilen her iki yaklaşımın *De Anima*'nın psikolojisi ile olan bağlantısı üzerinde de duracağım.

Aristoteles'in *nous* ve ruhun geri kalan bölümleri arasındaki bağlantıya ilişkin görüşleri ile *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a*

Etik'te akılsalcı eğilimler arasında bir ilişki söz konusudur. Ancak bana öyle görünüyor ki, Aristoteles'in *nous* ve ruhun geri kalan bölümleri arasındaki bağlantıya ilişkin düşünceleri ile akılsalcı eğilimleri bir kesinlik ifade etmiyor. Bunun sebebi şudur ki; Aristoteles'in bizzat kendisi insanın ne olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya sahip değildir ve Aristoteles yine bu sebepledir ki; insanın mutluluğunun ne olduğu ve neyi içerdiği, mutluluğu oluşturan şeyleri ve onun zorunlu koşulları hakkında bir şey söylemeyi çok zor bulur. Bununla birlikte *akılsalcı eudaimonia* anlayışının çok sağlam temelleri olduğunu ve bu anlayışın insanda iki tözün bulunduğunu kabul etmeyi gerektirmediğini de izah etmeye çalışacağım.

Aristoteles'in programı yoğun bir biçimde *Etik'in* 1. Kitap ve 7. Bölümünde (1097 b 22) sergilenmiştir. Eğer herkes tarafından bilinen bir gerçek olan şu düşünceyi, yani insanın nihai iyisinin *eudaimonia* olduğunu kabul ettiğimizde, araştırmamız gereken şey insanın *ergon*'un ne olduğu olacaktır. Çünkü eğer bir şey bir *ergon*'a sahip ise, bu bir şeyin iyisi de yine bu bir şeyin *ergon*'unun aktivitesi olacaktır. Bir şeyin *ergon*'u, genel olarak, o şeyin ne yaptığıdır ki bu aynı zamanda o şeyin ne olduğunu da tanımlar. Her şeyin bir *ergon*'a sahip olduğu doğru değildir; çünkü öyle şeyler vardır ki o şeylerin var olmaları hiç bir şey yapmamalarıdır. Ama eğer bir şey bir *ergon*'a sahip ise, o şeyin iyisi, o şeyin *ergon*'u tarafından belirlenir. İnsanın doğal *ergon*'u ise insani mükemmelliği ifade eder. Başka bir ifade ile insanın *ergon*'u öyle bir şeydir ki, insanı başka şey olmaktan kurtararak insanı insan yapar. İnsanlar çok büyük şeyler yaparlar, ama bazı şeyler vardır ki, bu bazı şeyler eşit mükemmellikte ve hatta daha da iyi olarak bitkiler, balıklar, hayvanlar tarafından da yapılır. Ancak, bu şeyler ne gariptir ki, yine de insanı insan yapan şeyler arasında yer almazlar.

Bu bizi hemen her zorluğun eşiğine getirip bırakır; çünkü bu çıkarım pek sağlam görünmemektedir. Eğer insana özgü yaşamın özellikleri bazı özelliklerin yokluğunda var olabiliyorsa ki bu bazı özellikleri insan yarasalarla da aynı şekilde paylaşıyor, sonuç bir insan olmayacak ama başka bir şey olacaktır. Ve ayrıca neden biz eşine az rastlanır bir insanın en yüksek iyisini bizim gibi karmaşık ve çapulcu birisi kendisine yaşamının en yüksek amacı olarak alsın? Biri en azından şunu bekler: İşlevler

arasındaki etkileşim ki bu bizi hayvanlardan ayırır ve işlevler ki biz bunları hayvanlarla paylaşırız, *eudaimonia*'nın tanımında bir rol oynasın. Bunun anlamı ise rasyonel fakültenin bizzat aklın pratik ve teorik aktivitelerini içermesidir. Biz bu eleştirel düşünce çizgisini daha da ileri götürerek şu soruyu soralım: İnsanın aklın dışında kalan diğer bazı etkinliklerini de insanın *ergon*'unun tanımı içine ve insanın iyisi içine dâhil etmeli miyiz, etmemeli miyiz? Bu soruya şu karşılık verilebilir. Her şeyi insanın *ergon*'una dâhil etmek, o her şeyin insanın *ergon*'una dâhil edilme şartını yerine getirmekte başarısız olacağıdır ki, bu da özgürlük şartıdır[2] ve buna göre insan iyisini oluşturan temel elementin bir şans eseri olamayacağıdır. Örneğin, sağlık insanın bizzat kendi çabasının bir sonucu olmaktan ziyade, o bütünüyle iyi bir talihin sonucu da olabilir.

Ancak yukarıda öne sürülen bu itirazın temeli yoklanmak zorundadır. O muhtemelen şundan kaynaklanmaktadır; iyi bir şeyin işlevi o şeyin *ergon*'una bağlıdır ve bir şeyin herhangi bir etkiye maruz kalması ki bu bir insan veya bitki olabilir, o şeyin işlevinin bir örneği, daha da ötesi, o şeyin iyi veya kötü işleyişinin bir örneği olamaz. Dolayısıyla, eğer ben koleraya yakalanırsam, düşman basilinin bedenime girişi bir felakettir, ama bu benim insan olmama ilişkin kötü bir işleyiş değildir. Bu nedenledir ki, bu olayın kendisi benim *eudaimon* (mutlu) olmamda tek başına herhangi bir öneme haiz değildir. Ancak, koleranın benim üzerimdeki etkisi kesin olarak kötü bir işleyiştir. İşte bu salt fiziksel kötü işleyiş neden başlı başına benim insani iyiliğimden, iyi var olmamdan bir ayrılma olmasın? (Koleranın aklın yaşamı üzerine olan yıkıcı etkisindense). Eğer koleraya yakalanma bana ilişkin olmaktan ayrı bir şey olarak düşünülürse aynı terleme, çıkarma, ateşle titreme gibi, o zaman sorular kaçınılmaz olur. Çünkü sorun esas olarak tam da insanın ne olduğu ve onun her türlü yapıp etmelerinin, bedensel işlevlerde olmak üzere bu ne olmaklığa dâhil edilip edilmeyeceğidir ki insan bazı bedensel işlevleri hayvanlarla ve bitkilerle paylaşmaktadır. Örneğin, eğer sindirim bir midyenin yaptığı şey ise

---

[2] Bu durumun öneminin vurgulanması Cooper'a aittir. Yazmış olduğu makale üç metine gönderimde bulunur ki onlar sırasıyla şunlardır: ***EE*** 1215 a 12–19, ***NE*** 1099 b 18–25 ve daha da özel olarak ***Politika*** 1324 b 24–29.

bu olayın kendisi neden insanın insan olmasının bir parçasını temsil etmesin ki, bu olay herhangi bir bilinçli çabayı içermese de?

Ne *De Anima* ne de *Nikomakhos'a Etik* beslenmeyi insanın ruhundan bağıntısız olarak ele alır. Aristoteles, insanın *ergon*'unu onun mutluluğunun ölçüsü yapmaya çok istekli olmasına rağmen yine de beslenmeyi insanın *ergon*'unun bir öğesi olarak düşünmez. Bu tutum çok büyük bir sezgisel çekiciliği içinde taşır. Ve eğer biz neden beslenmeye bu kadar aşağı bir statü verildiğini anlayabilirsek, aynı zamanda Aristoteles'in neden her şeyi bir tarafa iterek yalnızca aklı *eudaimonia* için tek gerekli olan şey olarak görmesine ilişkin düşünceler zinciri hakkında da belki bir ipucuna sahip olabiliriz. Çünkü yalnızca akıl *eudaimonia* ile içsel bir bağlantıya sahiptir ve daha da ötesi *eudaimonia* düşünsel aktivitenin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir.[3]

Şimdi daha basit bir örnek üzerinde duralım. Tirbuşon ve şişe açacağı belli bir işleve sahiptir. Bu basit bir *ergon*'dur ki bize

---

[3] *Etik*'in ikili-töz yorumu doğru olsa bile bu sonuç bir açıklamayı zorunlu kılar. *Nikomakhos'a Etik'in* psikolojisi hem ruhun bedenin birincil gerçekliğini ve hem de katışıksız aklın varlığını kabul eder. Ancak katışıksız akıl ruhun bedenin birincil gerçekliği olmasından uzakta ve ondan ayrıdır. Katışıksız akıl bedenden uzak olsa bile biz yine de neden bedensel-ruhsal işlevlerinin *eudaimonia* tanımına dâhil edilmediğini sormak durumundayız. Herhangi bir yaklaşımın ikili-töz teorisi temelinde anlamlı bir sınırlama yapacağı şüphe götürür. Böyle bir yaklaşımın salt *hilomorfik* insan teorisi kapsamında *eudaimonia*'nın neleri içermesi gerektiği konusunda başarılı bir sınırlama yapacağını sanmıyorum. *Hilomorfik* insan teorisinde *nous* bir başka ruh olmanın yerine, o en yüksek aktivitenin özünü teşkil eder. Ancak, *nous* burada düşüncede ruhun diğer bölümlerinden ayırt edilebilir ki o gerçekte ruhun diğer bölümlerinden ayrı değildir. İşte bu düşüncedir ki, Aristoteles *N.E.* 1.13'de dile getirir. Sözü edilen yerde Aristoteles ruhun hangi mükemmel bölümünün *eudaimonia* ile özdeş kılınması gerektiği üzerinde durur.

"Bu iki parçanın, bedenin parçalarının ayrı olması gibi ayrı olup olmadığı başka herhangi bir bölünebilir bütünün kendi parçasından uzakta olması gibi olup olmadığı veya düşüncede iki ayrı şey olarak ayırt edilebilir olup olmadığı, aynı bir dairenin iç ve dış bükeylerinde olduğu gibi, üzerinde konuşmuş olduğumuz konu bakımından hiçbir bir öneme sahip değildir." (1102 a30- 34).

bu iki aletin sahip olmuş olduğu kapasitenin başarılı performansı hakkında yorum yapmaya izin verir. Ancak yine de bu basit örnek bizzat Aristoteles'in ortaya attığı soruyu ortadan kaldıracak kadar basit görünmemektedir. Şişe açacağının şişe kapağını açacağından eminiz. Ancak, bir şişe açacağı şişe kapağını açması bakımından diğer bütün şişe açacakları ile aynı *ergon*'a sahiptir ki, bu bir şişe açacağının özel *ergon*'u olmaya yeterli olamaz (*to idion*). *Ergon* aynı zamanda bir şeyin mükemmelliğinin de ölçüsüdür. Böylece; eleme yöntemi ile yine de şişe açacağının tıpaları açması şişe açacağının *to idion*'udur. Fakat ne yazık ki, bu *to idion* şişe açacağının sahip olduğu bir kapasitedir ve bunu da tirbuşon ile paylaşır. İşte bu sebepledir ki, şişe açacağının kendisine özgü olarak görünen özel *ergon*'u bu sıfatını kaybederek *to idion* olmaktan çıkar. Açıkça görünüyor ki, bu akıl yürütme pek de iyi bir akıl yürütme değildir. Bir şey basit-birleştirici bir *ergon'a* sahip olmak zorundadır ve o şeyin mükemmelliği birbirine bağlı iki şeyin ortak bir işlevi olmalıdır.

Böylesi bir indirgeme yöntemi neden insan ruhu ve *eudaimonia* için de geçerli olmasın? Sindirim ve kendi benzerini fiziksel olarak meydana getirme olayını bir yana bıraktık; çünkü midyeler de aynı şeyleri yapıyor. Duyumsama ve arzulama ise köpeklerle aramızda aynı olan şey. Öyle görünüyor ki, biz insana özel olan tek şey, yani akıl ile bırakıldık. Ancak tanrılar bizim sahip olmuş olduğumuz kapasitelere sahip olmamakla birlikte akla sahiptirler. Dolayısıyla, insana özel olarak görünen akıl da insanın *to idion*'u olmaktan çıkıyor gibidir. Öyle görünüyor ki, biz bu elimine etmeye dayanan akıl yürütmeyi bırakmak zorundayız. Öte yandan kabul etmeliyiz ki, insan birleştirici bir *ergon*'a sahiptir ve bu da tanrılarda ve köpeklerde de bulunur. Aynı tirbuşon ve şişe açacağının ortak olarak sahip olmuş oldukları *ergon* gibi. Sözü edilen şeylerin hepsi kendilerini aynı *ergon* kutusunda bulurlar. Eğer bu akıl yürütme doğru olmuş olsaydı, o yalnızca kapsayıcı bir bütünsellik oluşturmayı ve akılsal olmayan bilinç alanını da içermekle kalmaz, aşağı seviyedeki fiziksel yaşam işlevlerini de insanını mükemmelliğini oluşturan öğeler olarak görmeyi haklı çıkarırdı. Ancak gerçekte insan ruhuna ait kurucu elementlerin birleşik görüntüsü saçmadır ve biz eğer bunun neden saçma olduğunu ifade edebilir-

sek bizzat Aristoteles'in aklı neden insanın *to idion*'u olarak gördüğünü anlayabiliriz ki, akıl da sindirim gibi başka varlıklar tarafından paylaşılmış olsa da.

Burada işbaşında olan düşünce açık olarak kapasitelerin hiyerarşik sıralanımıdır. Kompleks organizmaların yaşama ilişkin kapasiteleri aynı seviyede değildir. Bazı kapasiteler diğer bazılarını destekleyerek hizmette bulunurlar. Bu gerçeği açık bir biçimde anlatmak o kadar kolay değildir. *Prima facie* beslenmenin algılamaya ve yer değiştirmeye olan hizmetini ele alalım. Bu, beslenmenin daha yüksekte bulunan hayvanın özel *ergon*'u olduğunu reddetmeye bir temelde teşkil edebilir. Ama algılama ve yer değiştirme, örneğin bir zürafada geniş olarak beslenme amacına ve üremeye hizmet eder ki bu da olayı açıklamaya yetmez.

Zürafa olmanın anlamı nedir? Zürafa belli bir aktif yaşam sürer, bu yaşam karmaşık bir metabolizma tarafından desteklenir ve de belli bir düzene göredir. Ve bütün bunlar sayesinde zürafa sahip olmuş olduğu aktif yaşamı sürdürebilir. Bir şey açıktır: Zürafanın görmesi, yürümesi ve sindirimi bir ve aynı varlıkta yan yana süre giden üç ayrı aktivite değildir. Daha açık bir ifade ile ağlayan, altını ıslatan ve gözlerini kapayan üç ayrı bebek gibi değildir. Bir zürafa tek bir organizmadır ve onun işleyişi son derece doğru bir biçimde organize edilmiştir. Onun mükemmelliği tek tek mükemmelliklerin birlikteliğinden oluşmaz; fakat bu tek tek mükemmelliklerin zürafanın sahip olmuş olduğu sistemin içinde en iyi bir şekilde çalışmasından oluşur. Zürafanın yaşamını mümkün kılan bu sistemin en iyi bir biçimde çalışması esas olarak kan basıncı ve *peristalsis* (bağırsakların yutkunma hareketleri) ile ilgili değildir; ama o bazı aktivitelerle ilgilidir ki bu aktiviteler kan basıncının kontrolüne yardım edebilirler ve *peristalsis* olayının devamını sağlayabilirler.

Bir insan ile zürafa arasındaki esas farklılık şudur; insan akla sahip olan bir varlıktır. İnsanın bütün organik işlevlerini, insanın akılsal olan aktivitelerinin yanı sıra akılsal olmayan aktivitelerini de destekler. Aynı zamanda, bu olayda bir geribildirim de vardır. İnsanda algılama ve yer değiştirme hareketinin yan ısıra aklın bizzat kendisi de beslenme ve kendi fiziksel benzerini üretmede bir işleve sahiptir. Akıl algılama, yer değiştirme hareketi ve arzunun kontrolünde de önemli bir rol oynar. Bü-

tün bunlara karşın insan yaşamının en yüksek biçimde kavranışı aklın dışında kalan diğer bütün şeyleri akılsal aktiviteye olan destekleri bağlamında anlamlandırır. Akıl bize yeteri kadar yiyecek elde etmemize ve hareketlerinizi yönlendirmeye rehberlik etmesine rağmen o yine de daha aşağı bedensel ve ruhsal işlevlerin hizmetçisi değildir. Akıl ara sıra tutkulara kapıcılık hizmeti yapar görünse de bu esas olarak onun varlık sebebini açıklamaz. Oldukça mümkün görünen bir bakış açısına göre, akıl insan yaşamının bizzat kendisidir ki o sürekli olarak daha aşağı işlevlerin hizmetinde bulunmuş olsa dahi: Daha aşağı işlevler akla hizmet eder, akla gerekli olan platformu sağlar ve bütün her şey bir dereceye kadar aklın kontrolü altındadır. İnsanın varlığının temel belirleyici niteliği yine insanın aklına gönderimde bulunmalıdır. İşte bu sebepledir ki, akılsalcılık Aristoteles'e çok çekici olarak görünür ve yine işte bu sebepledir ki, birleştirici pozisyon ki o yaşamın çeşitli yönlerini insan iyisinin içine dâhil eder, daha az mümkün görünmektedir. *Eudaimonia* konusunda ne birleştirici ve ne de ayırıcı görüşler gerçeğe uygundurlar. İnsan için en yüksek iyi öyle bir şey olmalıdır ki diğer bütün her şey onun için var olmalıdır.

Ancak bu noktada aklın pratik kullanımının daha aşağı işlerle ilgili olduğunu hatırlamak çok önemlidir. Aklın bu kullanımı aklın kendisine uygun bir şey midir, yoksa akıl, aklın gündelik işlerde kurnazca kullanımı, geleceğe ilişkin tahminlerde bulunmanın ötesinde bir anlama sahip midir? Akıl, akılsal hesaplama yapmanın yani, bir insanın zamanını ve parasını en akıllıca kullanmasının, toplumu organize etmesinin ötesinde bir *ergon*'a sahip midir? İşte bu sorular Aristoteles'in insan yaşamını müphem bir biçimde akılsal olarak tanımlamaktan öte bir adımı atmaya iter. Bu ise, akılsal yaşamın akılsal olmayan yaşama karşıt olarak kendisine uygun objelerini olaya dâhil etmedir. Bu öyle bir şeydir ki, hiçbir biçimde zürafaların yaşamları tartışıldığında bir sorun olarak ortaya çıkmadı. Zürafaların akılsal olmayan aktiviteleri ve onların metabolizmaları üzerindeki geri-bildirimleri ilk bakışta yeterince mükemmel bir model olarak görünebilir ve de biz bu aynı modeli insana uygulamaya doğru bir eğilim duyabiliriz. Biz neden yukarıda sözü edilen modele paralel bir anlayışı aklı da ekleyerek insanın doğasını tanımlayacak uygun bir açıklamaya varamayalım? Neden aklın

yaşamı devam ettirecek pratik etkinliklerini insanın merkezi işlevi olarak görmeye karşın bir şüphe duyalım? Niçin ve neden aklın yiyecek sağlamak için kullanımı insan olmanın özünden ayrı bir şey olsun?

Bu sorular şöyle yanıtlanabilir. İnsanın potansiyelleri bize açımlıyor ki, akıl yalnızca pratik yaşamın organize edilmesinin ötesinde bir kullanıma sahip. Akıl, aktivite ve beslenme arasındaki karşılıklı destek bütünüyle kapalı değildir. Gerçekte bütün bunların hepsi, pratik aklın uygulanımı da dâhil olmak üzere, bireysel aktivitelerin desteklenmesine hizmet ederler ki, bu bireysel aktivite bütünüyle dünyasal kaygıların üzerindedir, dünyasal kaygıları aşar. Geribildirim modeli insanların *ergon*'u söz konusu olduğunda geçerli değildir. Çünkü aklın mükemmel ve katışıksız uygulanımı ile gündelik yaşam arasında hiçbir bağıntı yoktur. Kısaca Aristoteles şuna inanır: İnsan yaşamı insanların yaşamlarını onun üzerinde harcayacakları kadar önemli değildir. Birey yalnızca kendi bireysel kaygılarını aşmaya çalışmakla yetinmemeli; o aynı zamanda toplumun veya insanlığın gündelik kaygılarının da üzerinde olmaya gayret etmelidir.

Nikomakhos'a Etik'in 6. ve 7. Kitaplarında Aristoteles, *sophia*'nın en yüksek bilgi formu olduğunu tartışırken, bilginin en yüksek objeleri konusunda şunları söyler (1141 a 21–23): "Politik bilimlerin veya öngörünün bilginin en yüksek formu olduğunu düşünmek saçmadır, nasıl ki, insan evrendeki en yüksek varlık değilse."

Teorik ve pratik meseleler rasyonel fakültenin ilgi alanı içine girmek için yoğun çaba sarf etmelidirler. İnsanların sahip olmuş oldukları düşünme kapasitesi onların kendilerine kendilerinden daha yüksek şeyleri düşünme olanağı sağlar. İnsanın aşağı şeyleri düşünmesi ise bizzat bu kapasitenin kendisini düşkün kılar. Aklın pratik yaşama ilişkin mükemmel olmayan uygulanımı insan yaşamını aklın biricik objesi yapar. Oysa insan aklı sayesinde kendisinden daha yüksek varlıklar üzerinde düşünebilen tek varlıktır ve bu sebeple ve yol ile kendisinden daha yüksek varlıklara katılabilir. İnsanın zamanı insan yaşamı üzerinde harcanmayacak kadar çok değerlidir.

Bu pratik alan içinde mükemmel ve mükemmel olmayan arasında bir ayırım olmadığı anlamına gelmez. İnsanın kendiiş-

lerinde ve başkalarıyla ilişkilerini düzenlemede de aklını kullanması hiç kuşkusuz iyi bir şeydir ve bu kişide ahlaki erdemin varlığına işaret eder. Ancak, aklın bu kullanımı, özünde, koruyucu aklın bir işlemidir. Akıl bu çerçeve içerisinde yaşamın öyle pratik meseleleri ile doldurulmuştur ki bu da esasında karmaşık bir varlık olan insanın sefil yaşamının ayrıntılarından başka bir şey değildir.

Öyle inanıyorum ki, *Nikomakhos'a Etik*'in 10. kitabının 7. ve 8. bölümlerine egemen olan düşünce, işte tam da bu düşüncedir. Yukarıda ifade edilen ilgili yerlerde akılsalcı *eudaimonia* anlayışı güçlü bir biçimde savunulur. Fakat Aristoteles yine de bu *eudaimonia* anlayışı hakkında bütün şüphelerini bir tarafa bırakmış görünmez ve akılsalcı *eudaimonia* yaklaşımının insan iyisini teşkil edip etmediği konusundaki kararsızlığını ifade etmekten öte durmaz. Akıl yaşamını birçok temelde tartışmış olarak Aristoteles 1177 b 27'de böylesi bir yaşamın insandan daha yüksek olacağını belirtir. Aklın yaşamı insanın insan olması nedeniyle gerçekleşemez; fakat o insanın tanrısal bir şeye katılımı sayesinde mümkün olur. Bununla birlikte insanda bulunan bu tanrısal element ki, o bize bizim kendimizden daha şerefli ve yüksek varlıkları düşünmemizi sağlar, aynı zamanda bizim ruhumuzun da en yüksek yanını teşkil eder ve biz hiçbir biçimde bizde bulunan bu tanrısal aklı aşağı işlerde kullanmaktan dolayı bağışlanabiliriz yani, tanrısal aklı kendi yaşamımıza hapsederek (-düşünsel yaşamımızı tehdit eden şeyler olmadıkça-). Aristoteles'in 1177 b 33'de söylediği gibi; biz, bize bir insanın insan düşüncelerini düşünmesini ve bir ölümlünün ölümlü olanı düşünmesini öğütleyenleri dinlememeliyiz.

Böyle yapmaktansa biz doğamızın öyle bir yönünü geliştirip zenginleştirmeliyiz ki bu bize geride kalan her şeyi aşmayı vaat etsin. Eğer birileri aklın dışında kalan diğer her şeyin insanın bütünsel yaşamına ait olduğunda ısrar ederse buna karşı belki de bir paradoks gibi görünen şu sözler sarf edilebilir. Kapsayıcı insan iyisi her şey değildir ve o insanın esas hedefi olmamalıdır. Biz kendimizi kendimizin en yüksek yönünü oluşturan şey ile özdeşleştirmeliyiz; ama bütünümüzle değil. Diğer bütün işlevler ki bu aklın bizzat pratik uygulanımını da içerir, en yüksek aktivitenin gerçekleşmesi için destek sağlamakla birlikte onlar bizim mükemmelliğimizin temel öğelerini oluşturmazlar. Bu-

nun sebebi insanın karmaşık bir hayvan türü olması değildir; fakat onun özsel olarak kendini aşacak bir yeteneğe sahip olması ve bu yetenek sayesinde tanrıya benzer bir varlık olarak kendini gerçekleştirmesidir. İşte insan bu yeteneği sayesinde *eudaimonia*'yı kendisi için gerçekleştirebilir. Buna karşın hayvanlar mutlu olma yeteneğine sahip değillerdir. Çocuklar hâlihazırda *eudaimonia*'yı gerçekleştirememişlerdir ve bazı yetişkinler, örneğin köleler, *eudaimonia*'yı yaşamak için yetkin değildirler. Bu belki de insanın doğası hakkında pek de memnun edici bir görüş değildir ve o, bu haliyle bir insan için kendi varlığını gerçekleştirmenin ne demek olduğuna ilişkin olarak da memnun edici olmaktan uzak görünebilir. Bununla birlikte bu bakış açısı oldukça gerçeğe uygun düşmekte ve *hilomorfik* ruh teorisinin inkârına da bağlı değildir. Bu yaklaşıma iki şekilde itiraz edilebilir. Biri, basit olarak, insanın *ergon*'unun bir tek şey olduğunu inkâr edebilir ve ileri giderek iddia edebilir ki, insanın *ergon*'u bir koleksiyondan oluşur ve o öncelik-sonralık ilişkisinin yanı sıra hizmet ve destekleme bağıntısından da yoksundur; aynı çok ağızlı kesen bir bıçakta olduğu gibi. Bu ise; bizi iyi sindirimi *eudaimonia*'nın bir parçasını oluşturmadığına ilişkin düşünsel çizgiyi çizmede kararsız bırakır. İkinci bir yöntem, insanın *ergon*'unun tek bir şey olduğu varsayımını korumak olur ve denilebilir ki, insan kapasitesinin en yüksek belirlenimi yalnızca akılsal olan değildir. O aynı zamanda teorik ve pratik kaygıları da içerir. Bu bana en fazla kritik edilebilecek bir düşünce dizgesi olarak görünse de bunu burada yapmayacağım.

