

# POSSIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 7

Bahar / Spring 2015

ISSN: 2147-1622



**POSSE/IBLE**  
*Düşünme Dergisi / Journal of Thinking*  
*SAYI / ISSUE: 7*  
*Bahar / Spring*  
*2015*  
*ISSN: 2147-1622*

# POSSE/IBLE

## *Düşünme Dergisi*

**Sahibi**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü**

Ertuğrul Rufayi TURAN

**Editör Yardımcıları**

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

**Yayın Kurulu**

Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sedat YAZICI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Emrah Akdeniz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)

**Danışma Kurulu**

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan G.S.Ü.)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi)

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Emrah GÜNOK (Van Yüzünü Yıl Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Erdoğan SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Gülşay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan G.S.Ü.)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

**Sekreteryası**

Zeynep İrem ÖZATAY

**Kapak Tasarım**

Özgün KILINÇ

**Yazışma Adresi**

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

*Posseible* Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.

ISSN: 2147-1622

[editor@posseible.com](mailto:editor@posseible.com)

<http://www.possible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232 – 1233

Yayın Tarihi: Ocak 2016

# POSSE/IBLE

## *Journal of Thinking*

### Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

### Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

### Assistant Editors

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Senem KURTAR

### Editorial Board

Ahmet İNAM (Middle East Technical University)

Erdal CENGİZ (Ankara University)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)

Sedat YAZICI (Cankırı Karatekin University)

Emrah Akdeniz (Van Yuzuncu Yıl University)

Senem KURTAR Ankara University)

Seyit COŞKUN (Ankara University)

Ömer Faik ANLI (Ankara University)

### Board of Consultants

A.Kadir ÇÜÇEN (Uludag University)

Barış PARKAN (Middle East Technical University)

Cemal GÜZEL (Hacettepe University)

Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)

Güzin YAMANER (Ankara University)

Harun TEPE (Hacettepe University)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)

Melih BAŞARAN (Galatasaray University)

Nilgün TOKER KILINÇ (Ege University)

Remzi DEMİR (Ankara University)

Serpil SANCAR (Ankara University)

Zeynep DİREK (Koc University)

Emrah GÜNOK (Van Yuzuncu Yıl University)

Ayhan SOL (Middle East Technical University)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)

Çetin TÜRKİYILMAZ (Hacettepe University)

Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)

Gülşay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)

Halil TURAN (Middle East Technical University)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla University)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)

Nazile KALAYCI (Hacettepe University)

Ömer Naci SOYKAN (Mimar Sinan F.A. University)

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)

Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)

Solmaz ZELYÜT (Ege University)

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc University)

### Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY

### Cover Design

Özgün KILINÇ

### Mailing Address

Ankara University,

Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

*Posseible Journal of Thinking* is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

ISSN:2147-1622

[editor@posseible.com](mailto:editor@posseible.com)

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Publication Date: January 2016

**İÇİNDEKİLER**

EDİTÖR'DEN .....	7
NEKROPHILIA YA DA SPINOZA'YI MEZARINDAN KALDIRMAK (A. Kadir GÜLEN) .....	8
ATARAKSIA ARAYIŞI BAĞLAMINDA İBN BACCE'NİN YALNIZ İNSANI VE STOACI BİLGE (İlyas ÖZDEMİR).....	21
NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE VAROLUŞUN TRAJEDİSİ (H. Gizem KILINÇ) .....	33
İNDİRİMCİLİK VE SEMANTİK YÜKSELME: DOĞRULUK ÇÖZÜMLEMESİNDEKİ BİR SORUNUN TANIMLANMASI (Arman BESLER) .....	50
<i>MYSTERIUM TREMENDUM</i> TANRIYLA KARŞILAŞMAK YA DA TANRI'DAN ÖNCE "KENDİ"YLE OLMAK (Senem KURTAR).....	62
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI.....	72

**CONTENTS**

EDITORIAL PREFACE .....	7
NECROPHILIA OR REMOVING SPINOZA FROM HIS GRAVE (A.Kadir GÜLEN) .....	8
IBN BAJJAH'S SOLITARY MAN AND THE STOIC SAGE IN THE CONTEXT OF SEEKING TRANQUILITY (İlyas ÖZDEMİR) .....	21
TRAGEDY OF EXISTENCE IN NIETZSCHE AND HEIDEGGER (H. Gizem KILINÇ) .....	33
DEFLATIONISM AND SEMANTIC ASCENT: DEFINING A PROBLEM IN THE ANALYSIS OF TRUTH (Arman BESLER) .....	50
<i>MYSTERIUM TREMENDUM</i> ENCOUNTERING WITH GOD OR SELF BECOMING "WITH ITSELF" BEFORE GOD (