8.
Kadının Duygu ve Akıl Ayırımı Temelinde Kavranımı: Aristotelesçi Bir Yaklaşım

I

Herhangi bir *Felsefe Tarihi* kitabına bakıldığında ilk bakışta göze çarpan şey, onun modern felsefenin kurucuları arasında yer alan düşünürleri tarihsel bir süreklilik içinde ele almış olmasıdır. Genelde üniversite düzeyinde eğitim görenler için amaçlanan bu çalışmaların sunumunda temel kaygının felsefenin ölümsüz sorularına verilen yanıtların serimi olduğu ifade edilir. Ancak söylenilmeyen bir gerçek vardır ki o da bütün filozofların erkek olduğudur. Fakat *Felsefe Tarihi* dışında bırakılan kadınlar yine de bir biçimde varlıklarını felsefe söyleminde sürdürür. Çünkü filozof ya dolaylı olarak ya da doğrudan kadın hakkında konuşmasını devam ettirir. Filozofun; kadının doğasını, yeteneklerini, yaşamdaki işlevini *yokluk* alanına taşımaya çalışırken üzerinde durduğu en önemli nokta kadının duygusallığı, dolayısıyla akıl-dışılığı ve bu her iki niteliğinden dolayı da güvenilmez olduğudur.[1] Bu konu felsefenin temel kavramlarının tartışılmasında kendini çok daha açık bir biçimde gösterir. Örneğin, akıl, insanı tanımlayan temel niteliklerden biri olarak düşünülür. Eğer kadın beden, duygu, tutku olarak tanımlanı-

---

[1] Okin, S. Moller, *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1979; Freeland, C. A., *Feminist Interpretations of Aristotle*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1998. Editörlüğünü Freeland'ın yaptığı bu çalışma konu ile ilgili birbirinden değerli çalışmayı içermesi bakımından son derece önemlidir.

yorsa, yukarıda *insanın* temel nitelikleri arasında görülen aklın erkeğin söylem alanını oluşturduğu kendiliğinden gerçeklik kazanır. Aklın söylem alanına geçmek isteyen her kadın da, bu nedenle, önce kendi kadınlığını aşma (*to transcend*) ile karşı karşıya kalır.[2]

Kadın düşünürlerin ilk sorgulamaya başladığı şey felsefenin kendisinin gerçekten de kadın-erkek söylemi üzerinde, yani evrensel bir boyutta ele alınıp alınmadığıdır. Yakın zamanda yapılan çalışmaların ortaya çıkardığı gerçek şu olmuştur: Kültürel, sınıfsal ve inançsal yaklaşımlar felsefenin bütün alanlarına sinmiştir. Bunu epistemolojiden metafiziğe, etikten estetik alana kadar hemen her yerde görmek mümkündür.[3] Oysa kadının yalnızca "bir varlık" olarak tanımlanarak akıl alanının dışına, dolayısıyla, felsefi söylemin dışına çıkarılması ne tarihsel gerçeklerle ve ne de bizzat gerçeğin kendisiyle uyuşmaktadır. Antik dönemden bu yana kadın düşünürlerin varlığı ile Kopernik'in güneş merkezli evren tasarımı arasında benzer bir ilişki vardır. İnsanın düşünce tarihinin başlangıcında erkekler olduğu kadar kadınlarda vardı; ama kültürel, ideolojik ve dinsel önyargılar öyle bir güç kazandı ki kadın akılsal söylem alanından çıkarılarak varlığı neredeyse hiçbir anlamı olmayan *duygusal* göktaşına indirgendi. Oysa Kopernik'ten önce de dünya evrenin merkezi değildi ve o güneş etrafında dönüyordu. Dolayısıyla, kadınlar her ne kadar özellikle Batı Felsefe Tarihi'nde, akılsal varlık olarak tanımlanmamış olsalar da bu onların Antik dönemden bu yana felsefi söylemin içinde yer almadıkları anlamına gelmez; daha da ötesi, filozofların kadınlar hakkındaki yargıları gerçeğin kendisini hiç mi hiç ifade etmez.[4] İşte bu çalışma Aristotelesçi bir bakış açısından hareketle, duygu ve akıl ayırımı temelinde kadının kavranımına ve daha da ötesi, belki

---

[2] Waithe, M. Ellen, *A History of Women Philosophers*, M. Nijhoff, Boston, 1987.

[3] Clark, L. M., L. Lange (eds). *The Sexism of Social and Political Theory: Women and Reproduction from Plato to Nietzsche*, University of Toronto Press, Toronto, 1978.

[4] Spelman, E. V. "*Inessential Woman: Problems of Exlusion in Feminist Thought*", Beacon, Boston, 1988; Whitford, M., Luce Irigaray., *Philosophy in Feminine*, Routledge, London, 1991; Waithe'nin birkaç cilt olan çalışması ise bu konudaki en yetkin araştırmalardan biri olmaya devam etmektedir. Ayrıntılı bilgi için not 2'ye bakınız.

de insanın yeni bir kavranımına nasıl yeni bir boyut getirilebileceğini ele alıp inceleyecektir.

II

C. Lutz'a göre, kadının duygusal bir varlık olduğu söylemi kendi içinde gizil olarak kadının erkekten daha değersiz, daha aşağı bir varlık olduğu düşüncesini barındırır.[5] Dolayısıyla, bazı kuramcılar kadının duygusal olan ile özdeşliğinden hareketle, neden onun ailenin bütünlüğünü kamusal alandaki başarıya tercih ettiğini açıklamaya çalışırlar.[6] Kendisi Aristotelesçi bir feminist olan M.Craven Nussbaum da ne zaman iş ve bazı haklar düşünüldüğünde kadının duygusallığı onun akla sahip olmamasının bir kanıtı olarak bizzat kendisine karşı kullanıldığını söyler.[7] Duygusal olana karşı, genel olarak kültürlerde, ama özellikle Batı kültüründe var olan bu tepkinin, bu aşağılamanın, bu kınamanın nedeni ne olabilir?

Eski Yunancada *paskhein*, *pathe*, *pathos* terimlerinin ortak olarak paylaştıkları anlamın kendisi onların hepsinin edilgenliği ifade etmeleridir. Aristoteles *De Anima* III. 5'te düşünmenin nasıl meydana geldiğini açıklamak için etkilenen akıl ve etkileyen akıldan (*nous poietikos*) söz eder. Etkilenen akıl, daha doğrusu *nous pathetikos*, varlığın düşünülebilir formunu alma yeteneğine sahiptir.[8] Buna karşın, etkin akıl, düşünmenin gerçek-

---

[5] Lutz, C., *Unnatural Emotions: Everday Sentiments on Micronesian Atoll and Their Challange to Western Theory*, 1988. Lutz'a göre genel olarak kültürlerde duygusal olanı değersizleştirme eğilimi söz konusudur.

[6] Chodorow,N., *The Reproduction of Mothering: Psycho-Analysis and the Sociology of Gender*, 1978; Okin, S. Moller., *Women in Western Political Thought*, Princeton University Press Princeton, 1979. Özellikle 238-46 sayfalarında kadının doğası ile onun kamusal alandaki işlevi arasında bağıntı gören kuramcıları tartışır.

[7] Nussbaum, M. Craven., "Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution", Oxford Studies in Ancient Philosophy Supplemantary Vol. 1: 145-84, Okin, S. M. *Justice, Gender, and The Family*, 1989.

[8] Öncelikle belirtilmesi gereken nokta, *nous poietikos* ve *nous pathetikos* nitelemesini Aristoteles'in kendisinde bulunmadığıdır. Fakat 430 a 24'te *nous'un pathetikos* olarak tanımlanmasına karşın 430 a 14-15'te *nous, poiein* olarak nitelenir. Ayrıca bakınız. W.K.C. Guthrie. *A History of*

leşmesini sağlayan ilkedir. Bir başka ifadeyle, *nous poetikos*, *nous energeia*'dan, yani *etkin akıl*'dan başka bir şey değildir. O ışığa benzer; nasıl bütün renkler ancak etkin olan ışık sayesinde gerçek olur, görünür olursa; *nous pathetikos* da ancak ve ancak *nous poietikos* aracılığı ile edilgin olmaklıktan kurtularak varlığın düşünülebilir formlarını alabilir, düşünebilir. Yani *nous poietikos aslında nous pathetikos*'un var olma nedenidir. Dolayısıyla, ikincisi birincisi olmadan görme yeteneğine sahip olarak karanlık bir odada dolaşan birine benzer.[9] Bu neden aktif olanın, etkin olanın Aristoteleles'in düşüncesinde mükemmel olanı tanımladığını da gösterir. *De Anima* 430 a17-19'da ise onun, yani etkin aklın ayrı/ayrılabilir, (*koristos*) etkiye açık olmayan (*apathes*), katışıksız (*amiges*) ve salt aktivite (*energeia*) olduğunu belirterek etkin olanın edilgin olandan her zaman daha değerli olduğunu ifade eder. Buradaki tanımlamanın kendisi, kendisi harekete maruz kalmadan hareket ettiren varlığın tanımı ile son derece büyük bir benzerlik gösterir. *Metafizik* 1071 b 20'de de *İlk Hareket Ettiricinin ousia energeia* olarak tanımlandığını görürüz. Elbette buradaki asıl amaç *De Anima* III.4 ve III.5'i tartışmak değildir; çünkü yukarıda sözü edilen her iki bölüm Aristoteles yorumcularının üzerinde en fazla durmuş oldukları, tartışmış oldukları bölümdür. Bu tartışma bugün de Aristoteles yorumcuları arasında hala bütün hızıyla devam etmektedir.[10] Ancak *De Anima* III 4 ve III 5'e dönülmesinin tartışılan konu bakımından önemi Aristoteles'in etkin olanı, daha doğrusu, aktif düşünmeyi pasif düşünmeden hangi nedenlere dayanarak üstün gördüğüdür. Etkiye uğrayan, etkiyi kabul eden şey ilke olarak aktif olanın, etkin olanın belirlenimi altındadır.[11]

Greek Philosophy: Aristotle; An Encounter, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Özellikle XIV bölüm.

9 Lear, J. *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988. Lear, Özellikle 96-141sayfaları arasında Aristoteles'in düşüncesinde aktif olmanın nasıl insanın varlık boyutundan soyutlanamayacağını ele alır.

10 Wedin'in şu anıtsal çalışması konu bakımından çok büyük bir önem taşır. Wedin, M. V., *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press, New Haven and London, 1988, Özellikle V. ve VI. Bölümler.

11 Wedin, M.V., "Aristotle on the Mechanics of Thought", Society for Ancient Greek Philosophy, Portland, Orea, 1988. Aynı zamanda, *De Anima* 429 a 29 b 5'te Aristoteles'in pasif olana ilişkin açıklamasına da bakıla-

Bu hem epistemolojik ve hem de ontolojik bakımdan geçerlidir. Aristoteles'e göre, var olmak harekete sahip olmak demektir; harekete sahip olmayan hiçbir şey varlık alanına çıkamaz.[12] Ve hareketinin kendi nedeni olmayan bir şey ne özgür, ne ölümsüz ve ne de mükemmeldir.[13] Dolayısıyla, Aristoteles'in *Protreptikos'ta* söylediği gibi, önemli olan bir ruha ya da akla sahip olarak yaşamak değil, bir ruha ya da akla sahip olarak aktif/etkin yaşamaktır.[14] Yukarıda söylenenlerin ışığı altında, düşünmeye bir potansiyel olarak sahip olmanın pek de fazla önemli olmadığı, önemli olanın düşünsel aktivitede bulunmak olduğu sonucu kendiliğinden ortaya çıkar. Ama bu bir diğer gerçeği de getirip karşımıza koyar. Duygu bir etkilenme, bir başka şey tarafından etkiye maruz kalma ise, o, akılsal aktivitenin yanında anlamsız ve önemsiz kalmaz mı? Daha da ileri gidilerek şöyle bir soru sorulabilir: Batı felsefe geleneğinde kadının duygusal olarak tanımlanması onun gerçekte mükemmel olmadığını söylemekle aynı anlama gelmez mi? Bu, duyguyu akla karşı olarak bağımlı, sınırlı, dolayısıyla, aşağı olanı temsil eden bir şey olarak tanımlamak değil midir? Bütün bu soruları yanıtlamadan önce, Aristoteles'in köle ve kadına ilişkin düşünceleri üzerine yönelmek konuyu aydınlatmak açısından yerinde olacaktır. Çünkü Aristoteles'te köle, kadın ve efendi ayırımı ilk bakışta yalnızca duygu ve akıl ayırımı temelinde yükselir gibi görünmektedir.[15]

Aristoteles'in duygular veya duygulanımlar üzerine olan incelemesi onun etik kuramı bakımından son derece önemli sonuçları kendi içinde taşır. Her şeyden önce duyguların bilişsel

---

bilir. Bir diğer önemli açıklama ise *De Anima* III.4'te içerilmiştir.

[12] 192 b 13-14; 1059 b 16-18; 1059 b 3; 83 a 32-34; 1096 b 32-34.

[13] 257 b 13-258 a2; 257 b2-13; 358 a 12; 1019 a 15-18; 1046 a 11-13; 1072 a 19 ve ilerisi.

[14] Ross, W., *Aristotle's Fragmenta Selecta*, Oxford, 1955. Fragment 14; During, Ingemar. *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961. Aristoteles'e ait olup olmadığı çok tartışılmış olan *Protreptikos* saygıdeğer Aristoteles yorumcusu During'in bu çalışması ile son bulmuş olmaktadır. Yaşamın bir potansiyel olmaktan öte aktivite (*energeia*) olduğu üzerine: B73, B74, B 75, B76, B77, B78, B79, B80, B81, B82, B83, B84, B86, B87, B89, B90, B91, B92.

[15] Fortenbaugh, W.W. *Aristotle On Emotion*, Duckworth, London, 1975. Konu açısından özellikle II. bölüm son derece önemlidir.

bir fenomen olarak görülmesi aslında onların akılsal bir temelde açıklanabilecek bir doğaya sahip olduklarının kabulü anlamına gelir.[16] Ancak bu incelemeye geçmeden önce göz önünde tutulması gereken bir gerçek var ki o da varlığın kavranımında Aristoteles'in Sofistik ve de dogmatik bir anlayışa sahip olmadığıdır. O nedenle, kadının ve kölenin durumunu toplumsal varlık alanındaki görünümü ile yine kadın ve kölenin doğasından kaynaklanan birebir bir örtüşmeden söz etmek Aristotelesçi kavranımın özüne aykırı düşer.[17] Onun sorguladığı ve sorduğu soru şudur: Bir şeyin doğası (*phusis*) ile onun işlevi (*ergon*) arasında nasıl bir bağıntı vardır? Veya kadın ve kölenin sosyal varlık alanındaki görünümü ile onların doğaları arasında bir ilişki var mıdır? *Politika*'nın 1260 a 15-17 ve 27-8 satırlarına bakıldığında, Aristoteles'in şeylerin farklı işlevlere sahip olmalarının, onların farklı doğalara sahip olduklarından kaynaklandığını söylediğini görürüz. Eğer durum böyle ise, köle ve kadın üzerine inceleme yapmanın yolu Platonik bir sezgi ile onların doğalarının ne olduğunu bilmeye çalışmak olmayacaktır. Yapılması gereken şey var olanın kendisine yönelmektir.[18]

Öyle görülüyor ki, Aristoteles'in kölelik üzerine söylediklerinin bazı siyaset kuramcıları tarafından oldukça tartışmalı bulunması, bana göre, daha çok sözcüğün kendisine karşı geliştirilen gereksiz ve aşırı duyarlılıktan kaynaklanmaktadır. Aristoteles için kendi yaşamı üzerine düşünmeyen köledir.[19] Buna karşın efendi, kendi varlığını, benliğini akıl (*nous*) ile tanımlayandır. Dolayısıyla, o, bu bağlamda hem köleyi ve hem de politik özneyi *eksik, yetkin olmayan özne* olarak kavrar.[20] Köle-özne

---

[16] Nussbaum, M. Craven., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, 1983. Sayfa 307'de Nussbaum nasıl uygun edilgenliğin ve duygusal yanıtın doğru düşünme ve karar vermenin önemli kurucu ögelerinden olduğunu tartışır.

[17] Lloyd, G.E.R., *Science, Folklore and Ideology*, 1983.

[18] Nussbaum, M. Craven, *Aristotle's De Motu Animalium*, 1978.

[19] Yaşamaya değer yaşamın düşünsel yaşam olduğu hakkında: 1177 a12-17 ve Aristoteles'in fiziksel yaşam üzerine düşünceleri için: 1095 b 14-22.

[20] Aristoteles'in *Nikamakhos'a Etik*'in 1 ve 6. Kitabında söyledikleri ile düşünsel yaşam olarak tartışıldığı 10. Kitap arasında bir çelişki olup olmadığı üzerine çok önemli tartışmalar için bakınız: Kraut, R. *Aristotle on Human Good*, Princeton University Press, Princeton, 1989.

politik özneden daha aşağıdadır; çünkü aslında o, varlığını salt fiziksel var-olmaya indirgemiş olmasından dolayı İbni Sina'nın öte dünyadaki varlığını göktaşı olarak sürdürmeye mahkûm ettiği insandan başka ve fazla bir şey değildir.[21] Böyle bir insan, M.C. Nussbaum'un farklı bir biçimde söylediği gibi, bir karnabahardan, bir zürafadan farksızdır.[22] Fakat Aristoteles 1254 b 16- 1259 b 27-28'de kölelerin biyolojik bakımdan insan olarak sınıflanması gerektiği konusunda açık ve nettir. O nedenle, Aristoteles'in doğal köle anlayışını köleliğin politik kavranımından ayırmak gerekir. Onun için kölelik ve efendilik insanın kendini ve varlığı kavrama biçimidir. O, bireyin bütün olarak yaşama karşı aldığı bir tavır ile doğrudan ilgilidir.[23] Aristoteles'e göre, doğal köle uslamlama yeteneğinden yoksun olmakla birlikte duygusal duyarlılığa sahiptir. Dolayısıyla, o, en azından duygusal boyuta sahip olmasından dolayı bilişsel aktiviteye katılır.[24] Platon'a karşıt olarak, Aristoteles kölelerin akılsal açıklamalarla ikna edilmesi gereği ve gerçeği üzerinde durur. Ayrıca; köle, mutlak anlamda uslamlama yeteneğinden de yoksun değildir; çünkü eğer öyle olmuş olsaydı o, mutlak anlamda rasyonel olanın dışında yer alacaktı. Oysa köle ile efendi arasında diyalogun kendisi her ikisinin de paylaştığı akılsal bir boyutu zorunlu kılar.[25] Bir başka ifade ile, etkin akıl etkilenebilir aklı etkileyebilir. Dolayısıyla, kölenin akılsal olan ile ilişkisi bir katılım ilişkisidir. Ve öyle olması bakımından edilgindir; aktif olanın pasif objesi durumundadır.[26] Aristoteles çalışmasının hiçbir

---

[21] I. Davidson, H. A., *Alfarabi, Avicenna andAverroes On Intellect*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1992. Özellikle IV bölüm, 83 ve 103 arasındaki tartışmalar son derece ilginç.

[22] 1253 a 2-18; 1145 a15-27; Ayrıca Aristoteles'in insan anlayışını ele alıp tartışan şu çalışmaya da bakılabilir: Nussbaum, M. Craven, "Aristoteles'te İnsanın İşlevi" (Çev. H. Nur Erkızan) *Felsefelogos*, 2000.

[23] Swanson, J.A., *The Public and the Private Aristotle's Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1992.

[24] Nussbaum M. Craven., *Love's Knowledge: Essays on Philosophical and Literature*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

[25] Platon *Laws* adlı diyaloğunda kölelere hiçbir açıklama yapılmadan emir vermeyi önerirken, (777 E5-778A1) Aristoteles onların en azından rasyonel açıklamaları algılama yeteneğine sahip olduğunu belirtir. (1254 b 22-3)

[26] 1260 b 5-7; 1380 b 16-20; 1260 a 15-17, 27-8.

yerinde bütün erkeklerin otomatik bir makinenin seri üretimi gibi tanrı ya da doğa tarafından salt akıl varlığı olarak meydana getirildiğini söylemez. Tam tersine o, doğal köle erkekler olduğuna da empirik bir gerçeklik olarak tanık olmuştur. Hatta onun politik köle anlayışına karşı gerçek tavrını bizzat kendisinin sahip olduğu bazı köleleri, *aslında köle olmayanları*, serbest bırakmasında görebiliriz.[27] Aristoteles'e göre kadın erkekten, onun *Metafizik* 1058 a 31-37'de söylediği gibi, iki ayaklı olanın kanatlı olandan ayrılması gibi ayrılmaz. Tam tersine o, beyaz kuğunun siyah kuğudan ayrıldığı gibi ayrılır. Kadın ve erkek bir ve aynı tür içinde yer alırlar. Onlar fiziksel bakımdan birbirlerinden farklılık gösterirler ama kadın ve erkeğin özü aynıdır; birbirine karşıt değildir. Çünkü Aristoteles'e göre, madde farklılık üretmez. Sonuç olarak, kadın erkekten tür bakımından ayrı değildir.[28]

Kadın köleden farklı olarak, kendi varlığını salt fiziksel olan ile tanımlayan değildir. Onun doğası daha çok koruyucu ve bütünleyici bir niteliktedir.[29] Aristoteles kadının duygusal bilişselliğini köle ve çocuk ile karşılaştır. Ona göre, köleler algısal akla sahip iken çocuklarda akıl gelişim içindedir. Kadın akla sahip olmakla birlikte, onun aklı etkilenmeye, duygular tarafından etkilenmeye daha fazla açıktır. Böyle bir akılsallığın kendisini Aristoteles *akuron*, yani *yetkin olmama* olarak görür.[30] Duygusallığın gelişimi ise akıldan önce gelir ve doğru duygusal gelişim üzerinde yükselmeyen akıl doğru düşünceler üretmez; ama duygusal alanda kalma ve onun pasif belirleniminin dışına çıkamamakta Aristoteles için yetkin olanı tanımlamaz. İşte kadının kamusal alanda *varlığının yokluğu*, onun akılsal bir özne

---

[27] Mulvany, C.M. "Notes on the Legend of Aristotle", *Classical Quarterly*, 20, 1926. Bu çalışma önce köle olan ve daha sonra özgür bırakılan Herpyllis ile Aristoteles arasındaki dostluk ve sevgiye dayalı ilişkiyi ayrıntılı olarak ele alır. Aristoteles vasiyetinde Herpyllis'in geleceğini ekonomik olarak güvenceye alma konusunda önemle durarak ona karşı sevgisini ve bağlılığını kanıtlar. Bu Aristoteles'in doğal-köle anlayışının politik-köle anlayışından ne kadar farklı olduğunu gösterir.

[28] 1058 b8-10, 21-24; 1058 b7; 1058 a29-31.

[29] 1277 a 14-15, 1361 a1-3, 7-11.

[30] 1277 a 14-15; 1361 a 12-13. Ancak kadının sahip olduğu söylenen aklın hangi anlamda *akuron*, yani yetkiye sahip olmadığı, dolayısıyla da yetkin olmadığı oldukça tartışmalıdır.

olmadığını göstermekten çok, kadının çeşitli nedenlerle birlikte, aslında *salt-politik özne* olmaya karşı geliştirdiği bir tepkinin de sonucu olabilir.[31]

Kamusal alandaki yokluğu kadınların erkeklerden daha aşağı olduğuna empirik bir kanıt teşkil etmez. O nedenle, şu soru daha da önemli olmaktadır. Kadın erkek ile *eşit olmak* için kendi doğasını aşmak (*to transcend*) zorunda mıdır? Eşit ve özgür olmak için kadın erkekleşmek zorunda mıdır? Ayrıca, böyle bir yaklaşım aslında kadının, öldürücü zehirli oku kendisine çevirmesi anlamına gelmiyor mu? Aristoteles'e göre, kadının akılsallığı, onun duygusal yanı tarafından gölgelendiğinden dolayı, örneğin; acı, sevinç, hüzün gibi, o politik liderlik için uygun değildir. Tarihte savaşlara karar veren kadınlar olmuş olsa da onların daha çok erkekler tarafından yapıldığı bir gerçektir.[32] Erkeği politik özne olmaya daha yatkın gören Aristoteles, acaba neden *Nikomakhos'a Etik*'te politik özneyi mükemmel bir özne olarak görmez? Neden politik yaşamı gerçekten de en mutlu yaşam olarak tanımlamaz? Başka bir ifade ile, neden Aristoteles kamusallığı mutlak anlamda onaylamaz? Nasıl ki felsefe kamusal bir etkinlik değilse insan da bütünüyle kamusal bir varlık değildir. İnsan hem ontolojik ve hem de epistemolojik bakımdan parçalanamaz bir bütünlüktür; Platon'un *genel insanlığında* sönük bir pırıltı değil. Kadın aklının duygusal bir niteliğe sahip olduğu hemen hemen Antik Yunan dünyasında genel bir kabul görmüştür.[33] Oysa kadının eylemlerine duygunun yön vermesi onun akıllı olmadığına kanıt teşkil etmez. Aristoteles'e göre, tam tersine, duyguların yönetiminde çalışan akıl amaca ulaşmak için en etkili yolu bulma olanağına sahiptir.[34] Ancak o, kontrol etmede aynı başarıya sahip değildir. Bir kadın, kendisinin kızgınlığına neden olan şeyin ne olduğunu bilebilir; ama bu onun duygularının kanatlarına binerek sonuçları belki de va-

---

[31] Erkızan, H. Nur. "Aristoteles'te Akılsallığın Kavranımı ve Kadın", *Doğu Batı*, 1998.

[32] *Nikomakhos'a Etik*'in I, VI kitaplarını X. kitabı ile karşılaştırınız.

[33] Blundell, S. *Women in Ancient Greece*, Harvard University Press, Cambridge, 1955.

[34] Fortenbaugh, W.W. "Aristotle On Slaves and Women" *Articles on Aristotle*; vol II. 135-139, (eds: J.Barnes, M. Schofield ve R. Sorabji) London, Duckworth, 1977.

him olacak olan eylemi gerçekleştirmekten alıkoyamaz.[35]

Aristoteles'in kadın ve erkeği duygu ve akıl ayırımı temelinde ele almasının sonuçları hem politik ve hem de toplumsal bakımdan çok önemli sonuçları içerir gibidir.[36] Birçok Aristotelesçi yorumcunun kabul ettiği gibi, duygular, insanın karşı karşıya kaldığı olaylara karşı geliştirdiği bir yanıttır ve böyle olmaları bakımından aslında onlara sahip olmak hem erdemin ve hem de rasyonalitenin bir göstergesidir.[37] Dolayısıyla, yaşam karşısında gerekli duygusal yanıtı verme yeteneğinden yoksun birey aslında *irrasyonel/akıldışı* bir bireydir.[38] İçinde yaşadığımız dünya düşünüldüğünde bunun ne kadar önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu ise, duygu ve akıl arasındaki ayrımın yeniden ve radikal bir kavranımını gerektirmesinin yanı sıra kültürel bir eleştiriyi de beraberinde getirir. Neden toplumsal ve sosyal varlık alanında kadın duygusallığı temelinde aşağılanır? Bir toplum veya kültür, neden duygusal olanı hor görür? Duygusal ve akılsal olanı birbirine karşıt olarak algılamak, aslında gizil olarak kadın ve erkek arasındaki ontolojik bütünlüğü gerçeğe aykırı bir biçimde yoksamak değil midir? Veya duygu ve akıl arasında bir ilişkiden çok aşılmaz uçurumlar görmek bireysel ve toplumsal boyutta insanın kendisini yok etmeye götürmez mi? Toplumsal boyutta insanın kendisini yok etmeye götürmez mi? Toplumsal yaşamın vazgeçilmez iki öznesi olan kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi duygu ve akıl ayrımı temelinde birbiri ile ilişki ve denge içinde ele almak yerine, birbirine karşıt olarak algılamak sonuçları bakımından yıkıcılığa götürmez mi?[39]

---

[35] A.g.y.

[36] Örneğin hem Nussbaum ve hem de Fortenbugh duyguların uslamanın temelinde olduğu gibi, aynı zamanda onların yaşama karşı verilen rasyonel yanıtlar olduğunu iddia ederler. Nussbaum, M. Craven, *The Therapy of Desire: Theory and Practice In Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 1994, Fortenbaugh, W.W., *Aristotle on Emotion*, Duckworth, London, 1975.

[37] Nussbaum, M. Craven, *Love's Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

[38] A.g.y.

[39] Konu ile ilgili bir diğer önemli çalışma için: Rorty, Amelie Oksenberg., *"The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics", Essays On Aristotle's Ethics*, (ed: A.O. Rorty) University of California Press,

Duygular üzerinde yükselmeyen düşünceler akıldışıdır. Örneğin, haksızlığa uğramış olduğu duygusuna sahip bir birey asla adaletin gerçekleştiğine inanmayacaktır. O nedenle; hukukun kendisi salt bir haklı-çıkarma, suçlu-bulma mekaniğinden çıkarak, adaletin gerçekleşmesini sağlamanın bir aracı olmak zorundadır. Yoksa kanunlar, yönetmelikler kaynayan tencereye kapak tutmaya benzer ve duygusal taşmalar hiçbir zaman önlenemez. Dolayısıyla, duygu ve akıl, kadın ve erkek birbirlerine karşıt olarak ele alınmak yerine, birbiri ile ilişki içinde ele alınmayı gerektirmektedir. Doğru duygular üzerinde yükselmeyen düşünce veya akıl her ne kadar yükselirse yükselsin sonunda kendisini duygusallığın çeperine çarpmaktan kurtaramayacaktır. Duygusal olanı red eden ve aşağılayan politik bir kavrayışın kendisi insanın duygusal boyutunu yok sayma temelinde politikayı yalnızca çıkarların korunmasının bir aracı olarak görmekten öte gidemeyecektir. Sosyal yaşam alanında ise, örneğin; insan sağlığını korumayı amaç edinen tıp bilimi ve onun uygulayıcıları olan doktorlar hastalarını para kazanmanın bir aracı olmanın ötesinde duygusal bir özne olarak görmeye asla muktedir olamayacaklardır.

İnsanın varlığını sürdürmesi duygu ve akıl, kadın ve erkek arasındaki dengeyi sürdürmesine bağlı gibi görünmektedir. Bu dengenin kaybı bireysel ve toplumsal boyutta çok büyük ölçekli yıkımlara neden olabilir. Öyle görülüyor ki; uygarlığımızı tehdit eden temel problemlerin kaynağında da akıl ve duygu, erkek ve kadın arasındaki uyumun kavranılmamış ve kurulmamış olması yatmaktadır. İnsanın kendisini parçalamaktan kurtarabilmesi için yaşamın iki temel öznesi ve tözü olan kadın ve erkek, akıl ve duygu arasındaki bütünselliği yeniden yaratması gerekmektedir. Çünkü bu, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in 1162 a16-17 satırlarında söylediği gibi, onların doğalarında vardır; dostluk onların doğaları gereğidir. İnsan başka herhangi bir topluluk kurmadan önce ikili beraberlik kurmaya yönelmiştir.

London, 1980.

9.
İyi Yaşam (*Eu-Zen*) ve İyi Ölüm (*Eu-Thanasia*) Üzerine Aristotelesçi Bir Yaklaşım

Eu-thanasia Hakkında Bazı Temel Bilgiler ve Tartışmalar

Bu çalışma yaşam ve ölümü üç temel kavram ışığında ele alıp incelemeyi amaçlamaktadır: iyi ölüm (*eu-thanasia*), yaşam (*zen*) ve iyi yaşam (*eu- zen*). Öncelikle bu kavramların etimolojik ve felsefi analizlerinden hareketle Aristotelesçi bir kavrayış ışığında yaşam ve ölümün ne anlama geldiği üzerinde durularak konunun günümüzdeki ele alınışına getirdiği yeni bakış açısının neler olabileceğine dair düşüncelere yer verilecektir.

Eu-thanasia Grekçe bir terimdir ve "iyi ölüm" anlamına gelir. Terim iki parçalıdır; *eu* ve *thanatos*'dan oluşur. *Eu* "doğru" ve "iyi" olanı ifade ederken *thanatos* ölümü ifade eder. Ve ikisinin birleşimi olarak *eu-thanasia* yaşamı acısız bir biçimde sonlandırma/iyi bir biçimde ölme anlamına gelir. Ayrıca; *coup de grace* terimine de rastlanılmaktadır. O bir dost veya düşmanın ölürken yaşadığı sefalete son vermeyi ifade ettiği gibi yaşlı ve işlemez halde olan geminin veya benzer bir şeyin son ve öldürücü bir vuruşla ortadan kaldırılmasını da ifade eder. "İyi ölüm" veya " iyi bir biçimde ölme" M.Ö. IV- III. yüzyılda yazılmış olduğu kabul edilen Hipokrat yemininde onaylanmaz. Yeminde şöyle denilir: "Herhangi bir kimseyi memnun etmek için onun ölümüne neden olabilecek ne ilaç vereceğim ve ne de nasihat."[1]

---

[1] Edelstein, Ludwig, *Ancient Medicine*, John Hopkins University Press,

Bununla birlikte Grekler ve Romalılar yaşamın her türlü koşuldan bağımsız olarak sürdürülmesi gerektiğine ilişkin anlayışı paylaşmadılar. Onlara göre; yaşama, yaşamın onurundan bağımsız değildi ve bazı durumlarda ölmek yaşamaktan daha iyi olabilirdi. Bu anlayış Stoacılar ve Epikurosçular tarafından da benimsendi. İngiltere'nin büyük bölümünde daha yakın tarihe kadar -geçen yüzyıl sonu- intihar suç olarak kabul ediliyordu. XV. yüzyılda ötenazi düşüncesi taraftar bulmaya başladı. Örneğin, Thomas More acı verici bir yaşamın sonlandırılmasının çok daha iyi olduğunu savundu. Bugün iyileşmesi mümkün olmayan hastalar için hemen hemen dünyanın her yerinde açıktan ya da gizlice ötenazi uygulamasına gidildiği bilinmektedir. Ötenazi için kriterlerse her an değişmektedir. Bazı durumlarda yaşlılık, bazı durumlarda Alzemir hastalığı, bazı durumlarda sakatlık, bazı durumlarda tedavisi mümkün olmadığı düşünülen hastalıklar ötenazi için yeter neden oluşturabilmektedir. Burada şu sorunun sorulması ile yetinilecektir: Acaba bugün tedavisi olanaksız görülen hastalıklar ve durumlar yarın değişemez mi? Ortaçağ'da veba, yakın zamanda verem tedavisi olanaksız hastalıklar olarak görünüyordu. Acaba ötenazi, görünüşte ne kadar farklı nedenler ileri sürülürse sürülsün, gittikçe egemen olan pragmatist etiğin gizli dayatması mı?

19. yüzyıl ile birlikte ötenazi tartışmaları artarak devam etti. Bunu XVIII. yüzyılın ilk yarısında ötenaziyi savunan derneklerin kurulması izledi. Jack London ötenaziyi savunanlar arasındaydı. "Merhamet ölümü" (*mercy killings*) gibi yeni terimler ortaya çıktı. Bu özellikle iyileşemez olarak düşünülen ve çocukları ağır bir sakatlığa sahip olan anneler-babalar tarafından talep ediliyordu. Nazi Almanya'sında "ötenazi programı" uygulandı. Bu programın amacı ırksal temizlikti ve bunu gerçekleştirmek devletin görevi olarak ortaya konmuştu. 1960'lı yılların sonunda "ölme hakkı" gönüllü ötenazi bağlamında gittikçe büyük destek gördü ki bunların arasında din adamları da vardı, örneğin J.Fletcher.

Birçok ötenazi biçimi vardır, örneğin hayvanlara ilişkin ve insanlara ilişkin. Sonuncusu isteme dayalı olan ve olmayan ötenazi -belki gönüllü ve gönülsüz de denilebilir- biçimlerini

---

Baltimore, 1967, p. 6-7.

içerir. Günümüzde en çok tartışma konusu olan hiç kuşkusuz isteme dayalı olan ve olmayan ötenazinin yanı sıra hekim destekli intihardır. Bugün aktif ötenazinin yasal olduğu ülkeler söz konusudur, örneğin Hollanda, İsviçre ve Amerika Birleşik Devletleri'nin bazı eyaletleri -Oregon ve Washington gibi- Ötenazi çeşitli biçimlerde sınıflandırılmaktadır. Genel sınıflandırma şöyledir:

I) İzine bağlı ötenazi
II) Ötenazi uygulama biçimleri
III) Destekli intihar.

İzine bağlı ötenazi istemli ya da gönüllü ötenazi ile ilişkilidir. Buna karşılık istem-dışı ötenazi kendisi hakkında karar veremeyecek durumda olan kişi için bir başkasının kararı ile uygulanan ötenazidir. Ötenazinin uygulanma biçimlerine gelince esas olarak üç yöntemden söz edilebilir: a) edilgin b) edilgin-olmayan c) etkin. Edilgin ötenazi özünde tedavinin kesilmesidir. Tedavinin kesilmesi sonucu ölümün gerçekleşmesi "çifte etki ilkesi" ile ifade edilir. Edilgin ötenazi en az tartışmalı ve en fazla kabul görendir. Birçok hastanede uygulanan ve son derece yaygın olduğu bilinmektedir. Etkin-olmayan ötenazi yaşam desteğinin kesilmesi sonucu ortaya çıkan ölümdür. Etkin ötenazi en fazla tartışmalı olandır. Öldürücü ilaç veya *güç* kullanılarak ölümün gerçekleştirilmesidir. Kişi ötenazi makinesi kullanarak kendi ölümüne neden olabilir. Son olarak, bu konuda destekli intihara değineceğiz. Destekli intihar bir ötenazi biçimidir. Kişi kendi ölümünde ölümü gerçekleştirecek son kararı verir. Destekli intihar etkin ötenaziden farklıdır; çünkü öncekinde yalnızca pratik destek söz konusu iken sonrakinde etkin olarak öldürücü ilacın uygulanması söz konusudur. İsveç destekli intiharı yasal kabul ederken etkin ötenaziyi yasaklamıştır. Bazı hukukçular destekli intiharı intihar olarak kabul etmemekteler. Bunun nedeni ise "doğal olarak ölenler" ile "doğal olarak ölmeyenler" arasında sigorta şirketlerinin ayırım yapmasıdır. Destekli intiharın da doğal ölüm olarak kabul edilmesi yönünde onaylayıcı tartışmalar devam etmektedir.

Şimdi de kısaca isteme dayalı ötenaziye yönelik belli başlı savunulara ve karşı çıkışlara ana çizgileriyle değinilecektir. İsteme dayalı ötenazinin savunusuna yönelik nedenlerin neler olduğuna bakıldığında onları şöyle sıralamak mümkün görünü-

yor:

I. Bireyin seçim hakkı. Demokratik bir yönetimde bireyin seçme özgürlüğü sınırlanamaz.

II. Yaşamın niteliği. Birey yaşama niteliğini düşüren durumlara katlanmak zorunda değildir. Kişinin fiziksel ve zihinsel bağımsızlığını yitirmesi onun saygınlığını ortadan kaldırıyorsa bu durumda kişi kendi yaşamı hakkında son sözü söyleme hakkına sahiptir.

III. Ekonomik nedenler. Bugün bazı hastalıkların tedavisi son derece pahalı, sağlık personelinin oldukça büyük enerjisini gerektirmekte ve uzun süreli zaman-mekân işgal etmektedir. Tedavisi mümkün olmayan hastalara ayrılacak kaynakların yaşamı kurtulabilecek hastalara aktarılması daha rasyoneldir. Topluma hiçbir katkı yapamayacak insanları hayatta tutmanın hiçbir yararı yoktur. Onlar gerçekte sağlık hizmetinin kalitesinin düşmesine neden olmakta ve kaynakların boş yere harcanmasına neden olmaktadırlar. *Bir an önce göçüp-gitmelerinde yarar vardır.*

Ötenazi karşıtı düşüncelere bakıldığında ise onlar temel olarak şöyle özetlenebilir:

I. Hekimin baskı altına alınması. İsteme dayalı ötenazi sağlık personeli üzerinde baskı yaratabilir. Hipokrat Yemini'ne bağlı olan hekimler bir ikilemle karşı karşıya kalabilirler. Ötenazi lehine gelişen ve ilerleyen tartışma zaten bizzat Hipokrat Yemini'ni de geçersiz kılmaya başlamıştır.

II. Etik nedenler. Kişinin dayanamayacağı koşullar nedeniyle ölümü seçmesi etik bir karar ve eylem değildir (Aristoteles). Sonra; ölümü seçme etik bakımdan evrensel bir ilke olamaz (Kant).

III. Teolojik nedenler. Bazı kişilere, Hıristiyanlara, Müslümanlara ve Yahudilere göre özünde ötenazi bir "cinayet" biçimidir. Onlar, kişinin yaşam ve ölüme karar vermesini Tanrının iradesine karşı gelme olarak değerlendirmektedirler. Oysa yaşam ve ölüm yalnızca Tanrının tasarrufundadır.

IV. Kesinsizlik durumu. Eğer hastanın durumuna ilişkin

olumlu yönde herhangi bir inanç, fikir veya beklenti varsa bu durum değerlendirilmelidir.

V. Karar verme yetkinliği. Hastanın gönüllü olarak ölümü seçmesi tartışmalıdır. Hasta fiziksel, psikolojik ve sosyal olarak baskı altında olabilir. Daha açık olarak, ötenazi çeşitli biçimlerde empoze edilebilir.[2]

Ölümün ve Yaşamın Ontolojisi Üzerine

Neden ölürüz? Ölüm bir özgürleşme midir yoksa ceza mıdır? Ölüm doğal mıdır? İnsanın ölümü de herhangi bir canlının ölümü gibi mi algılanmalıdır? Ölüme herhangi bir ahlaki anlam yüklemek doğru mudur; yoksa o doğal olan ve aynı zamanda kaçınılmaz da olan bir şey olarak mı düşünülmelidir? Aristoteles var olmayı genel felsefesi ile uygunluk içinde iki biçimde var-olmaya ayırır: Kinetik var-oluş ve kinetik-olmayan (*energeia*). Bu bakımdan ölüm kinetik bir sürecin son bulmasıdır. Çünkü madde ve formdan oluşan bileşik varlıklar bireysel olarak sonsuza kadar var olamazlar. Canlı bir varlık doğar, büyür ve ölür.[3] Ölüm ontolojik olarak kaçınılmazdır. Ancak, *Nikomakhos'a Etik*'te ölümün ontolojik yanının bir yana bırakıldığını görürüz. Aristoteles ölümün en korkutucu şeylerden biri olduğunu söyler. İyi ve kötü bile ölümle son bulur. Çünkü ölüm herhangi bir şeyin konusu olmamadır.[4] Şimdi eğer biz doğal olarak ölmek durumunda isek neden bu doğal olandan korku duyarız? Eğer ölüm doğal olsaydı biz neden yaşama için gösterdiğimiz çabayı ölüm için de göstermiyoruz? Ölümün birey için kötü tür bakımından iyi olduğunu söylemek konu için yeterli açıklama olmayacağı gibi insanın ölümün ve yaşamın salt ontolojik kavranışı ile yetinemediğine de işaret eder. Çünkü eğer insan doğası gereği sosyal bir varlık ise ölüm ve yaşam meselesi de salt

---

[2] Patsioti'nin iki çalışması bu konuda son derece önemlidir ve bu araştırmada da kendisinden yararlanılan temel başvuru kaynağı olmuştur.
a) Patsioti, Joanna G-Rose, Clifford F, " What did the Greeks mean", *Journal of the History of Neuroscience* 4, (1995) 67-76.

[3] King, R.A.H, *Aristotle On Life and Death*, Duckworth, London, 2004, p. 1-17; Aristotle, *De Anima: 411a30*, 412 a 15, 413 a25.
Aristotle, Nicomachean Ethics: 1115a8, 26, a 27.

fiziksel/kinetik bir kavrayışa hapsedilemez.

Aristoteles için toplumun işlevi insani yaşamı gerçekleştirmenin olanağını içermesi bakımından anlamlıdır; o iyi yaşam için vardır. Bugün ise iyi yaşam salt yaşam için mücadeleye dönüşen politik bir nitelik kazanmış gibidir. Bio-teknoloji yaşam sürecini kontrol eden yeni buluşlar ve araçlarla her gün hızla gelişmektedir. Koyun ve diğer hayvanlar klonlanmakta, kadın ve erkek geç yaşta anne-baba olabilmekte, insanın gen haritası çıkarılmakta, sipariş-bebekler doğmaktadır. Yaşamın biyolojik bir süreç olarak manipülasyonunu yukarıda verilen örneklerle sınırlamak elbette yanlış olacaktır. Organ nakilleri ve "yaşamı sürdürme" konusunda da ilerleme devam etmektedir. Ancak,"beyin ölümü", "bitkisel yaşam" ve hangi yaşamın sürdürülmesi ve hangisinin sonlandırılması konuları ile birlikte ötenazi tartışması yaşamın kinetik (süreçsel) kavranışının etik-politik boyuttan yalıtılamayacağını da göstermiştir. İnsanın kinetik yaşamı kontrol edebilme olanağı ne yazık ki onu salt "canlılığa" indirgemiş gibidir. Kinetik-olmayan yaşam kendini etkinlikte (*energeia*) gösterir. Kinetik olan, insanın otonom var oluşuna bir tehdit iken *etkinlik* bizzat otonomiyi gerektirir. Yaşamın süreçsel devamlılığı üzerinde hekim, çeşitli ilaçlar ve araçlar aracılığı ile egemenlik kurulabilir. Konsantrasyon kampları, toplama kampları, ırksal temizlik yaşamın kinetik yanına müdahaleyi gösteren örneklerden bazılarıdır. Bütün bunlar ölümün ve yaşamın ontolojisinin etik ve politik olandan ayrı olamayacağını ve hatta iç içe olduğunu da gösterir.

-III-
Ölüm ve Yaşamın Etik- Politik Kavranışı Üzerine

Ötenazi üzerine olan etik tartışma Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* kitabında yer alır. İntihar ile bağlantılı olarak ele alman konu özünde kişinin salt ontolojik varlığından hareket etmez. Aristoteles için kişi erdem veya erdemsizliklerinin toplamıdır. Ve eğer bir kişi birçok suç işlemiş ise, birçok rezilliğe bulaşmış ise ve de yaptıklarından dolayı nefret ediliyorsa o kişi

yaşamı terk etmekte serbesttir; kendi kendini öldürebilir.[5] Aynı eserinde Aristoteles, intiharı adaletsiz bir eylem olarak değerlendirir. Çünkü intihar kişinin kendi bedenine karşı giriştiği bir zarar verme durumudur. Adalet, adaletsizliğe karşıdır, dolayısıyla adaletli bir eylem belli bir adaletsizliği gidermeyi amaçlar; oysa intiharda böyle bir durum söz konusu değildir.[6] O nedenle; intihar adalete olduğu kadar yasalara da aykırıdır. O kişinin kendine karşı değil devlete karşı işlediği bir suçtur aslında. İntihar gönüllü olarak acı çekmedir. Fakat hiç kimse adaletsiz bir biçimde acı çekmemelidir. Çünkü kişi devletin özsel parçasıdır, yani onun kurucu öğesidir. Bunun yanı sıra, *phronimos* olan, yani yaşama bilgece bakan kişi de ölümü seçmez; çünkü bu hem yaşama karşıdır, var-olmaya karşıdır ve hem de kişinin kendine karşı giriştiği adaletsizlikten dolayı utanç vericidir.

Nikomakhos'a Etik'in IX. Kitabında Aristoteles etik-dışı eylemlere yönelen insanın yaşamak için nedeninin olmadığını duyurur. Demek ki, yaşam ile yaşama her ne kadar birbirini gerektirse de yaşamın kendisi tek başına bir değer değildir. Yaşam bir olanaktır, yaşama ise bu olanakların erdemle uygunluk içinde gerçekleştirilmesidir. Erdemsiz bir yaşam çıplak, anlamsız ve boş bir yaşamdır. Böyle bir yaşamın sürdürülmesinin de, o nedenle, hiçbir değeri ve anlamı yoktur.[7] Şimdi bu kavrayış ışığında Aristoteles'in tedavisi mümkün olmayan bir hastalığa yakalanan ve acı çeken birinin ötenazinin herhangi bir biçimini seçerek yaşamına son vermesini etik bulacağı düşünülebilir mi? Bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Soruya yanıt belki de hiç beklenilmeyen bir yerden gelir; cesaret meselesinden. Aristoteles yoksulluktan, aşk acısından, acı ve üzüntüden dolayı ölüme yönelmeyi cesaretli bir insanın eylemi olarak görmez. O olsa olsa korkak bir insanın seçimi olabilir. Çünkü problemlerden kaçmak cesaretsizliğin yanı sıra zayıflığın da belirtisidir. İntihar ölümün yerine daha şerefli bir şey olarak geçemez.[8] Sorunlardan ve sıkıntılardan kaçmak için ölümü seçmek ne doğru, iyi ve ne de şerefli bir eylemdir. Özetle; ötenazinin hiçbir formu etik değildir. Yaşama bilgeliği salt seçim-

---

[5] A.g.e. 1166 b 12-15.
[6] A.g.e.1138a 6-16.
[7] A.g.e.1115 b 11-14.
[8] A.g.e.1116 a 13-17.

den ibaret değildir. Seçme özgürlüğünün bilgi ve bilgelik ile bağının kopartılması insanı etik bakımdan sefalete götürür. Eğer erdem iyi olan ise kötülük/ahlaksız onun karşıtıdır. Kötü olanın seçme özgürlüğü içinde yer alması ise ahlaksızlıktır. Ve korkaklık kötülüğün egemenlik biçimlerinden biridir. Korkaklık aşırı korkunun egemenliği altına girmedir. Ancak hemen de belirtmek gerekir ki; cesur insan hiçbir şeyden korkmayan insan da değildir. Önemli olan korkuya onur ilkesi ışığında direnmedir. Aristoteles'in konuya ilişkin görüşleri şöyle özetlenebilir. Erdem bakımından zengin olan, mutlu olan kişinin ölümle karşılaşması çok daha acı vericidir. Çünkü böyle bir insan ve yakınındakiler için yaşam çok daha anlamlı ve değerlidir. Erdemli ve mutlu bir yaşam en büyük değerdir ve onun kaybı da bu nedenle son derece acı vericidir.

Şimdi, özünde yaşamın kutsal olduğu düşüncesinden hareketle onu savunmak acaba bireysel otonomi bakımından bir sorun oluşturur mu? Eğer yaşam dayanılmaz bir biçim almışsa kişi saygın bir biçimde ölme/iyi ölme hakkını kullanamaz mı? Çok açık ve kesin bir biçimde söylemek gerekirse Aristotelesçi bir bakış açısından böyle bir hak söz konusu olamaz. Elbette insan etik bir varlık olarak kendi yaşamını özgürce planlama hakkına sahiptir ama bu planlama etik temelden bağımsız olamaz. Hiçbir hak etik dışı olamaz. Sonra, kişi içinde yaşadığı evrenin, toplumun organik ve ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla, ötenazi özünde adaletsizliktir ve bencilliktir. Bireysel yaşamın bütünden kopartılmasıdır, her anlamda.

Moral otonomi ile bir çatışma görünüştedir ama gerçekte böyle bir şey söz konusu değildir. *Eudemos'a Etik*'te özgür isteme sahip olan kişinin (*free will, voluntariness*) kendi olanakları (*dunamei*) içinde seçim yapıp ve bu seçim doğrultusunda eylemde bulunduğu söylenir. Ama aynı yerde Aristoteles ahlaki yanlış (*hamartia)* ile şanssızlık arasında da ayrım yapar. Şanssızlık yaşamda var olan bir şeydir. Başka bir ifadeyle, olumsallık evrene içkindir. Bu ise yaşamda mutlak anlamda bir belirlenim olmadığı anlamına gelir. Şanssızlığın nedeni kişi değildir. Örneğin, soğuk ve rüzgârlı havada ekmek almak için dışarı çıkan birinin başına kiremit düşmesi sonucu yaşamını yitirmesi veya yaralanması o kişinin suçu değildir; daha doğrusu, meydana gelen talihsizliğin nedeni kişinin doğrudan kendisi değil-

dir. Ancak ahlaki yanlışın nedeni kişinin kendisidir.[9] Zaten, Aristoteles ahlaklılığın ancak ve ancak özgür isteme dayalı olarak gerçekleştirilen eylem için söz konusu olabileceğini söyler. Kölenin ahlakı olamaz; çünkü köle özgür isteme sahip değildir. Onun tüm yapıp etmelerinin nedeni kendisinden başka her şeydir. Şimdi, bu kavrayış ışığında şu soruyu sorabiliriz: Ölümcül bir hastalığa yakalanmak bir suç mudur, yoksa bir şanssızlık mıdır? Yanıt elbette şanssızlıktır. Çünkü hiç kimse yaşam karşıtı bir ilkeyi seçmez. Ve insanın yaptığı yanlışların hepsi ayıplanacak şeyler değildir. Yanlış yanlıştır, eğer kişi onun yanlış olduğunu biliyorsa ve de ondan kolayca kaçınabilecekse. Sonra, kişi eyleminin etkilerini, sonuçlarını hem kendisi ve hem de diğer insanlar bakımından düşünmelidir. Dolayısıyla; kişi elbette özgür isteme sahiptir ve kendi yaşamını olanakları doğrultusunda biçimlendirecektir. Ancak bu insanın irrasyonel olduğu, her şeyi bir seçim konusu olarak düşünebileceği anlamına da gelmez, aynı intihar ve ötenazide olduğu gibi. Seçimler erdeme aykırı olamaz. Etik kişi ne kendine ve ne de başkasına zarar vermez, zararın nedeni olmaz. Bunu en açık bir biçimde Aristoteles'in insandaki ahlaksal kavrayışın gelişiminin nasıl olduğuna ilişkin düşüncelerinde görebiliriz. Aristoteles için erdem (*arete*) kazanılan iyi alışkanlıkların toplamı değildir. Gerçek ahlaki kavrayış eylemleri ahlaki yargılarla bağıntılar. Çünkü erdem doğru amacı gösterir ama yaşama bilgeliği de (*phronesis*) doğru amaca ulaştıracak yolu gösterir.[10] Yaşama bilgeliği kişinin kendi yaşamını erdemle uygunluk içinde aynı bir mimarın bir yapıyı kurması gibi kurmasına, biçimlemesine olanak verir. Mükemmellik verilmemiştir, kişi kendi istemine dayanarak onu gerçekleştirir. Bu gerçekleştirmede ise erdem ve yaşama bilgeliği vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Buna göre; doğru amacı belirlemek kadar kişiyi o amaca götürecek yol da önemlidir. Doğru olanı yaşamda bulmadır önemli olan. Bu ise hiç kuşkusuz erdemi ve bilgeliği talep eder.

Her insan iyi olanı arzu eder, çünkü iyi her insanın kendisine *telos*, yani erek olarak seçtiği şeydir.[11] Dolayısıyla; erdem ve

---

9 Aristotle, *Eudemian Ethics*: 1225 b2.

10 *Nicomachean Ethics*: 1144 a 7-9.

11 Mirus, Christopher V. , "Aristotle's Agathon", (March 2004) 515-536, *The Review of Metaphysics.*

bilgelik iki kriteri gerektirir: arzu edilen ereğe ulaşma ve bu ulaşılması arzu edilen ereğin iyi olması. Başka bir ifadeyle, seçilen erek ve yol kişiyi mutlu etmelidir. *Eudamonia* genelde mutluluk olarak Türkçeye çevrilmektedir. Bu bazı bakımlardan Grekçedeki anlam içeriğini tam olarak aktarmaya engel olmaktadır. *Eudaimonia*, özellikle Aristoteles'te, *kişinin tamlığını* ifade eder.[12] İnsanın kapasitelerini kullanabilmesi, yani algılaması, düşünmesi, kendi benzerlerini dünyaya getirmesi gibi. İnsanın ereği insan içkindir. Mutlu insan, insan olmanın olanaklarını kendinde gerçekleştirebilen insandır. Şimdi bu etik kavrayış ışığında düşünüldüğünde insan yaşamı indirgemecilikten kurtulacaktır. İnsan sahip olduğu bir ya da öteki özelliğinden dolayı değil insan olmak bakımından önemli olacaktır. Sonra; etik kavrayış çatışan çıkarlar ve ilgiler bakımından değil erdem ışığında iyiyi amaçlayan bir görü içinden temellenecektir. Böyle olunca; yaşam ne ötenazinin ve ne de intiharın temelinde yer alan bencilliğin ve pragmatik kaygıların esaretine girecektir. Bu durumda da ahlaki kaygının temeline kar, rekabet, yarar, çıkar, özetle; yararcı kavrayışın tüm öğeleri yerleşecektir. Ancak; insanın yaşamı üzerinden sürdürülen güç mücadelesi ve ona eşlik eden her türden yararcılık uzun vadede iflas edecektir. Çünkü her değeri yarar uğruna gözden çıkaran birinin kendisi de bir zaman bir başka yarar uğruna gözden çıkarılacaktır. Her şeyi araçsallaştıranın kendisi bir gün araçsallık adına araç konumuna düşecektir.

Aristoteles'e göre etik kişi olanaklara sahip olan ve onları gerçekleştirebilendir.[13] Çünkü kapasitelere sahip olma iyi bir yaşamın ön koşuludur. Sonra; kişi erdemin ne olduğuna ilişkin gerekli bilgiye ve bu bilgiyi otonom bir varlık olarak eyleme geçirme istemine sahip olmalıdır. Bu onun zor durumlarda gerekli ve doğru kararları alma ve uygulamasını sağlar. Aristotelesçi birey kendi varlığını bütünden ayırmaz. Kendini evrenin ve içinde yaşadığı toplumun vazgeçilmez öğesi olarak görür. Çünkü insanın yeşermesi ancak ve ancak diğerleri ile mümkündür. Dolayısıyla; kişi kendini kendi yaşamının/yaşamın "tanrısı" olarak görmemelidir. Seçimlerimiz ve onların kendi yaşa-

---

[12] Clark, Stephen RL, *Aristotle's Man (Speculations upon Aristotelesçi Anthropology)*, Clarendon Press, Oxford, 1975, p. 145-164.

[13] *Nicomachean Ethics*: 1140 a 24-28.

mımız ve diğer yaşamlar üzerindeki etkileri üzerinde düşünmekle yükümlüyüz. Yükümlülüğümüzü kendi yaşamımız ve ölümümüz ile sınırlamak bencilliktir. Ne bencil yaşam ve ne de ölüm saygınlığı hak eder. Çünkü ölüm erek değildir. O zaman, ölüm yerine yaşamı yeşertme üzerine düşünelim. Anlamlı ve değerli olan da budur.[14]

[14] Nussbaum, M.Craven, *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, U.S.A, 2003, p. 1-15.



10.
Aydınlanma Üzerine

Aydınlanma, Batı toplumunun, genel olarak, 18. yüzyılda gerçekleştirmiş olduğu yeni bir kavrayışı ve tarihsel dönemi tanımlar. Aydınlanma tarihsel olarak kendisinden önce hiçbir dönemde olmadığı kadar felsefe ile içsel bir bağıntıya, daha doğrusu, felsefeye bağlı olmuştur. O nedenledir ki, bu yüzyıl *Aydınlanma* yanında *Felsefe Yüzyılı* olarak da tanımlanır (*siécle philosophique*). Çünkü felsefe, bu yüzyılda insanın yaşamını aydınlatıp ona yolunu gösterecek olan bir etkinlik olarak düşünülmüştür. 18. yüzyıl Aydınlanma felsefesinde, bu nedenledir ki, büyük felsefi kurgulara rastlanmaz. Bu yüzyılda felsefe düşünsel etkinliğin tüm boyutlarına (sanat, edebiyat, bilim ve çeşitli tartışma platformları,) taşınmıştır. Felsefenin geniş çevrelerin eğitiminde yer alması, felsefenin yaşamı kavramaya yönelen temel düşünsel etkinlik olarak algılanması Aydınlanma yüzyılını düşünce tarihinde biricik kılan bir özellik olarak karşımıza çıkar.[1] Ancak daha fazla ilerlemeden *aydınlanma* terimi üzerinde durarak kısaca onun ne anlama/anlamlara geldiğini belirtmek yararlı olacaktır. *Aydınlanma* teriminin karşılığı İngilizce'de *enlightenment,* Fransızca'da *le siécle des lumiéres,* Almanca'da *aufklaerung,* İtalyanca'da *illuminismo,* Latince'de *illumunatio,* İbranice'de *haskalah ve* Osmanlıca'da *tenevvür* olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı dillerde farklı biçimlerde

---

[1] Gökberk, M. *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1980, s.325-330.

ifade edilen bu terimlerin hepsinin anlam içeriğini kuran/oluşturan "ışık", "aydınlanma", "aydınlatma"dır. Yine burada söz konusu terimlerde dile gelen ortak anlam şu ya da bu biçimde olumsuz olarak kabul edilen bir durumun, bir gerçekliğin yani "karanlığın" aydınlanması, aydınlatılmasıdır. Dolayısıyla; terim olarak aydınlanma "karanlığın", "bilgisizliğin", "cehaletin", "asılsız inanç ve önyargıların", başka bir ifadeyle, akla dayanmayan her türlü düşüncenin karşıtı olarak, bilgi ve erdeme dayalı bireysel ve toplumsal bir aydınlanmayı ifade eder.[2] Aydınlanmış bir varlık olarak insan ise, her türlü önyargı, hurafe ve benzeri inançlardan arınmayı gerçekleştirmiş olandır. Dolayısıyladır ki, 18. yüzyılı tanımlamak için "Aydınlanma" ve "Akıl Çağı" neredeyse eş anlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanılırlar; her ne kadar bazı Batılı kültür tarihçileri "Akıl çağını" 17. yüzyılı tanımlamak için kullanma eğilimini gösterseler de. Çünkü esas olarak aydınlanmanın özünü tanımlayan rasyonalist kavrayış ancak 18. yüzyıl ile birlikte bir grup düşünürün başlatmış olduğu düşünsel bir hareket olarak iyi eğitim almış geniş bir halk kesimine ulaşmayı gerçekleştirebilmiştir.

Aydınlanma hareketinin temelinde büyük ölçüde entellektüellerin çabaları yer alır. Fransızca'da filozofun karşılığı olan *philosophes* Batı dillerinde *filozof- philosophe* ayırımını belirtmek amacıyla kullanıldı ki buna göre, Voltaire, Diderot, Condercet, Holbach ve onu izleyenler filozoftan çok *philosophes*'di. Çünkü onlar 17. yüzyıl filozoflarından farklı olarak yetkin sistemler kurmayı bir tarafa bırakıp yaşam ile düşünceyi, başka bir ifadeyle, eylem ile düşünceyi birbirinin ayrılmaz parçaları olarak görmüşlerdir. O nedenledir ki, Aydınlanma her nereye ulaştı ise orada radikal sosyal, politik ve düşünsel değişimler kendini gösterdi. Aslında aydınlanma, Batı'nın, Batılı insanın, her türden dogmatizmin neden olduğu parçalanmaya ve onun barbarca sonuçlarına karşı yöneltmiş olduğu bir harekettir. Dolayısıyla, her ne kadar Aydınlanma hareketi içinde yer alanlar birçok konuda farklı düşünmüş olsalar da, onların birleştiği bir nokta var ki; o da her türlü eleştiriyi dışlayan evrensel nitelikli dinsel söyleme karşı çıkma ve yine onun evrensel- kutsal doğrular adına insanlığa karşı işlenen suçları hümanist bir kav-

---

[2] Cevizci, A. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul,1997, s. 88-90.

rayış temelinde red etmedir. O nedenle, aydınlanma; insanı ölü dogmaların ve kör inançların tiranlığından kurtarmayı amaçlar. Zaten 18. yüzyılın aydınlanmacı düşünürlerine göre de, Ortaçağ Avrupa kültüründeki barbarlığın temelinde cahillik ve otoritelere körü körüne bağlanma vardır. Bu kendini Haçlı seferleri, Engizisyon ve diğer birçok savaşlarda- Ortaçağ Avrupa kültüründeki dogmatik barbarlığın somut uygulamaları olarak- göstermiştir. Bütün bunlar ise insanın kendi doğasını gerçekleştirmesini engelleyerek onu sosyal, politik ve düşünsel bakımdan geri bırakmış, adeta onu felç etmiştir. Aydınlanma düşünürlerinin sahip oldukları bu görüşlerin kaynağını daha önceki filozoflarda şu ya da bu biçimde bulmak söz konusu olsa bile onları tarihte biricik kılan özellik insanın içinde bulunduğu sefil olduğu kadar olumsuz olarak da nitelenen bu durumu değiştirmeye yönelmeleri, değiştirme de kararlı olmalarıdır. Onların politikada etkin rol almaları, devlet işlerinde çalışmaları, yöneticilere danışmanlık yapmaları ve özellikle de geleneğe karşıt olarak bilimin yanında yer almaları; metafiziğe karşı çıkıp felsefeyi yaşam ile doğrudan bağıntılamaları aydınlanma düşüncesinde kuram ile eylemin birbiri ile nasıl içsel bir bağıntıya sahip olarak kavrandığını gösterir. Batı dünyasının sosyal ve kültürel yapısı üzerinde çok derin etkileri olan bu anlayış, söz konusu yüzyılın sonlarına doğru patlak veren Fransız Devrimi'nin de temellerini hazırlamıştır. Hatta denilebilir ki, Fransız Devrimi Aydınlanma düşüncesinin sosyal ve politik alana uygulanmasının bir sonucudur.[3] Tanzimat'tan bu yana kendi toplumumuzun geçirdiği değişmeler ve Atatürk'ün gerçekleştirdiği devrimlerin düşünsel temeli de hiç kuşkusuz aydınlanma felsefesine dayanır. Aydınlanmanın temelinde ise, şimdiye kadar söylenenlerden açıkça anlaşılabileceği gibi, rasyonalist bir kavrayış yatar.

Yeni doğa bilimi insanın doğayı doğru bir biçimde kavrayarak ona egemen olacağını göstermişti. Doğa karşısında başarı kazanan akıl, aynı biçimde sosyal alana da yönelmeliydi. Akıl ile aydınlanan insan sonsuz bir ilerlemeyi gerçekleştirebilir; insan kendini geleneklerin ve boş inançların köleliğinden kurtarabilir, kendi kaderini kendi eliyle belirleyebilirdi. İnsan; kendi aklına duyduğu bu güvenle tarihsel olarak oluşmuş bulunan

[3] Cevizci, A., *Aydınlanma Felsefesi*, Ezgi Kitabevi, Bursa, 2002.

bütün kurumları aklın eleştirisinden geçirerek toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeniden oluşturabilirdi. Aydınlanma, o nedenle, tüm insanların aklın ışığında birleşebileceğine inanan entellektüel bir kültür hareketi olarak da tanımlanabilir. Dolayısıyladır ki, 18 yüzyıl aydınlanmasının dayandığı en temel ilke/kaynak/başlangıç akıl olmuştur. Avrupa Ortaçağının dine ve kiliseye, başka bir ifadeyle inanca, dogmatizme dayanan kültürünü sona erdirecek gelişme her ne kadar Rönesans'ta kendini göstermeye başlamış olsa da bu süreç ancak 18. yüzyıl Aydınlanması ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Batı tarihindeki bu aydınlanma hiç kuşkusuz bir ilk değildir. M.Ö. 5. yüzyılda insanın kendini bilen bir özne, bilen bir varlık olarak kavramasıyla başlayan *epistemik* devrimin öteki adı olan felsefenin ortaya çıkışı aydınlanmanın başlangıcını teşkil eder. Özellikle Sofistlerin dine, devlete, topluma ve geleneğe yöneltikleri eleştiri aydınlanmaya özgü özellikler olarak karşımıza çıkar. Protagoras; "insanlar doğadan eşit doğarlar, dolayısıyla özgür ve köle ayrılığı olmamalıdır" derken Antiphon "yalnız Yunanlılar kendi aralarında değil, Yunanlılar ile Barbarlar da eşittirler" diyerek doğal olan (*physei)* ile toplumsal olan (*thesei*) arasındaki ayırımdan hareketle doğal olanın daha değerli, daha iyi olduğunu savunmuştu.[4] Sofistlerin başvurduğu doğal olan ve toplumsal olan ayırımı ise geleneğin sert bir biçimde eleştirilmesinde son derece önemli bir rol oynamıştır. Hiç kuşkusuz ki 18. yüzyıl aydınlanması *epistemik* devrimi tanımlayan felsefi aydınlanmanın bir devamıdır; her ne kadar aklın yerine konan inancın otoritesi neredeyse bu aydınlanmayı bin yıl geciktirmiş olsa da. Bu bağlamda kısaca da olsa belirtmek gerekiyor ki; Antik aydınlanmanın merkezi kimilerine göre Atina olmakla birlikte, felsefenin başlangıcında bulunan filozoflardan ilk üçünün İonialı olduğu hatırlanacak olursa yukarıdaki savın pek de geçerli olamayacağı söylenebilir.[5] Fakat bu konuya ilişkin tar-

---

[4] *Supra not I*, s.45-46

[5] *Supra not I*, s.329. Farklı bağlamda ifade edilmiş olsa da Aristoteles'i Atinalı filozoflar arasına dâhil etmek en azından onun bir Atina vatandaşı olmadığı ve bu nedenle Lykeion'u kurmak için toprak bile satın alamadığı gerçeği ile çelişir. Söz konusu dâhil etme eğer felsefi bakımdan yapılıyorsa o zaman da Aristoteles'in asla Atinalı bir filozof olamayacağı onun deneye ve gözleme dayalı çalışmaları düşünüldüğünde ge-

tışma kendi başına ele alınıp incelenmeyi gerektirir. Ancak açık ve kesin olan bir şey var ki; o da Aydınlanma hareketinin düşünsel ve kültürel olarak Antik felsefeye ve kavrayışa sıkıca bağlılığıdır. Ve 18. yüzyıl aydınlanmasının önce İngiltere'de başlamış olup buradan Fransa'ya ve Almanya'ya ulaştığı konusunda genel bir uzlaşı vardır; her ne kadar bu her üç ülkede aydınlanmanın karakteri birbirinden farklılık gösterse de. İngiltere'de aydınlanma empirik- rasyonalist bir temelde yükselirken, Fransa'da daha çok rasyonalist bir kavrayışla kendini duyurmuştur. Almanya'daki aydınlanma ise bu ülkenin kendine özgü "geist"ına uygun bir biçimde daha çok mistik- rasyonalist bir nitelik göstermiştir. Daha fazla ilerlemeden burada kısaca da olsa genelde pek fazla değinilmeyen Yahudi Aydınlanma hareketi ile Rusya'daki aydınlanma üzerinde biraz durmak istiyorum. Çünkü bu bize, aydınlanma hareketinin farklı kültürel-tarihsel dokulara sahip toplumlarda nasıl biçimlendiğine ilişkin yüzeysel de olsa bir karşılaştırma olanağı verecektir. Yahudi Aydınlanma hareketini İbranicede tanımlayan terim, daha önce de belirtildiği gibi, "haskalah"dır. O, aydınlanmanın genel ilkeleri ile uygunluk içinde olarak, insanın akılsal bir varlık olduğu düşüncesini kabul eder. *Haskalah* doğal hukuk, doğal din, hoşgörü ve doğal haklar anlayışını da benimser. Yahudi aydınlanma hareketinin en önemli ismi ise Moses Mendelssonhn'dur ve ona göre Yahudiler ile diğer ulusların vatandaşları her bakımdan eşittirler. Mendelsshon aynı zamanda bir din olarak Yahudiliğin rasyonelleştirilmesi konusunda da çalışmalar yapmıştır. Yahudi aydınlanma hareketi daha sonraları doğuya kayarak Siyonizm ile bağlantıya geçmiştir. Ancak denilebilir ki; Yahudi aydınlanmacılığının esas tartışma alanı Yahudilikteki inanç ile akıl arasında ilişkinin analizinden öteye pek de geçememiştir.[6]

Rusya'daki aydınlanma hareketi daha çok dönemin elitleri aracılığıyla ve devlet eliyle başlamıştır. Büyük Peter'in önderli-

---

çersiz kalır. Çünkü bilindiği üzere, Aristoteles biyolojinin olduğu kadar zoolojinin de kurucusudur. Ve o bu bakımdan İonialı filozofların yanında yer alır.Dolayısıyladır ki; Aristoteles Atina Felsefesi'nin değil, fakat İonia Felsefesi'nin bir temsilcisidir.

6 *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (ed.by: Edward Craig), Routledge, London-New York, 1998, p.320-326.

ğinde gelişen bu hareket daha çok Alman aydınlanmacılığından etkilenerek bireysel haklardan çok kişinin topluma karşı sorumluluğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibarendir ki; Büyük Katherine ile birlikte aydınlanmanın da en önemli ilkelerinden olan hoşgörü ve sosyal kurumların insanın mutluluğunu sağlayacak biçimde oluşturulması yönündeki düşüncesi kabul görmeye başlamıştır. O, ülkesinde seçkin elitlerin oluşumunu destekleyerek aydınlanmanın temel ilkelerinin halka ulaşmasına çalışmıştır. Ancak tarihsel süreç Rusya'nın sahip olduğu mutlakıyetçi gelenek ve kölelik kurumu nedeniyle Aydınlanmanın değerlerini gerçekleştirmenin ne kadar güç olduğunu göstermiştir. Özetle, esas olarak, Rusya'da devlet eliyle başlatılan aydınlanmanın pek bir başarı sağladığı söylenemez.[7]

Aydınlanma hareketinin farklı kültürel bağlamlarda biçimlenmesinin işaret ettiği bir gerçek var ki; o da aydınlanma düşüncesinin bizzat kurucu kavramları arasında en önemli yere sahip olan özgürlüğün ve aklın dogmatik inançların ve onun yok edici barbarca sonuçlarının yarattığı Avrupa Ortaçağ kültüründen bağımsız olarak ele alınamayacağıdır. Dolayısıyla, esas olarak Batı'nın düşünsel bir hareketi olan 18. yüzyıl aydınlanması kendi yurdunun dışında hep eksik ve sönük kalmıştır. Çünkü aydınlanma'nın kökleri M.Ö. 5. yüzyıldaki düşünsel devrime, yani felsefeye uzanır. Bu devrimin temelindeki kavrayışın en önemli söylemlerinden birinin öznesi olan Aristoteles'e göre; gerçek benliğin kurucusu akıldır.[8] Çağdaş bir ifadeyle insanı bir karnabahar veya zürafadan ayıran onun akılsal bir özne olmasıdır. Böyle bir varlık olarak insan, insan olmayı gerçekleştirebilir. O, kendi yaşamının, başka bir ifadeyle, bütün eylemlerinin öznesi olabilir. Bunu gerçekleştiremeyen insan ise "doğal köledir." Doğal kölelik başkasının belirlenimi altında yaşamadır, insanın kendi yaşamının öznesi değil, başkalarının nesnesi olarak var olmasıdır.[9] Bu bakımdan, Aydınlanma'nın en büyük

---

[7] A.g.y.Aynı zamanda; *The Encyclopedia of Philosophy* (ed.by: Paul Edwards) Vol., Simon-Schuster Macmillan, U.S.A, 1996, s.519-525.

[8] Aristotle; *Nicomachean Ethics*: 1169 a 2; aynı zamanda: 1169 a 3; 1168 6 35; 1168634; 1178 a 2.

[9] Aristotle; *Politics*: 12546 21; *Metaphysics*: 1075 a 22. Doğal köleliğin, kavramsal olarak, görünüş ve ırk bakımından tanımlanamayacağı;

filozoflarından olan Kant'ın akla ve ergin olmama durumuna ilişkin düşünceleri ile Aristoteles'in bir akıl varlığı olarak insan ve doğal kölelik durumunu çözümlemesi ve tanımlaması, aradaki tarihsel uzaklığa rağmen, büyük ölçüde örtüşür. Kant şöyle der: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulmasıdır. Bu *ergin olmayış* durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa *insan kendi suçu* ile düşmüştür; bunun nedeni de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aranmalıdır. *Sapere aude!* (*bilmek, tanımak yürekliliğini göster*). Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi *Aydınlanma*'nın parolası olmaktadır.

Doğa insanları yabancı bir yönlendirmeye bağlı olmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın *(naturaliter maiorennes)*, tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar ve aynı nedenledir ki, bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanının yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmememde pek o kadar önemli, değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü. Başkalarının denetim ve yönetim işlerini lütfen üzerlerine almış bulunan gözeticiler... İnsanların çoğunun, bu arada bütün latif cinsin ergin olmaya doğru bir adım atmayı sıkıntılı ve hatta tehlikeli bulmaları için gerekeni yapmaktan geri kalmazlar. Önlerine kattıkları hayvanları önce sersemleştirip aptallaştırdıktan sonra, bu sessiz yaratıkların kapatıldıkları yerden dışarıya çıkmalarını kesinlikle yasaklarlar; sonra da onlara, kendi kendilerine yürümeye kalkışırlarsa başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğini bir bir gösterirler. Oysa onların kendi başlarına hareket etmelerinden doğabilecek böyle bir tehlike ger-

---

çünkü maddenin *(hyle)* farklılık üretemeyeceğine ilişkin; *Metaphysics*: 105863-7; *Politics*: 1254627-7-34.

çekten büyük sayılmaz; çünkü birkaç düşüşten sonra bunu göze alanlar sonunda yürümeyi öğreneceklerdir, ne var ki bu türden bir örnek insanı ürkütüverir ve bundan böyle de yeni denemelere kalkışmaktan alıkoyar."[10]

Kant, aydınlanma için özgürlükten vazgeçilemeyeceğini belirterek özgürlüğün de insanın kendi aklını özgürce kullanmasından geçtiğini belirtir. İnsanın kendi aklını kullanmasını özgürlüklerin en zararsızı olarak niteleyen Kant, içinde bulunulan toplumsal realitelerin özgürlük karşıtı durumunu şöyle saptar: "Ne var ki, her yandan: Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın! diye bağırıldığını işitiyorum. Subay, "düşünme, eğitimini yap!" , maliyeci: "Düşünme, vergini öde", din adamı: "Düşünme, inan!" diyorlar."[11]

İnsanın bu ergin olmama durumundan kurtulması için aklını kullanmasından başka çare yoktur; insan ancak ve ancak kendi aklını kullanarak özgürlüğünü gerçekleştirecektir. Aydınlanma ise özgürlükten başka bir şey değildir. İnsanı doğası gereği doğal olarak bilmek isteyen bir varlık olarak tanımlayan Aristoteles ile aydınlanmanın ancak bilgi ve akıl ile olanaklı olabileceğini savunan Kant arasındaki kavrayış bütünlüğü arasında son derece büyük bir yakınlık göze çarpmaktadır. Nasıl ki; Aristoteles doğal köleliği akıl-dışılık ile bağıntılayıp insanın başkası tarafından belirlenimi olarak görüyorsa Kant'ın da insanın ergin olmayışını bir tür doğal kölelik olarak anladığını söyleyebiliriz. O nedenledir ki, Kant "eğer sen kendini bir solucan olarak görüyorsan başkalarının seni ezmesinden şikâyet edemezsin" der.[12]

Atatürk'ün gerçekleştirdiği devrimlerin, onun kurmuş olduğu Cumhuriyet'in temelinde hiç kuşkusuz, şimdiye kadar genel çizgileriyle ifade edilmeye çalışılan, aydınlanma felsefesi bulunur. Aydınlanma düşüncesi de Batı'nın bütün kültürünü kapsamaz. Dolayısıyla, özellikle ülkemizde çeşitli söylemlerin Batıcılık, Batıcı olma terimleriyle dillendirdikleri eleştiriler eğer *genele* yönelik olarak ifade ediliyorsa, bu kendi başına anlamsız

---

[10] Kant, I. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Seçilmiş Yazılar*, (çev. ve der.) Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, ss. 213-214.

[11] A.g.y. s. 215

[12] Walsh, A.J. *A Neo. Aristotelian Theory of Social Justice*, Ashagate Publishing, 1997; p, 103.

ve içi boş olmaya yazgılıdır. Çünkü böyle bir eleştiri hangi düşünsel ve inançsal zeminden kaynaklanırsa kaynaklansın *totalist* olma tehlikesini barındır ve bu da son derece tehlikelidir. Aydınlanmaya yönelik her eleştiri (Burke, Hegel, Horkheimer, Adorno, Foucault, MacIntyre) Avrupa'da bin yıl süren dogmaya dayalı tiranlığın ve kör inancın yarattığı Haçlı Seferlerinin, Engizisyonun neden olduğu her anlamda ve her alanda parçalayıcı sonuçlarını hafife almadan ilerlemelidir. Akıl-karşıtı söylemi, akıl-eleştirisinden ayırmak gerekmekte. Bu ayırımı yapmaya bugün, özellikle kendi ülkemiz söz konusu olduğunda, çok daha fazla ihtiyaç var gibi gözükmektedir.[13] Aydınlanmış bir yaşamın her türden köleliğe itirazı olarak kendini gösteren Atatürk Devrimleri'nin düşünsel kökleri hiç kuşkusuz Aristoteles'e ve daha gerilere gittiği kadar Kant'ın "Aklını kullanma cesaretini göster" düşüncesi üzerinden bugünlere de ulaşır. Ancak, bu başka bir çalışmanın konusu olarak ayrıca ele alınmayı hak eder...

[13] Hof, U., *Avrupa'da Aydınlanma*, (çev: Şebnem Sunar), Afa, İstanbul, 1995; Çiğdem, A., *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1993.

EK 1:
İbn Rüşd, Aydınlanma ve Batı Düşüncesi Üzerine*

"Filozofların amacı sadece hakikati bilmektir. Şayet bu amaçları dışında hiçbir şeyleri bulunmasaydı, tek başına bu bile onların övülmeleri için yeterdi."
İbn Rüşd

İbn Rüşd, İslam felsefesinden çok Hıristiyan felsefesinde önemlidir. İslam felsefesi için o, ölü bir sondu, Hıristiyan Felsefesi içinse bir başlangıçtı ".
Bertrand Russell

Tanrı, iradesini hâkim kılmak için yeryüzündeki iyi insanları kullanır. Yeryüzündeki kötü insanlar ise, kendi iradesini hâkim kılmak için, Tanrıyı kullanırlar.
G.Bruno

Felsefe ve Din Üzerine: Bazı Ön Belirlemeler

Felsefe ve din veya akıl ve inanç arasındaki ilişkinin tarihi Batı ve Doğu Ortaçağı ile sınırlanamayacak kadar geniş ve eskidir. Anaksagoras (M.Ö.500-428), Sokrates (M.Ö.469-399) ve Aristoteles (M.Ö.384-322) Atina'da dinsizlikle suçlandı ve bu suçlamalardan bazıları ölümle sonuçlandı. İskenderiyeli Hypathia (yaklaşık olarak M.S. 370-415) Hıristiyan bir rahibin halkı kışkırtması sonucu korkunç bir biçimde linç edilerek öldürüldü. Felsefi söylemin dinsel söylem tarafından -elbette özellikle

---

Yazar Arapça bilmemektedir. O nedenle, bazı terimler ve kavramlar diğer dillerdeki ifadeler üzerinde karşılanmaya çalışılmıştır.

kurumsallaşmış dini otoriteler tarafından- olumlu karşılanmamasının birçok nedeni olabilir ve onları burada ele almanın çalışmanın sınırlarını aşacağı da açıktır. Bununla birlikte; belirtilmesi gereken bir nokta var ki, o da varlığa karşı duruşun akıl ve inanç bakımından zaman zaman birbiri ile çatışma içine girebildiğidir. Bu çatışmanın izlerine tarihin çeşitli dönemlerinde tanık olunmaktadır. Örneğin, Anaksagoras güneşi kızgın bir ateş kütlesine benzetmesinden dolayı Atina'da dinsizlikle suçlandı; çünkü dönemin dinsel anlayışına göre güneş bir tanrı idi. Oysa Anaksagoras bir filozof/bilim insanı idi ve varlığa aklın, gözlemin ve merakın içinden bakıyordu. Sokrates, dinsel söylemin tersine, bilmediğini bildiğini dile getiriyor ve insanın her şeyden önce kendini bilmeye yönelmesinin gerekliliğini duyuruyordu.[1] Aristoteles ise daha *Metafizik*'in ilk cümlesinde "insanın doğası gereği bilme arzusuna sahip olduğunu" ifade ediyordu.[2] Öyleyse; denilebilir ki, felsefe, özünde, var olana karşı bireysel bir duruşu gerektirir; çünkü düşünme bireysel bir etkinliktir, topluca yapılamaz.[3] Tarihsel olarak bakıldığında, yani kendinde inanç değil de, onun tarihsel-sosyal gelişimine bakıldığında inancın aklın özgürlüğüne karşı genellikle olumsuz bir duruş içinde göründüğü söylenebilir. Bu karşı duruşu ben jakoben inanç anlayışı olarak tanımlıyorum. *"Jakoben inanç", inançtan aklın dışlanmasıdır.* O böyle olmak bakımından eleştiriyi dışarıda bırakır ve tam da bu nedenle dogmatik ve baskıcıdır. "Jakoben inanç" ifadesinin anakronik olduğu söylenebilir. Elbette jakoben terimi Fransız Devrimi ile ilgilidir ama burada terim farklı bir biçimde yeniden tanımlanmıştır. Ayrıca; tarihsel ve sosyal gelişmeleri jakoben inanç ve jakoben akıl kavramları ışığında okumak bize yeni bir bakış açısı da getirebilir, aynı; din ve felsefe arasındaki ilişkiyi anlamada olduğu gibi, ancak bu ele alınan konunun sınırlarını aşar. Yukarıdaki

---

1 Betül Çotuksöken, *Radyoda Felsefe*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2002,s. 23-47. Son zamanlarda ilgili konudaki olağanüstü ufuk açıcı çalışma için; M.Craven Nussbaum, *Cultivating Humanity* (VII. Baskı), Harvard University Press, U.S.A, 2003. Özellikle " Socratic Self-Examination" bölümü, s.15-50.

2 Aristotle, *Metaphysics*: 980a 21-7.

3 Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İnkılâp Kitapevi, İstanbul, 2002, s.127-165.

tanımlama ışığında düşünüldüğünde; İbn Rüşd'ün (1126-1198) aklı inancın dışına çıkarmaması, yani akıl ve inancı birbirine karşıt olarak konumlamaması kısa sürede kendisine ve felsefesine karşı düşmanca tutumların gelişmesinde büyük bir rol oynadı. Onu izleyenlere karşı İslam dünyasında olduğu gibi Batı dünyasında da- elbette Ortaçağ'da- büyük bir tepki duyuldu. Bu ise genel olarak, felsefeye ve filozofa karşı düşmanlığın kesin kabulü ile sonuçlandı, zaman zaman diğer zaman ve mekânlarda da olduğu gibi. Yukarıda da ifade edildiği gibi, ben, jakoben inancı/tutumu kendini akıla ya da felsefeye karşıtlık üzerinden kuran tutum olarak tanımlıyorum ve burada esas olarak konu böyle bir kavrayış içinden ele alınıp değerlendirilecektir. Şimdi; Avrupa'da XVIII. yüzyılda dile gelen kavrayışın -"Yüreklice düşün!", "Aklını kendin kullanma cesaretini göster!"- temelinde kendini görünür kılanın da özünde akla özgürlük istemi olduğu söylenebilir. Ve bu özgürlük isteminin tarihi hiç kuşkusuz çok eskidir ve onun öyküsünün önemli bir bölümü farklı zaman ve mekânlarda yaşanmıştır. Dolayısıyla, Batı Aydınlanması birden bire yeşeren, ortaya çıkan bir tarihsel bağlamın sonucu olarak görülemez. İşte bu çalışma böyle bir anlayıştan hareketle "aydınlanmanın" kökenini İbn Rüşd üzerinden anlamaya yönelir.

Bilgi ve Bilgelik

Philosophia, yani her türlü pratik ilgi ve kaygıdan bağımsız olarak evrenin ve insanın ne olduğunu anlamaya, kavramaya yönelme insanın tarihinde, onun bizzat kendisinin meydana getirdiği kendi tarihindeki en büyük aydınlıktır, en büyük ışıktır.[4] Çünkü Thales ile başlayan Platon ve Aristoteles ile devam eden ve Ortaçağ'da İslam dünyasında Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi anıtsal isimlerle varlığının sürekliliğini koruyan felsefe, insanın her şeyden önce bilen, bilmek isteyen bir varlık olduğunu, daha açık bir ifadeyle, anlamanın, aydınlanmanın ancak ve ancak bilmekle mümkün olacağını bildirir. Böyle bir etkinlik olarak felsefe ve onun öznesi olan filozof kendi özgürlüğünü her türlü yararı dışarıda bırakan bilme sevgisi üzerinde

[4] A. g.e, s. 221-324.

kurar.[5] O, böyle olması bakımından da en yetkin akılsal etkinliğin öznesi olarak görülmeye hak kazanır. Ancak, felsefenin ve filozofun sahip olduğu bu nitelikler içinde yaşanılan ve temelde bireysel çıkarlar ve ilgiler doğrultusunda biçimlenen pratik dünyada kendisine düşman yaratmakta hiç de zorlanmaz. Felsefenin ve filozofun karşıtı olan anlamanın, kavramanın, yani aydınlığın ilkesi olan aklın inkârını içeren her türlü söylemin kendisidir. Ancak, M.Ö. VI. yüzyılda başlayan ve insanın tarihindeki en büyük aydınlanma olarak ortaya çıkan *philosophia, yani* bilgelik sevgisi *Ortaçağ*'da Jakoben Hıristiyan din adamları tarafından baskı ve şiddetin nesnesi haline getirildi. Nitekim 529 yılında Doğu Roma İmparatoru Justinianus Hıristiyan inancına aykırı olduğu gerekçesiyle Antik Yunan felsefesinin okutulmasını yasaklayarak Atina'daki Akademiyi kapattı. Aslında bu olay birçok bakımdan son derece önemli olmakla birlikte esas itibariyle iki noktayı açık kılmasından dolayı dikkate alınmak durumundadır ki birincisi; felsefe ile din arasındaki mücadeledir. Yani; yukarıda belirtildiği üzere"jakoben inanç" ile akıl arasındaki karşıtlık ve mücadeledir. İkincisi ise; akılsal bir özne olarak filozofun din adamı ile siyasetçi karşısındaki yalnızlığı ama aynı zamanda her ikisine karşı da bağımsız olmasıdır. Tarih boyunca din adamı ve siyasetçinin yakın birlikteliğine karşın felsefenin ve filozofun tarihsel yalnızlığından söz etmek yanlış olmayacaktır. Ve din adamı -jakoben olanı- ve siyasetçi her zaman azalan ve çoğalan ölçüde felsefe ve filozofa karşı sürekli bir öfke içinde olmuştur. Bunun en açık örneği Hıristiyan Ortaçağ Avrupa'sıdır. Yani, aslında jakoben din adamının felsefeyi ve filozofu baskı altına aldığı bir Avrupa'dır. Burada ve bu dönemde *insan doğası gereği sahip olduğu bilme arzusunun* çok gerilerine düşmüş; varlığı özgür bir biçimde anlama ve bilme sevinci Jakoben Hıristiyanlık altında yok edilmiş ve bu süreç neredeyse bin yıl sürmüştür. Hıristiyanlığın kuruluş yıllarında Gnostiklerin, Pelagiusçuların, Manicilerin ve Ariusçuların sapkın ilan edilmesi Jakoben Hıristiyanlığın eyleme geçmelerinin ilk belirtileri olarak karşımıza çıkar.[6]

---

[5] A.g.e. özellikle "Felsefe ve Aydınlanma" başlıklı yazı, s. 71-78.

[6] Bu konudaki en iyi çalışmalardan biri şudur: Ernst Cassirer,*The Philosophy of the Enlightenment,* Princeton University Press, Princeton, 1979. Özellikle s. 3-197.

Aslında akıl ve inanç veya felsefe ile din arasındaki bu karşıtlığın kaynağı belki de insanın ikili bir doğaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü o, bir yanıyla bilen bir varlık iken diğer bir yandan da bilen bir varlık olarak yetersizliğinin de farkındadır. Ve bu farkındalığın neden olduğu mutsuzluk insanın mutluluk ve güven verecek başka söylemlere yönelmesini, bizzat başka söylemler yaratmasını sağlamıştır. İşte, Antikçağ sonlarında büyük bir güce erişen din, insanın mutsuzluğunun temel öğelerini oluşturan "korku", "kirlenmişlik" ve "kurtuluş" üzerinde durarak özelde insanın, genelde ise varlığın felsefi temelde kavranımından uzaklaşmaya neden olmuştur. Bu dönemde philosophia'nın yerini *theosophia*'ya bıraktığı söylenebilir; ama bu noktada da dikkatli olunması gerekir. Çünkü; baskıcı, dogmatik ve pragmatik din anlayışı ile jakoben din anlayışı ile *theosophia*' nın pek bir ilgisi yoktur. Abelardus (1079-1142), Scotus (1266/1274-1308) ve Ockhamlı William (yaklaşık olarak 1300-1349) gibi bizzat kendileri din adamı olan ve belli bir tarikat içinde yer alan kişiler bizzat Jakoben Hıristiyanlığın saldırısına ve baskısına maruz kalmışlardı.[7] Ve burada konu ile ilgili olarak belirtilmesi gereken bir diğer önemli nokta da; gelişen ve kurumsallaşan dinsel söylemin paradoksal gibi görünse de kendisine felsefi bir temel arama ihtiyacı duymasıdır. Hıristiyanlık, bu temeli Platon'un felsefesi üzerinde gelişen Yeni-Platonculukta bulur. Fiziksel olan ile tinsel olan arasında tam bir karşıtlığı içeren ve insanın kendi fiziksel yanından kurtularak arınabileceğini söyleyen Yeni-Platoncu felsefenin mistik niteliği Doğu'da ve Batı'da uzun süre etkili olacaktır. Mısır'ın Lykopos kentinde doğmuş olan Yeni-Platoncu felsefenin kurucusu olan Plotinos'un (203-270) yaşamı bu bakımdan son derece ilginçtir. Onun dünya zevklerinden uzak bir yaşam sürdüğü (*hermit, zahid*) ve bir bedene sahip olmaktan utanç duyduğu söylenir. İran, Mısır ve Hint düşüncelerine çok büyük yakınlık duyan Plotinos, insanın kendi yetkinliğini ancak ve ancak fiziksel dünyadan koparak ve Tanrıya yüzünü dönerek gerçekleştirebileceğini belirtir. İnsan ve Tanrı arasındaki bu kaynaşmanın özünü de mistik bir birleşme oluş-

7 W.T. Jones, *Batı Felsefesi Tarihi: Ortaçağ Düşüncesi (II. Cilt)*, (çev. Hakkı Hünler) Paradigma, İstanbul, 2006, s. 65-97.

turur.[8] *Philosophia'nın ışıklarının* sönmesiyle ortaya çıkan bu dini nitelikli Yeni-Platoncu felsefe mistisizmin öznelliğinde ve irrasyonalizminde Avrupa Ortaçağı'nda ve esas olarak Hıristiyan Dini altında uzun süre etkili olacaktır.

Felsefenin Tarihi ve Batı Felsefesinin Tarihi Hakkında

Genelde felsefe tarihini Batı Felsefe Tarihi olarak gören anlayışın Batı Aydınlanmasını varlığı ve insanı özgür ruhla kavramaya yönelen Rönesans ile başlatması hiç kuşkusuz doğru olmaktan çok uzaktır. Ne olmuştur da Batı bin yıl süren bir karanlıktan sonra felsefenin/ aklın aydınlık ışığına geri dönmüştür? Antik felsefenin ışığı olan akıl gerçekten tamamen sönmüş müydü? Yoksa Thales ile başlayan ve Aristoteles ile doruğa ulaşan bu ışık başka yerlerde aydınlıklar yaratmaya devam mı etmiştir? Bütün bu sorulara yanıt vermeden önce belirtilmesi gereken bir nokta var ki, o da Hıristiyan Avrupa Ortaçağı'nın yanı sıra İslam Ortaçağı'nın da var olduğudur. Ve bu İslam Ortaçağı, Avrupa Ortaçağı'nın tersine hiç kuşkusuz aydınlığı temsil eder. Ancak felsefe tarihi üzerine olan kitaplarda ona ya hiç yerilmez ya da basit bir biçimde geçiştirilir.

İonia'da/Anadolu'da doğan felsefe ırmağı yön değiştirerek Doğu'ya doğru akmıştır. Bu bakımdan varlığı ve insanı özgür bir kavrayış ışığında ele alan felsefeyi Batı'nın tarihine hapseden ve onunla sınırlayan anlayışın sorgulanması esastır.[9] Diğer kültürlerde insanın aydınlanma çabalarını hangi niyetle olursa olsun görmezden gelmek hakikate haksızlıktır. Burada bu sorgulama İbn Rüşd'ün felsefesi ışığında ele alınacak ve onun nasıl Batıdaki "aydınlanma"nın temelinde yer aldığı gösterilmeye çalışılacaktır. Ancak, hemen bu noktada, neden özellikle İbn Rüşd ile Batı Düşüncesi ve özellikle de Batı Aydınlanma hareketi arasında bir bağıntı kurulduğu sorulabilir. Böyle bir soruya verilecek yanıt kısa ve açıktır: Batı düşüncesinin temelini oluşturan Antik Yunan felsefesi İslam felsefesinin oluşmasında da

---

[8] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul,1980, s. 128-131.

[9] M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, s.1-15.

çok önemli bir rol oynamıştır.[10] Çeviriler aracılığıyla İslam dünyasına ulaşan Antik Yunan felsefesi ve bilimi daha sonraları yine bu dünyada varlığın ve insanın anlaşılmasında son derece özgün ve evrensel nitelikli düşüncelerin ve yapıtların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Fakat İslam felsefesi ile Antik Yunan felsefesi arasındaki bu kopmaz organik bağlantının Hint ve Çin düşüncesi arasında var olduğunu söylemek mümkün değildir. Yalnızca bu gerçek bile Batı düşüncesi ile İslam felsefesi arasındaki ilişkinin yapay bir bağıntılama olmadığını göstermeye yeter.[11] Öyle ki, XI. yüzyılda Antik Yunan felsefe geleneği içinde yer alan Kindi (yaklaşık olarak 796-866), Farabi (870-950) ve İbn Sina (980-1037) birbirinden değerli eserler verip çalışmalar yaparak İslam dünyasının Doğu kesiminde felsefenin ve bilimin sembolü haline gelmiş bulunmaktaydılar. Ancak, Gazali'nin (1059-1111) bizzat Farabi ve İbn Sina'ya karşı yönelttiği eleştiriler, kısa sürede İslam dünyasında felsefenin varlığını ortadan kaldırmaya yönelik bir harekete dönüştü. Burada yanlış anlaşılmaya izin vermeme bakımından şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, İslam dünyasında felsefenin zayıflamasının tek nedeni olarak Gazali'yi görmek son derece basit bir indirgemeciliğe başvurmak olur. Zaten eleştirilerin üzerinde yoğunlaştığı esas isim de Aristoteles idi. Bizzat İbn Rüşd'ün kendisi de İbn Sina ve Farabi'ye yönelik eleştirilerde bulunmuştu; çünkü ona göre, Farabi'nin ve İbn Sina'nın yapıtlarında Aristoteles Yeni- Platoncu bir biçimde sunulmuştu. Dolayısıyla; esas tartışma genel olarak Antik Felsefe üzerinden biçimlenirken özelde tartışmalar Aristoteles üzerinde yoğunlaşıyordu. Zaten Aristoteles'in gerek Ortaçağ Avrupa Düşüncesi'nde ve gerekse Ortaçağ İslam Düşüncesi'nde XII. yüzyılın sonlarına kadar bilinmediği de söylenmek zorundadır.[12] Ve ileride görüleceği üzere, Batılı Aydınlanmanın temelinde yer alan İbn Rüşd 'ün Batı'ya tanıttığı da Aristoteles'ten başkası da değildir. Zaten İbn Rüşd'ün amacı Aristoteles felsefesini Aristotelesçi olmayan

---

[10] W.Montgomery Watt, Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey, Edinburgh,1987, s. 37-75.

[11] Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara,1988; özellikle s. 8-12 ve 278-301.

[12] H.Nur Erkızan, "Aristotelesçilik", *Felsefe Ansiklopedisi* (ed. Ahmet Cevizci) Etik Yayınları, İstanbul, s.588-597.

etkilerden-elbette özellikle Yeni-Platoncu etkilerden- kurtarmaktı.

İbn Rüşd'ün *Kaderi* ve Kurtuba...

1126 yılında Kurtuba'da doğan İbn Rüşd hukukçu bir aileden gelmekteydi. O, Kur'an bilimlerinin yanı sıra felsefe, fizik, matematik, astronomi, mantık ve tıp gibi birçok alanda bilimsel çalışmalarda bulundu. Zaten Kurtuba, felsefe çalışmalarının merkezi olmak bakımından son derece büyük bir üne sahipti. İbn Rüşd zamanının önde gelen tıp bilgini İbn Zuhr ile konuşurken şunları demiştir: '"Eğer Seville'de bir bilgin ölürse kitapları satılmak üzere Kurtuba'ya gönderilir; eğer Kurtuba'da bir müzisyen ölürse müzik aletleri Seville'ye gönderilir."[13] Ayrıca İbn Tufeyl (1106-1185), *Hayy İbn Yekzan* adlı yapıtında Magrib bilginlerinin çoğunun matematik ve fizik ile uğraştığını, ancak Aristoteles'in yapıtlarının çevirisiyle birlikte felsefeye ilgi duyulmaya başlandığında da Farabi ve İbn Sina'nın yetersiz bulunduğu düşüncesinin ağırlık kazandığını belirtir. Son derece karmaşık politik koşulların ortasında yaşayan İbn Rüşd, Murabıtların yönetimde olduğu sırada doğmuştu. 1147 yılında Muvvahhidlerin yönetimi ele geçirmesi, hem İbn Rüşd'ü ve hem de devlette üstün görevler alan ailesini olumsuz yönde etkilemedi. Ve bu dönemde Sultan Abdülmü'min medreseler kuruyor, bilim ve felsefe çalışmalarına çok büyük destek veriyordu. İbn Rüşd 1169 yılları civarında İbn Tufeyl aracılığıyla hükümdarın oğlu Ebu Yakup ile tanıştı. Bu tanışmanın neden olduğu iki önemli sonuç meydana gelmiştir: birincisi; Aristotelesçi İslam felsefesi hakkında bilgisi olan hükümdarın ondan Aristoteles'in eserlerinin şerh etmesini istemesidir; diğeri ise İbn Rüşd'ün Seville'ye kadı olarak atanmasıdır.[14] Çalışmalarının çoğunu Seville'de ve Kurtuba'da gerçekleştiren İbn Rüşd, Aristoteles'in eserlerini yorumlama çabasından dolayı *Şarih* yani *Commentator* unvanını aldı. Dante ise *İlahi Komedya'sında* Öklid, Batlamyus,

---

[13] Aktaran; A.F. El Ehvani, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, "İbn Rüşd" (çev: İlhan Kutluer) İnsan Yayınları, 1997, s. 299.

[14] Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, (çev: Kasım Turhan) Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1988, s. 205- 233.

Hipokrat, İbn Sina ve Galen'den söz ederken İbn Rüşd'ü *Büyük Şarih* olarak anar. Aynı zamanda İbn Rüşd'ün resmi, Raphael'in Atina Okulu isimli resminde de yer alır. Ancak, çalışmanın başında kısaca değinildiği gibi her türlü, pratik ilgi ve yararın dışında yer alan *philosophia* ve onun özgür *noetik* öznesi olan filozofun, varlığını ve anlamını başka zeminlerde arayan politik ve dinsel özne ile sonsuza uzanan bir işbirliğini gerçekleştiremeyeceği bir kez daha kanıtlanır. İbn Rüşd'ün gözden düşmesi ve birçok saldırıya maruz kalması uzun sürmez.[15]

Din eğitimi görmüş olan ulemalar, bugün de olduğu gibi, halk ile kolayca iletişime geçebilmeleri bakımından halka daha yakındılar. Varlıklarını ve anlamlarını, halkın desteğine borçlu olan siyasi yöneticiler de filozofları yığınların gazabına terk etmekte bir sakınca görmediler. Din adamlarının politik muhalefeti o kadar başarılı oldu ki, İbn Rüşd Lucena'ya sürüldü. Karşıtları ona karşı, onu son derece küçük düşürücü hicviyeler yazdılar. Her türlü mal varlığı elinden alınan İbn Rüşd'ün kitapları halkın önünde yakılma noktasına ulaştı. Bunu felsefe ve filozoflara karşı bir buyruğun yayınlanması izledi. Bu buyruk Endülüs ile Marakeş'in her yerine dağıtıldı. Buyruk, tehlikeli olarak görülen İbn Rüşd'ün kitaplarını yasaklıyor ve felsefe ile ilgili tüm kitapların yakılmasını emrediyordu.[16] Ahmet Fuad el-Ehvani'nin konuya ilişkin çözümlemeleri son derece büyük bir önem arz eder. Ehvani, o dönemi şu sözlerle anlatır: "Birçok sebepten ötürü İbn-Rüşd Ortaçağ Avrupası'nda, Doğu'da olduğundan daha iyi tanınıp takdir edildi. Birinci olarak; onun birçok eseri Latinceye tercüme edilmiş, elden ele dolaşmış ve muhafaza edilmişti. Oysa Arapça orijinalleri ya yakılmış ya da felsefe ve filozoflara karşı beslenen düşmanca tavır yüzünden yasaklanmıştı. İkinci olarak, Rönesans döneminde Avrupa, İbn Rüşd'ün öngördüğü bilimsel yöntemi benimseme arzusundaydı, oysa Doğu'da bilim ve felsefe, mistik ve dini akımlar uğruna kurban edilmeye başlanmıştı. Nitekim kendisi bilim ve felsefe ile din arasındaki bu çatışmanın etkisine bizzat maruz kalmıştı. Doğu'da din kazandı, Batı'da bilim." [17]

Antik Yunan'da felsefenin doğuşu ile mitolojik düşüncenin

---

[15] A.F. El Ehvani, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 302.
[16] A.g.e. s. 301.
[17] A.g.e. s.302

sınırları daraldı ve belki de insanlık tarihindeki ilk aydınlanma kendini gösterdi. Ancak kökleri ta Pythagoras'a (M.Ö.580-500) kadar geri götürülebilecek irrasyonalizmin felsefedeki kımıltıları Platon'un iki dünya ayırımı temelinde gelişen Yeni-Platoncu yorumuyla derin bir mistisizme ve dinsel nitelikli bir felsefeye dönüştü. Ve bunun sonucu olarak Ortaçağ Hıristiyan Dünyası'nda kendine yer bulamayan felsefe, daha doğrusu felsefeden yoksun Batı, uzun süre karanlıkta kalacaktı. Ancak, aklın sönmeyen ışığı olan felsefe, bir başka yerde, İslam dünyasında "aydınlanmayı" gerçekleştirecektir. Fakat onun din ile değil, din adamları ve siyasetçiler ile olan uzlaşmaz çelişkileri, felsefenin burada da son derece büyük eleştirilere maruz kalmasına neden oldu. İşte, İslam'da felsefe ve bilim geleneğinin en yüksek doruğunu teşkil eden İbn Rüşd ve onun felsefesinin maruz kaldığı saldırı bu gerçeği bize bir kez daha gösterir. Ve İslam felsefesinin gerçekleştirdiği "aydınlanma", başka bir ifadeyle İslam Aydınlanması bu kez ışıklarını yayacak ortamı Batı'da bulur. Ama Batılı mekân ve zaman da *Endülüs'ün gül bahçelerinden* ibaret değildi ve de onunla uzaktan yakından bir benzerlik taşımıyordu.

Aristoteles ve İbn Rüşd ya da *Doğu'nun Aristoteles'i*

İbn Rüşd'ün kendisinden önce gelen İslam filozoflarına yönelttiği en büyük eleştiri onların Aristoteles'i Platon ile daha doğrusu, Yeni- Platoncu felsefe ile uzlaştırma denemeleriydi. Buna karşı çıkan İbn Rüşd, Aristoteles'in hemen hemen bütün eserlerini yorumlamaya ve gerçek Aristoteles felsefesini ortaya çıkarmaya girişir. XII. Yüzyılda Avrupa'da Aristoteles'in bilim ve felsefe anlayışının çok büyük bir canlanmaya neden olmasının gerisinde İbn Rüşd vardır. Ve o, bu nedenle kısa bir zaman içerisinde, Yahudi ve Hıristiyan bilim ve felsefe çevrelerinde tartışmasız bir saygınlığa ulaşır. Yanılgıyla Aristoteles'in yorumlanmasının tamamlandığını düşünen Themistius (M.S.317-388) ve 'Büyük Yorumcu' olarak anılan Afrodisyaslı İskender (M.S. II. sonu ve III. yüzyılın başları) bu unvanını ancak İbn Rüşd'e kadar koruyabilmiştir. Themistius gerçekten yanılmış-

tır! Ünlü Yahudi filozofu Maimonides (1155-1204) tarafından ona duyulan derin saygı İbn Rüşd'ün en büyük Aristoteles yorumcusu olarak kabul edilmesini getirir. İbn Rüşd'ü izleyen Yahudi filozoflar, özellikle din ve felsefe arasındaki ilişki üzerinde durmuşlardır. Din ve felsefenin tek bir hakikatin farklı ifadeleri olarak yorumlanması onları hayran bırakmıştı.[18] Eğer din, felsefi olanın popüler ifadesi ise geleneksel dinin felsefi yorumunun yapılması gerekirdi. Yahudi filozoflar akıl ve inanç konusunda ciddi problemlerle karşılaşmışlardı. İbn Rüşd'ün akıl ve inanç arasında hakikat üzerinden kurduğu bağ birçok sorunun çözümlenmesi anlamına geliyordu. Dolayısıyla; İbn Rüşd'ün Yahudi filozoflar tarafından benimsenip izlenmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Isaac Albalag, Joseph İbn Caspi ve Moses Narboni ilk akla gelen isimlerdendir. XIII. yüzyılda Yahudilerin Pireneler ötesine ve Akdeniz çevresine gitmeleriyle beraber İbn Rüşd'ün çalışmaları İbraniceye çevrilmeye başlanır. Onun en ünlü çevirmenleri arasında Moses ben Tıbbon, Joseph ben Machis ve Colonymus ben Todros'u sayabiliriz. İbn Rüşd'ün bilim ve felsefe üzerine düşüncelerinin Batı'ya geçmesinin birinci aşamasını oluşturan bu süreç Michael the Scot'un 1217-1230 yılları arasında İbn Rüşd'ün Aristoteles'in yapıtlarına yazdığı yorumların Latinceye çevirisiyle devam eder. Sonra, Herman the German 1240-1256 yılları arasında *Poetika* ve *Nikomakhos'a Etik*'in özetlerini Latinceye kazandırır. XIII. Yüzyıla gelindiğinde İbn Rüşd'ün Aristoteles'in yapıtlarının yorumunu içeren otuz sekiz çalışmasından on beşi doğrudan Arapçadan Latinceye çevrilmiş bulunuyordu. Ayrıca; Bologna'da (1501-1580), Roma'da, Pavia'da, Strasbourg'da, Napoli'de, Cenevre'de ve Lyon'da İbn Rüşd'ün yapıtları yayınlanmaya devam etti. Ernest Renan ile günümüze kadar süregelen bu ilgi ne yazık ki aynı etkiyi İslam düşünce dünyasında doğurmadı.[19] Neredeyse onu izleyen hiçbir öğrencisi ve halefi olmadı denilebilir. Fakat İbn Rüşd'ün Batı'daki izleyicileri son derece parlak bir galaksi oluştururlar. Bunlardan başlıcaları; Maimonides, Siger de Brabant, St. Thomas, Roger Bacon, Albert the Great ve Antonio

---

[18] M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, s.113-148.

[19] Ernest Renan, *Averroés et l'avveroisme*, Paris,1949 (ilk baskısı Paris 1852); Bir diğer önemli çalışma için: Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1988.

Bernardi di della Mirandola'dır. Ne yazık ki; İbn Rüşd'ün bilim ve felsefeye ilişkin düşünceleri ile onun Aristoteles'i yorumlayan yapıtları jakoben Hıristiyanları ve onun temsilcilerini rahatsız etmekte gecikmedi. İbn Rüşd'ün felsefesi Jakoben Hıristiyanlar tarafından sert eleştirilerle karşılandı; aynı İslam dünyasında olduğu gibi. Jakoben inancın kurumu Kilise, İbn Rüşd'ün ölümünden 12 yıl sonra 1210 yılında toplanan bir mecliste Aristoteles'in ve İbn Rüşd'ün eserlerini yasaklama kararı aldı. İbn Rüşd'ün Batı dünyasındaki en önemli ve en güçlü temsilcisi olan Siger de Brabant ise 1284 yılında bıçaklı bir saldırı sonucu öldürüldü. Fakat bilim insanları özgür düşünmeyi ondan öğrendiler. Kendisine "doctor mirabilis" de denilen Roger Bacon (1210/15-1294), voluntarizm ve nominalizmin ardından, bilgi edinmede deneyin önemini vurgulayan yeni bir kavrayışın en güçlü temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Bacon'un bu bilimsel kavrayışının temelinde de İbn Rüşd vardı. Onun *Opus Maius* adlı yapıtı bunu açıkça gösterir. Kendisi de Fransisken olmasına rağmen din adamlarına ve bilgin diye geçinenlere çok sert eleştiriler yöneltti. Bu tavrı cezasız kalmadı. Kısa sürede düşmanları çoğaldı. Sıkı gözetim altına alınarak yazması da yasaklandı.[20] Ockhamlı William da benzer bir kaderi paylaştı. Kilisenin takibine uğradı ve Munih'e kaçmak zorunda kaldı. St. Thomas (1225-1274), *Tractatus de Unitate Intellectus Contra Averroistas* adlı yapıtında İbn Rüşd'ü şiddetle eleştirmesine karşın yine de onun büyük etkisi altında kaldı. Hollandalı bir rahip olan Herman Van Riswik ise İbn Rüşd felsefesini savunduğu için 1512'de Den Haag'da ateşte yakıldı.[21]

İbn Rüşd: Yeniden Felsefeye Dönüş!

Şimdi, jakoben inancın Hıristiyanlık adı altında uyguladığı baskı ve şiddete ilişkin genel bir değerlendirmeden sonra, Avrupa'da bilimin ve felsefenin yeniden doğuşunun temelinde yer alan İbn Rüşd'ün düşüncelerine daha yakından eğilebiliriz. Bazı felsefe tarihçilerine göre; İbn Rüşd İslam felsefesindeki Doğu

---

[20] W.T. Jones, Batı Felsefesi Tarihi: Ortaçağ Düşüncesi, s.451-466.

[21] H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s:7-9 ve 298-3004.

mistisizmine karşıt olarak Magrib'i, yani Batı rasyonalizmini temsil eder. Hatta bazıları onun bilim ve felsefeye ilişkin düşüncelerini ve Gazali ile olan karşıtlığını Aristoteles ve Kant temelinde görmeye çalışır. Batılı Aydınlanma ile İbn Rüşd felsefesi arasındaki ilişkiye ilk dikkat çeken isim Ernest Renan'dır. Bugün de bu düşüncenin en ateşli savunucularını hem Batı'da ve hem de Doğu'da görmekteyiz. Örneğin, Paul Kurtz Aydınlanmanın değerleri arasında başta gelen rasyonellik, nesnellik, özgür araştırma ve evrenselliğin İbn Rüşd felsefesinin temelinde yer aldığını söyler.[22] Yusuf Şahin ise *Le Destin/Kader* (1997) adlı filmde kararını eleştiren Halife Mansur'a karşı son derece yerinde olarak İbn Rüşd'e şunları söyletir: "Ben baş Kadı olduğum sürece, beni aklım yönetir." Özetle, her ne olursa olsun şurası kesindir: İbn Rüşd'ün jakoben inanca karşı olan aydınlanma düşüncesinin başında onun din ve felsefe üzerine olan görüşleri ile varlığı akıl temelinde kavrama çabası gelir. Birincisi; felsefenin özgür araştırma ruhunu ortadan kaldıran kilisenin öğretisini yıkarken; ikincisi ki birincisi ile bağıntılı olarak, bilimin Avrupa'da gelişmesine neden oldu. Önce, İbn Rüşd'ün felsefe ve din üzerine olan düşüncelerini ele alalım.

Din ve Felsefe ya da İnanç ve Akıl Üzerine

Felsefe ve din arasındaki ilişkiler İslam felsefesinin en önemli problemlerinden birini oluşturur. İbn Rüşd'ün bu konuda getirdiği yorum ancak ve en azından dâhiyane olarak nitelenebilir. Gazali'nin *Tehafüt el-Felasife*'de filozofları ve felsefeyi *tekfir* etmesini izleyen süreçte filozoflara ve felsefeye karşı şiddetin ölçeği iyice artmaya başlamıştı. Öyle ki, filozoflar açıkça kâfirlikle suçlanıyordu. Buna göre, felsefe yapmaktan vazgeçmeyen ve sahip oldukları felsefi düşüncelerini inkâr etmeyenlerin ölümle cezalandırılması haktı. İbn Rüşd'ün konuya yaklaşımı ise gerçekten olağanüstüdür. Ve o, filozofun ve felsefenin savunmasını *Tehafüt et-Tehafüt* adlı çalışmasında ortaya

[22] Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightnement: the Contributions of Averroes", *Averroes and Enlightnement*, New York, 199

koyar.[23] İbn Rüşd'ün temel önermesi felsefenin yapılmasının İslam dinine aykırı olmadığıdır. O, tam tersine işlevi, evren ve insan üzerine düşünmek, anlamak olan felsefenin din tarafından bizzat teşvik edildiğine gönderimde bulunur. Kur'an, insanı bilmeye yönelten birçok ayetlerle doludur. Örneğin, "Ey Akıl sahipleri! İyice düşünüp değerlendirin" gibi. İbn Rüşd'e göre, burada düşünme salt spekülatif bir düşünme biçimini aşan bir anlama sahiptir. "Hakikatin hakikate ters düşmeyeceği, aksine onu destekleyeceği" düşüncesinde olan İbn Rüşd din ve felsefenin hakikate yönelmeleri bakımından bir çatışma içinde olmadıklarını ileri sürer. Aslında; felsefe, akıl yürütme biçimlerinin en mükemmel olanıdır. Ve eğer, Kur'an, insanı sonuçları kesin olmayan diyalektik ve Sufilerin kullandığı mecazlı ifade yolundan başka bir yola teşvik ediyorsa, insan; bilme yöntemleri arasında en yetkin olan akılsal çözümlemeye yönelmelidir. Bu ise, daha doğru bir ifadeyle, kanıtlama yolu ile bilmedir ki o, bilim ve felsefenin esas yöntemini oluşturur. Ve eğer dinin amacı da doğru görüş ve doğru eyleme ulaştırmak ise onun felsefe ile çatışması söz konusu olamaz. Yani, *hakikat hakikat ile çatışamaz.* Ancak, felsefenin yöntemi, İbn Rüşd'e göre, hem diyalektikten ve hem de retorikten üstündür; çünkü diyalektik gerçeği dışarıda bırakarak düşünsel düzlemde bir kanıtlamayı amaçlar ki Kelamcılar bu bakımdan filozofların aşağısındadır. Öte yandan; retorik sıradan insanlar için geliştirilmiştir; ve o örneklerle, mecazi ifadelerle kitlelerin eğitimini amaçlar. Dolayısıyla; en yetkin akıl yürütme biçimi kanıtlamaya dayalı olandır. (*demonstration=burhan*) Ayrıca, Kur'an bazı ayetlerin yalnızca "ilimde derinleşmiş olanlar" tarafından anlaşılabileceği hususu üzerinde durur. Bu ise, neden felsefenin İslam dinine aykırı olmadığını ve filozofun da neden kâfir olamayacağını gösterir. İsteyen istediği yolu kullanarak gerçeğe ulaşma hakkına sahiptir. Dinin zahiri (yani halk için sembolik) ve Bâtını (bilgiye dayalı) anlamları olduğunu öne süren İbn Rüşd, gerçeğe

---

[23] S. Van den Bergh, *Averroes' Tahafut al- Tahafut*, London, 1954; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın* Tutarsızlığı (çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık), 19 Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, özellikle s.418 ve ilerisi. Ayrıca konu ile ilgili iyi bir giriş ve tartışmalar için şu çalışmaya da bakılabilir. Hüsen Portakal, *İbn Rüşd: Din- Felsefe Tartışması*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 55-91.

götüren yolu seçmede insanların özgür olduğunu söylemekle birlikte aklı dışarıda bırakan bir din anlayışını da onaylamaz. Felsefe öğrenmek/düşünmek dinsel bir yükümlülüktür ve felsefe dinsel yaşamı yetkin kılmada vazgeçilmez bir öneme sahiptir. İsteyen diyalektik (*cedel*), isteyen retorik (hatibi) isteyen de analitik (*apodeiktik, burhani*) kanıtlamalara göre gerçeği kendisi için kurar.[24] Özetle; İbn Rüşd şu gerçeğin altını önemle çizer: Filozofun gerçeği kavrama yöntemi diğerlerinden farklı ve onlardan üstündür. Ve ayrıca, insanın felsefe yapma hakkı vardır ve onun evreni ve insanı felsefi temelde anlama çabası zorunlu olarak dine karşı değildir. Ama aklın vahiyle uygunluk göstermediği yerde de felsefe, dinden ayrı ve farklı kalma özgürlüğüne sahip olmalıdır. İbn Rüşd'ün Avrupa Ortaçağı'nı bin yıl süre baskı altında tutan jakoben Hıristiyanlığın yıkılmasına ve onun egemenliğinin sorgulanmasına götüren düşüncelerinin temelinde yatan asıl kavrayış budur. Bu kavrayış 1280-1347 yılları arasında yaşamış olan Ockham'lı William'ın "felsefe ve akılla dini konular açıklanamaz" düşüncesinin kendini Avrupa'da egemen kılması ile doruk noktasına ulaştı. Akıl ve inancın birbirlerinin alanlarını yavaş yavaş terk etmeleri ise "yeni bir aydınlanmanın", "yeni bir Avrupa kültürünün" ortaya çıkması ile sonuçlandı.[25]

Bu gelişme ile sıkı bir bağıntı gösteren bir diğer konu da daha önce belirtildiği gibi, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi bilim anlayışıdır ki, esas olarak, Batı onun bu rasyonalist bilgi anlayışını izleyerek kendi aydınlanmasının temelindeki bilimsel devrimi gerçekleştirebildi.[26] Gazali'nin filozoflara ve felsefeye saldırısı kendisine İslam'ın önde gelen bilim otoritesi olma anlamına gelen *Huccetü'l İslam* unvanını kazandırmıştı. Ona satır satır yanıt veren İbn Rüşd ile Gazali arasındaki bu tartışma aslında din, bilim ve felsefe arasındaki bir tartışma olarak ta görülebilir. Başka bir bakımdan ise o, rasyonalizm ile mistisizm arasındaki bir çatışma olarak ta yorumlanabilir. Hakikate ulaşmayı amaçlayan bir filozof olarak İbn Rüşd, akılsal bir temelde din ile felsefeyi bir araya getirmeye çalıştı. Ancak; Gazali'nin dini bü-

---

[24] Hüsen Portakal, s. 87-89.

[25] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 174-178.

[26] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, (çev: Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul, 1983, s. 404-413.

tünüyle mistisizmin öznelliğinde eriten anlayışı yalnızca Doğu'da din ile felsefe arasındaki uçurumu derinleştirmekle kalmayıp, bilimin olanaklılığını tamamen ortadan kaldırdı. Oysa bilimin yolu mistisizmden geçmez. İbn Rüşd'den önce gelen İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina'nın evren anlayışları Yeni-Platoncu felsefenin temelleri üzerinde yükselmişti. Onlar bütün varlığı tek bir ilkeden, yani Tanrı'dan sudur *(emanation)* yoluyla türetmişlerdi. Öyle ki, bu anlayış varlıklar arasında hem bir hiyerarşik yapılanımı zorunlu kılıyor ve hem de her bir varlığın kendinden dolayı var olma nedenini ortadan kaldırıyordu. İbn Rüşd ise Farabi ve İbn Sina'nın bu düşüncelerine karşı çıkmakla beraber varlığın ilk ilkesi olan Tanrı'yı kabul eder. Ama o, aynı zamanda doğada öncesiz ve sonrasız bir hareketin var olduğunu da söylemekten uzak durmaz.[27] Bu ise, varlığın açıklanmasında birden fazla ilkenin kabulü anlamına gelir. Ve İbn Rüşd'e göre, Tanrı bu ilkelerden biri, ama en başta bulunan ilkelerden biridir. Dolayısıyla o, Tanrıyı Yeni- Platoncu anlayışın yaptığı gibi metafizikte değil fizikte görür.[28]

İbn Rüşd'e göre, bilimin temeli *ontiktir*. Dolayısıyla; ontik temellendirme üzerinde kurulmayan hiçbir bilginin olanağı yoktur. Bütün varlığı tikellere indirgeyerek, Kelamcıların yaptığı gibi, her şeyi salt olumsal *(contingent)* bir duruma indirgemek bilimi imkânsız kılar. İbn Rüşd'e göre; bu, bizzat Tanrı'nın özüne de aykırıdır; çünkü varlığın olumsallığa terk edilmesi evrende kör bir iradenin, kaotik bir iradenin var olduğunu veya böylé bir ilkeye bağlı olduğunu söylemekle aynı anlama gelir.[29] Oysa bilim evrenin rasyonel ve zorunlu ilkelere sahip olduğunu varsayar. O çokluğu birliğe, yani tikeli evrensele ulaştırma çabasıdır. Evreni bilinemez yapılara sahip, çokluk olarak gören anlayışa karşı İbn Rüşd, akılsal olanı zorunlulukla birleştirerek karşı çıkar. Fakat o, aynı zamanda bilimin duygusal-duyusal temeller üzerine kurulamayacağını da belirtir. İbn Rüşd için aklımızın varlıkta gördüğü nedensellik salt öznel bir temelde

---

[27] Charles Genequand, Ibn Rushd Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd'd Commentary on Aristotle's Metaphysics, Leiden-E.J. Brill, 1986, s. 33-49.

[28] A.g.e, s. 12-24.

[29] İbn Rüşd, *Tutarsızlığın* Tutarsızlığı (çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık), s.54 ve Aristotle, *Physics*: 251a9-28.

anlaşılamaz.[30] Hume'ın nedensellik eleştirisinin farkında olan Kant bilimi salt aklın apriori doğrulara sahip olmasıyla yeniden kurulabilmişti. Bugün çağdaş bilimin kendisi de bu nedensellik ilkesi üzerinde çalışır.

Gazali, felsefeye olduğu kadar bilime de eleştiriler getirmişti. O, bilimin mümkün neden-sonuç bağlantısının zorunluluğunu yok sayarak göstermeye çalışıyordu. Bu ise, bilimin var olma nedenini yitirmesi anlamına gelmekteydi; çünkü bu durumda varlığın temeli diye bir şey kalmıyordu. Gazali'nin varlıktaki nedensel ilişkiyi inkâr etmesinin asıl nedeni, doğanın işleyişini kesintiye uğratan mucizelerin varlığına ilişkindir. İbn Rüşd'e göre ise, onları inkâr eden günah işler ama mucizeleri ele alıp incelemek filozofun işi değildir. İbn Rüşd için İslam'ın mucizesi bizzat Kur'an'dır ve Kur'an da doğanın öteden beri süregelen işleyişini kesintiye uğratacak bir içeriğe sahip değildir. Fakat Gazali'ye göre, varlığın yasalılığa sahip olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. O şöyle der: "Bize göre çoğunlukla sebep ve sonuç, olduğuna inanılan şeyler arasındaki bağ zorunlu bir bağ değildir. Her biri kendi başına vardır ve biri öteki değildir... Susuzluğu gidermek, içmeyi; yanmak, ateşle teması zorunlu olarak gerektirmez... Çünkü bunlar arasındaki bağlantı Allah'ın onları art arda yaratan kudretiyle kurulur; dolayısıyla bizatihi zorunlu bir bağlantı değildir."[31]

İbn Rüşd, duyusal varlık alanında görünüşe çıkan nedenselliğin olanağını red etmenin bir safsata olduğunu belirterek, bunu inkâr edenin ya aklında olanı diliyle inkâr ettiğini veya da safsatacı bir şüpheye kapıldığını belirtir. İbn Rüşd ne felsefenin ne de bilimin salt duyusal -duygusal temel üzerinde kurulamayacağının bilincindedir. Onun bilim anlayışı, var olanın bilinmesine yöneliktir. Başka bir ifadeyle, İbn Rüşd'ün bu konudaki tutumu empirist- rasyonalizme yakındır denilebilir. Bilimsel olmak demek bir nedene bağlı olarak gelecekte ne olacağını tahmin edebilmektir. Dolayısıyla, bilime inanmak aslında bilimin nedenselliğine inanmaktır. Günümüzün modern bilimi de

---

[30] A.g.e. s.59-60. Konu ile ilgili yararlı tartışmalar için; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (çev: Turan Koç), İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s.73-108.

[31] Aktaran; A. F. El-Ehvani, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*: "İbn-i Rüşd", s: 316.

hâlâ bu nedensellik düşüncesi ışığında çalışmaktadır. İbn Rüşd doğanın mükemmel bir akılsal yetkinliğe sahip olduğundan hareketle hem varlığın sürekliliğine ve hem de nedenselliğe olan inancını hep korumuştur. O, *Tehafüt et-Tehafüt* adlı çalışmasında Gazali'nin nedenselliği eleştirisine şöyle yanıt verir: " Evinde bir kitap bırakıp ayrılan bir kimse, döndüğünde onu parlak bir oğlana dönüşmüş bulabilir... Bir taşın altına ve altının taşa dönüştüğünü görebilir; bu durumda bu eşyalar hakkında bir şey sorulsa, adam 'Şimdi evimde neler var bilmiyorum' diyecektir."[32]

Sonuç olarak; Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd hem birer bilim insanı ve hem de filozoftular. Fakat onlar aynı zamanda dini, kendi bilimsel ve felsefi bilgileri ışığında yorumlamaya, anlamaya çalışan samimi birer Müslümandılar. Gazali'nin *Tehafüt el-Felasife* adlı çalışmasında felsefeye ve filozoflara yöneltilen eleştiriler İbn Rüşd tarafından yazılan *Tehafüt et-Tehafüt* adlı çalışmada çürütülmeye çalışıldı ve o, Gazali'ye karşı bilimi ve felsefeyi savundu. İbn Rüşd'ün düşüncelerini büyük bir coşkuyla izleyen Ortaçağ Avrupa'sı bin yıllık jakoben inancın- elbette burada söz konusu olan Hıristiyanlık- bilgi ve bilim alanındaki baskı ve şiddete dayalı egemenliğinin ortadan kaldırılması bakımından İbn Rüşd'e çok şey borçludur. Bilim ve felsefe varlığın akılsal zeminde anlaşılmasını ve açıklamasını gerektirir. Bunun yanı sıra; elbette; bilimsel yöntemin niteliği de en az bilimin kendisi kadar önemlidir. Çünkü gerçeğin bilinmesine, anlaşılmasına giden yolu yöntem belirler. Dolayısıyla; varlıkta her türlü nedenselliği inkâr ederek rasyonalizm yerine mistisizmi benimseyen Gazali'yi, yani *Hüccetül İslam*'ı izleyen İslam dünyasında bilim ve felsefe zamanla bir tarafa bırakıldı.[33] Ve bunun sonucu İslam kültürü ve uygarlığı açısından hiç de olumlu olmadı. Çağımızın en önemli filozofları arasında sayılan Bertrand Russell İbn Rüşd üzerinden meseleyi şu sözlerle dile getirir: "*İbn Rüşd, İslam felsefesinden çok Hıristiyan felsefesinde önemlidir. İslam felsefesi için o, ölü bir sondu, Hıristiyan Felsefesi içinse bir başlangıçtı* ".[34] Bu yargının doğruluğu elbette tartışı-

---

[32]) A. F. El-Ehvani, a.g.y. s: 317.

[33] W.Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, s. 85-92.

[34] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, s.410.

labilir. Ama tartışmasız olan İbn Rüşd'ün bilim ve felsefe anlayışının Antik Yunandan taşıdığı ışıkla, aklın ışığıyla, Batı'yı içine düştüğü jakoben inancın ve onun dogmatizminin binlerce yıl süren karanlığından kurtarmasıdır. Ortaçağ Avrupası'nın Jakoben Hıristiyanlığı yalnızca din-dışı gördüğü kişi ve kurumlara karşı saldırıya geçmemişti, o bizzat Hıristiyan din adamlarını hedef almıştı. Ta başlangıca dönülecek olunursa, Gnostikler, Ariusçular, Pelagiusçular, Maniciler'in yanı sıra Abelardus, Scotus, Roscelinus ve Ockhamlı William'ında jakoben inancın merkezi olan Kilise tarafından çeşitli işkence ve baskılara maruz kaldığı görülür. Ama bunlardan belki de hiçbiri İtalyan filozof Giordano Bruno (1548-1600) kadar sert ve acımasız muamelelere maruz kalmamıştır. Kilise, yıllarca süren işkencelere rağmen düşüncelerini geri almayan Bruno'nun ateşte yakılarak öldürülmesine karar vermesinin yanı sıra ölmeden önce bir de dilinin kesilmesini istemiştir. Ona atfedilen şu sözler neden Ortaçağ Avrupası'nın İbn Rüşd'e yöneldiğini yalın ama derin bir biçimde bizlere duyurur: *Tanrı, iradesini hâkim kılmak için yeryüzündeki iyi insanları kullanır. Yeryüzündeki kötü insanlar ise, kendi iradesini hâkim kılmak için, Tanrıyı kullanırlar.*[35]

Hiç kuşkusuz bugünkü Avrupa uygarlığının temelinde bilim ve felsefe vardır. Başka bir ifadeyle; onun jakoben inancı ve onun neden olduğu dogmatizmi geride bırakmış olması gerçeği vardır. Açıktır ki; bugün de bu her ikisinin olmadığı yerde yine Ortaçağ karanlığı, zulmü ve baskısı devam etmektedir. İşte, bu gerçekten hareketle denilebilir ki, bilimin ve felsefenin olmadığı yerde ne aydınlanmadan ve ne de uygarlıktan söz edilebilir. Ve İbn Rüşd'ün felsefesinin jakoben inancın ve onun dogmatizminin yıkılmasında oynadığı tarihsel, felsefi ve politik işlevden dolayı onun Batıdaki "aydınlanmanın" ana kurucularından biri olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

---

[35] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (çev: H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998, s. 200-2003.

EK 2:
İbn Rüşdcülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine*

İbn Rüşd'ün felsefesini ve Batı'daki etkilerini bir arada ele almak oldukça zordur. Çünkü bilindiği üzere İbn Rüşd gelmiş geçmiş en önemli Aristoteles yorumcuları arasındadır. Onun Aristoteles'in eserleri üzerine yapmış olduğu yorumlar esas olarak doğrudan Filozofile de bir tartışmaya girmeyi gerektirir. Bu nedenle, burada daha çok İbn Rüşd felsefesinin Batı düşüncesi üzerindeki etkileri tarihsel bir çerçevede içinde ele alınıp incelenmeye çalışılacaktır.

Doğa ve insan için bir "ilerleme"den söz edilebilir mi, daha açık bir ifadeyle, "ilerleme" var mıdır; eğer "ilerleme" var ise, "ilerleme" nedir; "ilerleme" neye doğrudur; kendisine doğru ilerlendiği düşünülen şey nedir? Sonra, bu gibi soruların İbn Rüşd ile ne ilgisi vardır; var ise bu ilgi nasıl açıklanabilir? Bu çalışma, yukarıda sorulan soruları yanıtlamanın tarihsel-düşünsel kırılmanın gerçekleştiği zamanlardan ve mekânlardan birinin anıtsal öznesi İbn Rüşd'ü anlamak için vazgeçilmez olduğu düşüncesinden hareket eder.

Tarihte kırılma noktaları olarak tanımlanabilecek gelişmeler nehir yataklarının yön değiştirmesine benzer. Yönün değişmesi ve onun sonuçları da hiç kuşkusuz ne nehirden ve ne de nehir-

---

Yazar Arapça bilmemektedir. O nedenle bazı terimler ve kavramlar Grekçe ve İngilizce olarak karşılanabilmiştir.

deki sudan bağımsızdır. Söz konusu İbn Rüşd olunca, nehir Antik Felsefedir, daha doğrusu, Aristoteles'tir. Şimdi, nehrin hızlı, sert ve çılgın akışı onun tözsel niteliği olunca böyle bir nehrin yön değiştirmesi de sert kırılmaların yaşandığı anlarda/dönemlerde kendini tözsel niteliğine sadık bir biçimde gösterir. Atina topraklarında dostça karşılanmayan Aristoteles ve felsefesi- aslında İonia Felsefesi veya Anadolu Felsefesi- onu izleyen *Büyük Yorumcu ve Felsefesi* de farklı zaman ve mekân boyutlarında olmakla birlikte aynı kaderi paylaşacaktır. İbn Rüşd'ü anlamak için Aristoteles'i bilmek gerekir. Oysa hem Aristoteles ve hem de İbn Rüşd ülkemizin düşünsel belleğinde henüz çok genç... Dünyanın belleğinde olmadığı kadar. İşte, bu çalışmadaki *eksikliğin* nedenlerinden biri bu *de facto* durumun bizzat kendisi olabilir ve söz konusu durumun giderilmesine yönelik her girişim iyi niyet temelinde olumlu karşılanabilir. Ancak her ne kadar *özürler* yetkinliklerin yokluğunun açıklayıcı nedenleri olabilseler de onları birbirine eşitlemez. Bu inceleme böyle bir bilinç ışığında İbn Rüşd'ün felsefesinin/İbn Rüşdcülüğün farklı zaman ve mekânlardaki akışına ışık tutmayı deneyecektir.

I
Batı Ortaçağı'nın Düşünce İklimi, İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük (*Averroism*): Terminolojinin Gelişimi ve Tarihsel Arka Plan

İbn Rüşdcülük, *Radikal Aristotelesçilik* ve *Heterodoks Aristotelesçilik* birbirleriyle hemen hemen aynı anlam içeriğine sahip olarak düşünülür. Bu bağlamda o, özellikle XIII. yüzyılda Parisli filozofların benimsediği felsefi tutuma gönderimde bulunur ve hatta onun özünde Hıristiyanlık ile belli ölçüde sert bir çatışmayı içinde bulundurduğu bile söylenebilir. İbn Rüşdcülük veya Radikal Aristotelesçilik veya *Heterodoks Aristotelesçilik* hem onu destekleyenlerin ve hem de ona karşı çıkanların başka bir deyişle, hem onun dostlarının ve hem de düşmanlarının- aşırı ilgisine mahzar olmuş olan eşine az rastlanır düşünsel hareketlerden biridir. Başka bir ifadeyle, sözü edilen bu hareket kendine her düşünce ikliminden destekleyici ve eleştirici

bulmuştur.

İbn Rüşd felsefesi, Ortaçağ Batı Dünyası'nda 1230 yıllardan itibaren çok büyük bir etki gösterir. Ve 1270 yılları civarında küçültücü ve aşağılayıcı tanımlamanın bir işareti olarak onu izleyenlere *Averroestae* denmesiyle de muhalif durum kendini hemen belli eder. 1277 yılında Parisli Rahip Etienne Tempier, İbn Rüşdcü filozofları ve izleyicilerini (din-dışı, *heathen*) Hıristiyan dinine karşı gelmek ve felsefeyi de hakikatin (*truth, aletheia*) içine almaları bakımından ağır bir biçimde eleştirir. İbn Rüşd'ün Aristotelesçi akıl anlayışı (*theory of intellect, nous poetikos ve nous pathetikos*) Rahip tarafından yasaklanan 219 tezin içinde yer alır. Ramon Llull da Tempier'i izleyerek daha sonra üniversitelerde İbn Rüşd'ün felsefesini benimseyen felsefecilere karşı şiddetli bir saldırı başlatır. Llull, 1277 yılında kınanan tezleri izleyenleri lanetlediğini göstermek için onları *Averroestae* olarak çağırmayı devam eder. İşte, İbn Rüşdcülüğün XVIII. ve XX. yüzyıl Batı Dünyası'nda *Averroism* olarak tanımlanmasının Ortaçağ Latin Dünyası'nda ilk defa ve de olumsuz anlamda kullanılan *Averroistae* terimi ile tarihsel ve düşünsel bağıntısının temelinde bunlar yatar. XIV. yüzyılın ortalarından itibaren felsefeciler İbn Rüşdcü olduklarını açıkça dile getirmeye başlarlar. Şimdi; İbn Rüşdcülük bir terim olarak her ne kadar belli bir felsefi geleneği veya belli bir felsefe yapma yöntemini tanımlasa da onu kesin bir biçimde tanımlamak oldukça zordur. İbn Rüşdcülük İbn Rüşd'ün ölümünden sonra İslam dünyasındaki hiçbir felsefi düşünceyi tanımlamak için kullanılmaz. Ve İbn Rüşd'ün düşünceleri Müslüman düşünce dünyasında hiçbir etki oluşturmamasına karşın, Batı düşünce dünyasının ana rengini oluşturacak kadar etkili olmuştur.[1] Son zamanlarda çeşitli İslam ülkelerinde İbn Rüşd'e karşı bir ilginin olduğu muhakkak olmakla birlikte, bunun "bizde de felsefe var" gibi bir savununun dar sınırları içine alınmaması gerekir.

---

[1] İbn Rüşd ve İbn Rüşdcülük hakkında en önemli çalışmaların başında Ernest Renan'ın şu çalışması gelir: *Averroés et l'averroisme*, Paris, 1949. "Averroism" teriminin felsefe tarihi yazımında kullanımını da Renan başlatır. Konuyla ilgili son zamanlardaki en iyi çalışma ise: Oliver Leaman, *Averroes and His Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1988. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 20, İstanbul, 1999, s. 257-288.

II
Yeni Bir Evren ve İnsan Anlayışına Doğru: Karşılaşmalar

İbn Rüşd'ün felsefesi niçin Batı Dünyası'nda bu kadar etkili olmuştur? İbn Rüşdcülük nedir? Neden Batı Ortaçağ Dünyası'nda kendini göstermeye başladığı ilk andan itibaren sert bir muhalefetle karşılanmıştır? Bu sorunun ayrıntılı bir yanıtını vermek hem bu çalışmanın sınırını ve hem de amacını aşar. O nedenle burada, İbn Rüşd felsefesinin temel hareket noktalarının belirtilmesiyle yetinilmeye çalışılacaktır. Bunlar sırsıyla:

1) Bireysel ruhların ölümsüz olup olmadığı meselesi (ölüm-ölümsüzlük ve birey-özne olma sorunu)

2) Mutluluğun bu dünyada gerçekleştirilebilirliği (doğal ahlak anlayışı veya anti-düalist varlık veya dünya anlayışı)

3) Dünyanın ezelî-ebedî oluşu meselesi

4) Aynı önermenin farklı doğruluk değerlerinin olması ve hakikate giden yolların birden fazla oluşunun kabulü (örneğin, felsefede ve teolojide)

5) Felsefe ve teoloji veya akıl ve inanç arasındaki ilişki

Hıristiyan teologların önemli bir çoğunluğu tarafından İbn Rüşd'ün düşünceleri şeytani bir öğreti olarak algılandı ve de özellikle Büyük Albert ve Thomas Aquinas tarafından son derece sert bir biçimde eleştirildi.

Batı Ortaçağ Dünyası'nda diğer eğilimlerin yanı sıra özünde tüm tartışmaların üç temel anlayış içinden biçimlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır ki bunlar:

1) Augustinusçuluk,
2) Sentezcilik,
3) İbn Rüşdcülük.

Augustinusçuluk, Fransisken tarikatına bağlı kişiler tarafından temsil ediliyordu ve onun tanımlayıcı niteliklerinden biri anti-Aristotelesçi olmasıydı. Augustinusçuların hızlı bir biçimde yayılan Aristotelesçiliğe karşı şiddetle savaştıkları görülür. Sentezci yaklaşım ise; Aristoteles'in felsefesi ile Hıristiyan öğretinin çatışmadığını, tam tersine, ikisinin bir sentez oluşturabileceğini savunur. Bu bakımdan onun eklektik ve özgün olmaktan

oldukça uzak olduğu söylenebilir.

İbn Rüşdcülük özellikle yukarıda belirtilen noktalarda kendi özüne sadık kalarak benimsemiş olduğu felsefi tutumunu, elbette burada söz konusu olan Aristotelesçi tutum ve yöntem-Hıristiyan öğreti ile karşı karşıya gelme pahasına devam ettirdi. 1277 yılında kınanan ve yasaklanan 219 tezin tamamına yakını Aristotelesçi-İbn Rüşdcü felsefeye ait düşüncelerden oluşuyordu. Ve bu kınamanın asıl muhatapları da Dacialı Boethius ve Brabantlı Siger'di. Siger, Paris Üniversitesinde İbn Rüşdcülerin lideri olarak görülüyordu. Elbette Ferrandus Hispanus ve Jandunlu John ve uzun bir liste oluşturan İtalyan yazarlar da (Gentile da Cingoli, Angelo d'Arrezzo, Agustino Nifo gibi) İbn Rüşdcü felsefenin önde gelen isimleri arasında yer alıyordu.[2]

Sten Ebbesen'e göre, 1277 yılındaki kınamaların temelinde her ne kadar İbn Rüşd felsefesi bulunsa da, suçlamanın/kınamanın tek nedeni bu değildir. Ancak Ebbesen bu noktada pek de haklı görünmüyor. Her ne kadar bazı günümüz felsefe tarihçileri buradan hareketle XIII. yüzyıl Batı Dünyası'nda İbn Rüşd felsefesi doğrultusunda gelişen bu düşünce hareketini Radikal Aristotelesçilik veya Heterodoks Aristotelesçilik ile değiştirseler de, kesin olan şey, İbn Rüşdcülük ile Aristotelesçilik arasındaki derin ve içsel bağın inkâr edilemez varlığıdır. Aristotelessiz bir İbn Rüşd felsefesi mümkün değildir. Çünkü İbn Rüşd Filozof dendiğinde bundan Aristoteles'i anlıyordu ve esas kaygısı da Yeni-Platoncu fikirlerle bozulmuş olan Aristoteles felsefesini özgürlüğüne ve özgünlüğüne kavuşturmaktı. Ancak, bu ne İbn Rüşd'ü Aristoteles'in basit bir tekrarına indirger ve ne de onun özgünlüğünü ortadan kaldırır. İbn Rüşd'ün ele aldığı problemleri ve ona getirdiği çözümleri anımsamak bile buna yeter. Aristoteles ne öte-dünya ne ruhların aşkın bir ilke tarafından yaratımı ve ne de yaratma problemi ile uğraşmıştı. Oysa İbn Rüşd için onlar ele alınması ve çözümlenmesi gereken temel problemler arasındaydı.[3]

Hıristiyanlığın ortaya çıkış sürecinde kendini gösteren dogmatizmin ve felsefe karşıtı tutumun tanımlayıcı özelliği, hakikatin kendisine sahip olunduğu düşüncesi idi. Eğer hakikat hâli-

---

[2] Ayrıca, Sten Ebbesen; "Averroism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Gen. Ed: Edward Craig), 1988, s.595.

[3] A.g.y. "Averroism", s.595-596.

hazırda sahip olunan bir şey ise, ne başka bir hakikatin olasılığı ve olanağı ve ne de hakikate giden yolun birden fazla olabileceği kabul edilebilirdi. O nedenle; Hıristiyanlığın erken yıllarında egemen olan bu ana inanç; aklın hakikati temsil edebileceği ve onunla hakikate varılabileceğinin şiddetle inkâr edilmesiydi. Ortaçağ Hıristiyan Dünyası'nın ilk ve büyük teologlarından olan Augustinus, o nedenledir ki, Aristotelesçiliğin doğal rasyonalizmine ve buna bağlı olarak doğal ahlak anlayışına şiddetle karşı çıkarak Platon ve Platonculukta Hıristiyanlığın kendisine teorik bir temel bulmaya yönelmişti. Her türlü mistisizmin ve ikici varlık ve dünya anlayışının kendisine yer bulmakta zorlandığı Aristotelesçi felsefe, bu nedenle, Ortaçağ felsefesinin başlangıç yıllarında hiç de dostça karşılanmamıştı. Skolastik düşüncenin gelişmeye başlamasıyla Aristoteles'e bir dönüş söz konusu olur ki o da sentezci anlayışın elinde Hıristiyanlaştırılmış bir Aristoteles'ten öteye gidememiştir.

Doğu'dan esen rüzgâr Batı Ortaçağ Dünyası'na Aristoteles'i -genel olarak Antik Felsefeyi- İbn Rüşd ile durdurulamaz bir hızla getirdiği gibi Sentezci-Skolastik akımın ömrünü de kısaltı. Aristoteles felsefesini Hıristiyan öğretisini haklı çıkarma veya onunla uyum içinde gösterme çabası dışında anlama çabası şunu açık kıldı: *Felsefenin temel ilkeleri/doğruları/akıl yürütmeleri Hıristiyan öğreti ile uyuşmayabilir ve hatta onunla çatışma içinde olabilir.* Burada "felsefe"den ve "filozof"tan anlaşılan özelde Aristoteles felsefesi genelde ise Antik Felsefeden başka bir şey değildi. Ve İslam Ortaçağ Dünyası'ndan gelen kuvvetli rüzgârın neden olduğu çatışma esas olarak üç nokta etrafında toplanır: Ruh, mutluluk ve dünyanın sonsuzluğu. Aklın ve inancın bu üç noktada çatışması ise felsefe ile din arasındaki çatışmanın da temelini oluşturur. Bu üç çatışma noktası içinde belki de en önemli olanı ruh anlayışıdır; çünkü o, birbiriyle doğrudan bağlantılı birçok problemin merkezini teşkil eder.

III
Akıl, Hakikat ve Bireysellik Sorunu

Ruhun özü, yapısı ve işlevi üzerine olan tartışmaların kaynağı oldukça eskilere gider. Özellikle oluşu kabul eden filozoflar

ile onu red eden filozoflar arasında sürüp giden en temelli tartışmalardan birinin ruh üzerine olduğu söylenebilir. Şöyle ki; birinciler, ruhun maddi bir yapıya sahip olduklarını öne sürerek onun ölümlülüğünü veya ölümsüzlüğünü bu mecrada ele alıp tartışırlar, örneğin Demokritos ve Anaksagoras'ta olduğu gibi. Öte yandan; ikinciler, ruhun esas olarak maddi bir yapıda olmadığını ve bundan dolayı da değişmeye bağlı olmadığını iddia ederek onun ölümsüz olduğunu savunurlar. Bu anlayışı savunanlara en iyi örnek olarak Pythagoras, Platon ve Plotinos verilebilir. Şimdi, genel olarak İbn Rüşd'ün evren öğretisinde daha çok Yeni-Platoncu bir anlayışı benimsediği iddia edilse de de onun ruh üzerine olan görüşlerinin kesinlikle çok radikal bir Aristoteles yorumu üzerinde yükseldiği söylenebilir. Bunun için Aristoteles'e kısa da olsa dönmek yaralı olacaktır.

Ruh (*psykhe*) konusundaki en temel ve aynı zamanda en zor pasajlardan biri hiç kuşkusuz Aristoteles'in *De Anima* adlı yapıtının III. Kitabı'nın 5. bölümüdür. *Filozof burada (nous poietikos ve nous pathetikos)* iki akıldan söz eder ki bunlardan biri boş bir levhaya benzetilen ve edilgin olarak tanımlanan potansiyel akıl (*nous pathetikos*) diğeri ise her şeyi "aydınlatan", her şeyi "yapan", "her şeyi var eden" etkin akıl, yani *nous poietikos*'dur. Soru şudur: Potansiyel akıl ve etkin akıl birbirlerinden gerçek anlamda farklı mıdırlar? Eğer birbirlerinden farklı değilseler her insan kendi aklına mı sahip; yoksa tüm insanların paylaştığı tek bir akıl mı söz konusudur? *De Anima*'daki bölüm son derece kısadır; bir sayfanın neredeyse yarısını geçmez; ama söz konusu bölümde ifade edilen akıl anlayışı Aristoteles'in kendi öğrencilerinden günümüze kadar birbirinden farklı sayısız yorumların kaynağı olmuştur. Şimdi; tüm bu yorumları burada ifade etmenin mümkün olmadığı bir yana gereği de yoktur; ama belirtilmelidir ki; *nous poietikos*'u aşkın ve ayrı (*koristos; separate*) olarak kabul eden uzun bir gelenek vardır. Buna göre; *nous poietikos* insanın paylaştığı ortak kavramlardan sorumludur ama her insan da kendi bireysel-potansiyel aklına sahiptir. İşte bu da neden tüm insanların ortak düşüncelere sahip olamadığını açıklar. İbn Rüşd'ün Batı ve Doğu Ortaçağı'nda en fazla tartışılan, eleştirilen ve karşı çıkılan yorumuna göre ise, akıl tek bir tözdür ve bireyler onunla zihinsel imgeler (*phantasma)* aracılığıyla ilişki içine girerler. Akıl, imgeler aracılığıyla

soyutlama etkinliğini gerçekleştirir. Tüm insanlar için tek bir akıl söz konusudur. Bu anlayış en sert karşılıklarından birini Aquinas'ın *Tractatus de De Unitate Intellectus Contra Averroistas* adlı yapıtında bulur.[4]

Tek ruhçuluk *(monopsychism)* bir yandan insan ruhunun akıl-dışı *(alogos)* yanının ölümle birlikte yok olmasına izin verirken öte yandan tüm insanların ortak bilgi paylaşımına imkân tanır. Fakat bu anlayışın kesinlikle izin vermediği şey düşüncelerin bireyselliğidir. Eğer tüm insanlar ortak kavramları paylaşıyorsa hiçbir insanın kendine özgü bireysel düşünceleri olamaz. Başka bir ifadeyle, öznellik epistemolojik ve ontolojik bağlamda mümkün değildir. Çünkü hakikat tektir, her ne kadar O'na giden yol birden fazla olsa da. Siger bu *monopsychist* anlayışı kabul etmekle birlikte yine de bireysel düşüncelerin bir biçimde mümkün olabileceğini kabul eder. Fakat bu, Ortaçağ düşünürlerini ikna etmekten uzaktır. En büyük eleştiri tek ruhçuluğun bireysel ruhu ortadan kaldırdığına yönelik idi. Çünkü, bu durumda bedenin ölümü ile ölen ruh her türlü sorumluluktan münezzeh olur ki bu da sonuçta öte-dünyayı anlamsız kılar. Sonra, Hıristiyan öğretiye göre; Tanrı her an yeni ruhlar yaratır ve onlar ilkesel olarak ölümlüdürler. Dolayısıyla; hem maddi-olmayan aklın ölümsüzlüğü ve hem de bireysel ruhların ölümlülüğü Hıristiyan öğreti açısından son derce sorunludur. Bu nedenledir ki; Kilise, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi ruh anlayışına karşı çıkmayı ve kınamayı sürdürmüştür. Öyle ki; söz konusu tartışma 1513 yılına kadar Kilisenin üzerinde durduğu en önemli tartışma konularından biri olmaya devam etmiştir.[5]

Aristoteles'in ruh anlayışı öte-dünyanın kurgulanmasına ve buna bağlı bir ahlak geliştirilmesine uygun değildi. Ve bu bağlamda o, Platoncu felsefe ile en keskin karşıtlığını yaşar. Aristoteles insanın mutluluğunu onun sahip olduğu potansiyellerin gerçekleştirilmesi dolayımında ele alır. Hiç kuşkusuz dolayımın en önemli araçlarından biri sosyal-politik alandır. Aristoteles'in *eudaimonia*'yı (mutluluk, *iyi olma, well-being)* merkeze alan ahlak anlayışı İbn Rüşd tarafından büyük bir tutarlılıkla izlendi.

---

[4] Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford University Press, Oxford, 1992, s.315-351.

[5] A.g.y., s. 258-298.

Ve 1260-70 yılları arasında İbn Rüşd felsefesini benimseyen Parisli filozoflar arasında Hıristiyan olmayan doğal ahlak anlayışı çoktan oldukça yaygınlaşmıştı. "Felsefi İyimserlik" yeni ahlakın ana niteliğini oluşturduğu gibi onun radikal özünü de tanımlıyordu. Bu anlayışa göre, evren *kaotik* değil *kozmetikti;* yani korkulacak, düzensiz, güvensiz ve belirsizlikle yapılanmış bir yer değil, tam tersine iyi, güzel, belirli ve bilinebilir olandı. Değişme ve hareket hem ontolojik ve hem de ahlaki açıdan negatif olarak algılanmıyordu. Bu bağlamda, İbn Rüşd'ün felsefesi de Ortaçağ Hıristiyan Düşüncesi'nin evren ve onunla sıkı bağlantılı olan insan kavrayışını geride bırakarak Aristoteles'in varlık anlayışına yeni bir dönüşü ifade ediyordu. Buna göre, *kozmetik varlığı* düşünmek insansal mutluluğun kendisini ifade eder. Düşünsel mutluluk insanın düşünen bir varlık olması bakımından kendini gerçekleştirebileceği etkinliktir. İnsanın mutluluğu münzevi bir yaşamla mümkün değildir. Yani *mutluluk, insanın varlıkla birlikteliğinden bağımsız değildir.* Şimdi eğer, her şey bir doğaya sahip ise ve bu doğa da o şeyin amacını (*telos*) ifade ediyorsa, insanın da bir doğası ve amacı vardır. Bir bitkinin amacı büyümektir, gözün amacı görmektir. O zaman, insanın amacı nedir? İnsanın en önemli amacı mutlu (*eudaimon*, "iyi olmaktır") olmaktır. Ve insan yapması gerekeni doğasına uygun bir biçimde yaparsa mutlu olacaktır. Yani ahlaki erdem insanı mutluluğa taşır. Mutluluk farklı biçimler alabilir ki, o sosyal-politik ve olabileceği gibi, bütünüyle teorik bir etkinlik de olabilir.[6] Bu Aristotelesçi insan ve varlık anlayışı, İbn Rüşd ve onu izleyenler tarafından sıkı bir biçimde izlenir. Öte-dünya düşüncesi İbn Rüşd'ün ahlak ve politika anlayışını belirlemez. Daha doğrusu o, geleneksel öte-dünya anlayışını kabul etmez. İbn Rüşd zamanının teologlarını da (*mutakallimun*) Platon'un Sofistleri eleştirdiği gibi sert bir biçimde eleştirir ve onları Sofistlerle karşılaştırır. *Mutakallimun* devlete ve İslam'ın temizliğine gerçek bir tehdittir ve bu nedenle onların çalışmaları yöneticiler tarafından yasaklanmalıdır. İbn Rüşd politika ve ahlak felsefesinde her türlü bireyci ve mistik anlayışı reddeder. O, Eş'arilerin, ahlakı Tanrı'nın emirlerine indirgeyen düşüncelerini de olumlamaz. Ona göre, ahlâkî kavramlar ile Tanrısal

---

[6] Sten Ebbesen, "Averroism", s. 96.

emirler arasında bir ayırım yapılmalıdır. Şimdi açıktır ki, böyle bir evren, insan ve doğa anlayışı doğal ve rasyonalist ahlak anlayışına imkân tanımakla birlikte tanrısal inayeti ve onun önemini anlamsız kılar, hatta ortadan kaldırır. Buna ek olarak; daha önce de ifade edildiği gibi, bu anlayış ölümden sonra yaşam, yani öte-dünya anlayışına izin vermez. İnsan kendi mutluluğunu kendine dayanarak gerçekleştirebilir; yani bu dünyada mutluluk mümkündür. Örneğin Boethius da, bir doğa filozofunun yeniden dirilmeyi red etmesi gerektiğini söyler. Ancak, *insanın psikolojik tarihinin* gösterdiği gerçek şu ki ikinci bir yaşama olanağı değil, olasılığı bile, insan için o kadar da kolay gözden çıkarabilecek bir şey değildir.

Dünyanın sonsuzluğu sorununa gelince; Conchesli William tarafından ilginç bir Aristoteles yorumu vardır. Ve bu yoruma göre; (1260 yılı öncesinde) Aristoteles dünyanın başlangıcına ilişkin bir düşünceyi kabul etmektedir. Bu yorumun temelinde yaratmanın bir çeşit değişme olarak görülmesi yatar. Yani, yaratma "hiçten hiçbir şey çıkmaz" ilkesinin inkârı değil tam tersine bu ilkeye bağlı kalarak varlığın bir başlangıcı- bu bağlamda evrenin elbette- olduğunu ima eder. Bu ise varlığı tanrısal iradenin egemenliği altına alır. Özellikle hareket ve zaman üzerine olan tartışma düşünüldüğünde Aristoteles'in zamanı harekete bağladığı ve hareketin sonsuzluğu meselesini de kendisi hep etkin (*absolute energeia*) olan bir ilke/Tanrı ile temellendirdiğini hatırlamak bu noktada önemlidir.[7] Ancak bu akıl yürütme üzerinden yaratma konusunu Aristoteles'e geri giderek yorumlama hemen hemen hiç kabul görmemiştir. Nitekim birçok felsefe tarihçisi, örneğin H. Davidson, hemen hemen tüm İslam filozoflarının evren anlayışının Yeni-Platoncu bir anlayışa dayandığını iddia etmektedir. Ve Robert Grosseteste de böyle bir yorumun kabul görmediğini belirterek ortak düşüncenin Aristoteles'te dünyanın ezeli-ebedi olduğu yolunda olduğudur. Çünkü değişme, değişmenin konusu olan şeyin önceden varlığını gerektirir; bu nedenle, "yaratım/yaratma" değişmenin bir

---

[7] Aristotle, *Nicomachean Ethics*, özellikle X.Kitap. Ayrıca problemin metafizik bağlamında analizi için: Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lamda, E.J. Brill, Leiden, Netherlands, 1984.

çeşidi olamaz. 1270 yılları civarında beliren bir düşünce yaratmanın değişme olarak görülmediği takdirde problemin ortadan kalkacağı yönünde idi. Ancak bu anlayışın doğa bilimlerine taşınmasının korkunç bir karışıklığa neden olacağını öngörmek hiç de zor olmadı.

İbn Rüşd 1126-1198 yılları arasında Okhamlı William ise 1285-1347 arasında yaşadı. Sonuncusunun öncekinin düşüncelerinden haberdar olduğunu tam kesinlikle bilmemiz mümkün olmamakla birlikte zamansal açıdan bunun mümkün olduğu doğrudur. William'ın kendisi bir Fransisken olmakla birlikte felsefi konularda Scotus'tan farklı bir tutumu benimsemişti. O, tümellerin "ortak doğaların" varlığı olduğu yönündeki tüm düşünceleri açık ve kesin bir biçimde reddederek, onların yapma şeylerden başka bir şey olmadığını ısrarla savunur. William için, tümeller birbirlerine benzeyen şeylere bu benzerlik yüzünden bizim yüklediğimiz genel anlamları ifade ederler. Ona göre gerçek, *individuel* olan varlıklardan meydana gelmiştir. Yalnızca "bireyin" gerçekliği vardır. Sonra, deney her türlü bilginin olanağı ve koşuludur. O nedenle, rasyonel teolojinin hiçbir önermesi kanıtlanamaz. Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın sonsuzluğu ve hatta Tanrı'nın varlığı kesin olarak kanıtlanamaz. Deneyi aşan dünya ile ilgili tüm bilgilerimiz inancın önermeleridir. Onlara inanılabilir; ama onlar akla dayanarak/felsefeye dayanarak ne kanıtlanabilir ve ne de kanıtlamanın ilkeleri olarak kullanılabilir. William, Aristoteles'i izlediğinden emindi ve kendisinin; Aristoteles felsefesini yabancı düşüncelerle bozanlara karşı -özellikle Platonculara ve İslam filozoflarına karşı- savunduğunu düşünüyordu. Geç XIII. yüzyıl ve XIIII. yüzyılın ortaları itibariyle Aristotelesçi felsefe Latin dünyasında ana hatlarıyla biliniyordu. Yine bu yüzyıllarda hem Doğu ve hem de Batı Dünyası'nda Aristoteles ve Aristoteles'i izleyenler sapkın olarak görülüp öğretileri mahkûm ediliyordu. Dolayısıyla; William'ın düşüncelerinin de 1328 yılında Kilise tarafından sapkınlık sayılıp mahkûm edilmesinde şaşılacak bir şey yoktur. William sığındığı Münih'te 1349 yılında yaşama veda etti. Aristoteles'in en büyük izleyicisinin/en Büyük Yorumcusunun yapıtları da kendisi daha hayattayken yakılmıştı. Sürgün İbn Rüşd için de düşüncelerinden dolayı ödenmesi gereken bedellerden biri olmuştu. Gerek İbn Rüşd ve

gerekse William'ın ortak yanı Kilisenin aklın alanına girmesine ve onu denetlemesine-elbette esas olarak Latin İbn Rüşdcüler, ancak İbn Rüşd'ün teologları eleştirisi de unutulmamalıdır-karşı oluşlarıydı. William için Kutsal Kitabın otoritesi inanç alanında geçerlidir. Böylece o, bilgi ve inanç arasına giderilemez bir ayrılık koymuştu.[8] Buna karşın İbn Rüşd'ün hakikate giden yolların çokluğunu kabul etmesi onun tek bir hakikatin var olduğuna ilişkin düşüncesini ortadan kaldırmaz. Ayrıca William'dan farklı olarak o, inanç-akıl veya din-felsefe arasına giderilemez bir karşıtlık ta koymaz. Ona göre; felsefe ve din arasındaki ilişki son derece önemli ve de dikkatle ele alınmalıdır. Vahiy felsefeden üstündür, çünkü birincisi hakikati felsefenin ulaştırabileceği alandan daha geniş bir alana ulaştırır. Peygamber filozofun yapamayacağı şeyi yapar: halkı eğitir, dinsel kurallar koyar ve tüm insanlığın mutluluğu için çalışır. O, insanlara yol gösterir, nasıl yaşamaları gerektiğini öğretir. Filozof teorik bilgiye sahiptir ancak peygamber onları uygulamaya da geçirir. Yani peygamber hem teorik ve hem de pratik bilgiye sahiptir. Dolayısıyla; şeriatın özü ile felsefi yasaların (*namus*) özü arasında bir farklılık yoktur. İbn Rüşd'ün felsefesinin temelinde bulunan düşünce, hakikatlerin birbirlerine karşıt olamayacağıdır.[9] Bu hiç kuşkusuz İbn Rüşdcülüğün Paris'teki lideri Siger'in çifte hakikat anlayışı (*double truth*) ile de uyum içindedir.

---

[8] İbn Rüşd'ün Eş'arilerin ve Gazali'nin Tanrı anlayışlarının neden olduğu ahlaki sorunları ele alması ve çözümlemesi İslam felsefe geleneği içinde özgün bir yere sahiptir. Bu konuda, Hasan Aydın, "Gazali'nin Doğal Nedenselliği İnkarına İbn Rüşd'ün Tepkisi, *Bilim ve Ütopya*, 156 (2007), s. 22-23, Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightnement: the Contributions of Averroes", Averroes and Enlightnement, New York; 1996. Sten Ebbesen, "Averroism", s.597. Ayrıca Ockhamlı William'ın görüşlerine ilişkin bir değerlendirme için; Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe,* Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2000, s.284 ve ilerisi.

[9] Ibn Rushd, Fasl al-maqal (ed.by: G. Hourani, *Averroes on Harmony of Religion and Philosophy*) London, 1976; Tahafut al-tahafut (*The Incoherence of the Incoherence*, ed.by: S.Van den Bergh) London, 1978. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal* (çev. ve yay. Bekir Karlığa, Arapça aslı ile) İstanbul, 1992. Kısa bir tanıtım yazısı ve çevirileri de içeren şu çalışmaya da başvurulabilir: *İbn Rüşd; Din-Felsefe Tartışması* (çev: Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Ortaçağ düşünürleri felsefenin doğruları ile Kilisenin doğruları arasında kaldıklarında sonuncusunu reddetme özgürlüğüne ve olanağına pratik olarak sahip değillerdi. Bu nedenle, çatışma söz konusu olduğunda bazıları filozofların bilimsel yöntemle ulaşılan verileri yanlış yorumladığını söylüyordu. Başka bazıları ise, felsefi tezlere bilimsel yoldan ulaşıldığını ve bu nedenle onlarda herhangi bir yanlışlığın söz konusu olmadığını iddia ederek çıkmazdan kurtulmanın yolunun inanca dayalı tezlerin reddedilmesinden geçtiğini savundular. Ve de bundan dolayı; onlar korkunç baskı, işkence, ölüm ve şiddetle karşılaştılar. İbn Rüşdcülere gelince; onlar aynı önermenin hem felsefi ve hem de teolojik olarak doğru olabileceğini savundular; çünkü söz konusu anlayışın temelinde hakikatin hakikate aykırı olamayacağı düşüncesi bulunuyordu.

İster İbn Rüşd'ü izleyelim isterse William'ı, açık ve net olan şey 529 yılında *Felsefenin/Aklın* yasaklanmasıyla başlayan sürecin sona ermesidir, başka bir ifadeyle; bundan böyle söz konusu olan Batı Ortaçağ Düşünce ve Kültür Dünyası'na egemen olan dogmatizmin yıkılmasının başlangıcıdır. İonia'dan süzülüp gelen felsefenin ışığı İslam felsefesinin en büyük filozoflarından biri olan İbn Rüşd felsefesinin ışığıyla birleşerek Karanlık Batı Ortaçağı'na aydınlığı sunar. Bundan böyle; felsefe (bilim, akıl) *ancilla philosophiae* değil; tam tersine, özgür ve bağımsız bir etkinlik olarak (*autarkhes*) kendini kurmaya yönelir. Aklın alanı ile inancın alanı gittikçe artan ölçüde birbirinden uzaklaşır. Bu hiç kuşkusuz "dogmadan" bağımsız bir dünyanın doğuşunun başlangıcıdır. İonia (Atina değil) topraklarında kendini yüzyıllarca önce gösteren bu anlayış bu kez ışığını İbn Rüşd felsefesi ile Avrupa'nın topraklarına taşır.

Sonuç Yerine

İlk satırlar "ilerleme" kavramına ilişkin temel ve türevsel sorularla başladı. Şu noktanın altını çizmek gerekir: İbn Rüşd zaman ve mekândan bağımsız olarak okunamaz -bu hemen hemen herkes için kapsayıcıdır; *boş özneler hariç*- ama zaman ve mekânı tanımlayanın da ne ve kim olduğu son derece önemli ve belirleyicidir. Tersi durumda, zaman ve mekân boşluktur,

hatta *ölümdür*. Akıl ve inanç arasındaki gerilimin ve gerginliğin temelinde yatan çok çeşitli nedenler olabilir. Ancak, özellikle Aristotelesçi geleneğin çeşitli zamanlarda ve mekânlarda "dinsel otorite" ile çatışma içine girmesinin en önemli nedenlerinden biri, Aristoteles felsefesinin bizzat *bilim* içinden yeşermesidir.Aristoteles'in kendisi hiç kuşkusuz İonia bilim-felsefe geleneğine bağlıdır; Atina değil. Yoksa Filozof, böceklere bakmaktan, onları incelemekten iğrenen birinin önce kendi kendisine bakması gerektiğini söyler miydi? Platoncu ve Yeni-Platoncu gelenek, bırakın böcekleri hayranlıkla incelemeyi önermeyi, oluş alanını bütünüyle yüz çevrilecek bir alan olarak görür. İşte XIII. ve XVI. yüzyıllar - daha da doğru olarak neredeyse XVII. yüzyıl- arasında yaşayan "özgür sanatın efendilerinin (*masters*)" görevi Hıristiyan bir düşünce-kültür dünyasında Hıristiyan olmayan felsefeyi (Aristotelesçi felsefeyi) öğretmekti. Onlar bu bakımdan akıl ve inanç arasında kaldılar. Bu dilemmadan kurtuluşa giden yol 1272 yılında Paris Edebiyat Fakültesi tarafından verilen kararda ifade edilir: Hem felsefeyi ve hem de dini ilgilendiren konuları *efendiler* yemin ettikleri üzere inanca karşı gelmeden çözmelidirler. Bunun sonucu yeni bir teknik buluşla sonuçlandı: Problemin önce felsefi çözümü ve daha sonra da inanç temelli çözümü.

Şimdi, Felsefe Okulu'nun kapatılışını -aklın yasaklanmasıardından *inancın mutlak özgürlüğünün* kuruluşunu ve de *hakikatin hakikate aykırı veya karşı olamayacağını-aklın ve inancın*dile getiren *Büyük Yorumcunun* akıl ve inanç arasındaki uyumdan hareketle-William'ın ve onu izleyenlerin tersine ve ondan farklı olarak- Karanlık Yüzyılların zamanına ve mekânına son verecek olan radikal kavrayışının tarihi farklı ve kökten kırılma yönlerine çevirmesi "ilerleme" kavramından bağımsız ele alındığında anlamsızlaşır. Yukarıda sıralanan kırılma noktaları zamansal sıralanış açısından önemli olduğu kadar bu zamansal sıralanışa ruh veren tözsel düşünceler bakımından da önemlidir. *Ruh/düşünce/akıl* olmadan zaman ve mekân boştur. Antik Felsefenin ve onun yön verici yıldızlarından biri olan Aristoteles'i özgünlüğünde anlama ve kavrama uğraşında tarihi değiştiren İbn Rüşd İonia'dan/ Anadolu'dan süzülüp gelen hakikatin ışığını Karanlık zaman ve mekâna ulaştırdı. O, aklın ve inancın epistemolojik iktidarını ve meşruiyetini hakikat arayışı bağla-

mında sorguladı. Bu sorgulama, bana göre; insanlık tarihinin en önemli ve en sert kırılmalarından birinin başlangıcını tanımlar. İbn Rüşd, aklın ve inancın hilelerini hakikati arama arzusunun sonsuzluğunda deşifre eder. Din adamlarını (*mutakallimun*) eleştirdiği kadar kendinden önceki Filozofları da eleştirir İbn Rüşd bu tutumuyla tüm sorunları akıl karşıtlığı bağlamında çözmeye yeminli yeni ve eski Post-Modernizmin çeşitli türevlerine de yanıt verir gibidir: *Akıl ancak akıla dayanılarak eleştirilebilir*. O zamanlardan bu zamanlara değin sürüp gelen bilim, felsefe ve inanca ilişkin tartışmaların ve aralarındaki gerginliğin temelinde hiç kuşkusuz akıl ve inanç arasındaki karşıtlığın çözülememesi kadar hakikat arayışının ve arzusunun sönükleşmesi de yatmaktadır. Bence asıl sorun da budur.

İslam Felsefesi yaklaşık olarak VII-XII. yüzyılları arasında en yüksek gelişmesini yaşadı. İbn Rüşd, bu felsefî yükselişi gerçekleştiren büyük İslam filozoflarının en büyüklerindendi. Onun derin felsefi kavrayışı ve gücü Batı düşüncesi üzerinde çok etkili oldu. İlginçtir ki, Aristoteles'in bu en büyük *Yorumcusunun* Batı üzerindeki muazzam etkisi yine ancak Batı Dünyası tarafından XII. yüzyıl civarında Aristoteles'in bilinmeye başlamasıyla buluşur. Batı, Aristoteles'i bilmez bu zamana kadar ve O'nu bilmeye başlaması da İbn Rüşd'ün yaklaşık olarak 1169 yıllarında Aristoteles'in yapıtları üzerine yazdığı yorumlarıyla olur. Öte yandan; İbn Rüşd'ün ölümü birkaç yüzyıl boyunca etkin ve etkili olan İslam felsefesinin neredeyse "yok oluşuna" tekabül eder. Yine ilginçtir ki, O'nun ölümü Batı Dünyası'nda felsefenin kendini güçlü bir biçimde göstermesine de denk gelir. Bu dönemi tanımlayan ve belirleyen etkinliklerin başında İslam ve Yahudi düşünce dünyasında mevcut olan Aristoteles ve Grek bilim-felsefe metinlerinin çevirileri gelir. (Özellikle *Metafizik* ve *De Anima*'nın çevirisi, XII. yüzyıl) Tüm bu olanlar belki ne nedensel olarak birbirine bağlanabilir ne de öyle ya da böyle birbirine bağlı olaylardır; fakat onların tarihsel olarak yakın ortaklıkları, birliktelikleri son derece önemli ve dikkat çekicidir. Nitekim 1472 yılından itibaren İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine bazı çalışmalarının çeşitli baskıları yapıldı. Zaten daha XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları ve analizleri son derece etkin olmaya başlamıştı bile ve bu Avrupa üniversitelerinde XVII. yüzyıla kadar devam etti.

XIII. yüzyıl Batı Hıristiyan düşünce dünyasındaki felsefe ve teoloji arasındaki çatışma ve karşıtlık son derece şiddetlenmişti. Grek felsefe ve biliminin Ortaçağ Batı Dünyası'na Yahudi ve Müslüman filozofların yorumu eşliğinde ulaşan rüzgârı temel Hıristiyan öğretilerini ciddi bir biçimde savurdu. Ve hiç kuşkusuz İbn Rüşd'ün Aristoteles analizleri ve yorumları bu savrulmayı şiddetlendirdi. Aristoteles Ortaçağ Edebiyat Fakültelerinde felsefe ve bilimin asıl temsilcisi olarak görüldü ve İbn Rüşd de Aristoteles'in esas ve gerçek yorumcusu olarak kabul edildi. Zaten söz konusu dönemde İbn Rüşd'e "Yorumcu" (*the Commentator*) olarak gönderimde bulunuluyordu. Sonuçta, dünyanın sonsuzluğunun kabulü, , bireysel ölümsüzlüğün inkârı ve nedenselliğin olumlanması *edebiyat fakültelerinin efendileri* arasında geniş bir yankı buldu. Karşı yanıtlar ve saldırılar gecikmedi. Aristoteles ve İbn Rüşd resmi olarak kınandı ve yasaklandı. Albert the Great *Contra Averroistas*'ı ve Thomas Aquinas da *Tractatus de Unitate Intellectus Contra Averroistas*'ı yazdı. Onları izleyenler ise acımasız şiddet ve baskılarla karşılaştılar.

Aristoteles'in en büyük *Şarihi* olması İbn Rüşd'ü özgün bir filozof olmaktan hiç kuşkusuz alıkoymaz. Onun felsefesi Batı'ya *Aydınlanmayı* getirdi ve etkisi XVII. yüzyıla kadar devam etti. İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumları Avrupa Üniversiteleri Edebiyat Fakültelerinin ders programlarının belkemiğini oluşturdu. Bu bakımdan açık ve net bir biçimde söylenebilir ki; İbn Rüşd Batı felsefe ve biliminin özsel biçimleyicisi olmuştur. Ne resmî kınamalar, suçlamalar, yasaklamalar ve ne de her türden denilebilecek baskılar Aristoteles'in ve O'nun en büyük *Yorumcusunun* düşüncelerini ortadan silebildi. Aristoteles Batılı değildi; aynı İbn Rüşd'ün de olmadığı gibi. Aristoteles ve İbn Rüşd Batı'ya felsefenin, hakikati aramanın ruhsal coşkusunu ve ışığını verdiler. Keşke, Batı da Doğu ile, daha doğrusu, tüm insanlıkla bu ışığı/hakikati paylaşmakta bu kadar "cimri" olmasaydı!



H. NUR BEYAZ ERKIZAN

Aristoteles Yazıları

Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine

"İyi yaşamak insanın asıl ereğidir; fakat bu önce yaşamayı ve birlikte yaşamayı gerektirir."

Aristoteles, Politika, 1280b 30-35.

"Bazı canlılar doğa ile yaşarlar (phusei); bazıları alışkanlıklarla (ethei); fakat yalnızca insan logos ile yaşar; çünkü yalnızca insan logos'a sahiptir."

Aristoteles, Politika, 1332b3-5.

Ölümlü olan bir ruha ya da akla sahip olarak yaşamak değil, ölümlü olan bir ruha ya da akla sahip olarak etkin yaşamaktır.

Aristoteles, Protreptikos Fragment 14.





ISBN 978-605-5760-55-4

SENTEZ YAYINCILIK

Cumhuriyet Cad., Ekiz Tarhi Sy. No: 128 Beyoğlu
Tel: 0 (214) 225 61 80 (pbx) Faks: 0 (214) 225 02 08
bilgi@sentezyayincilik.com.tr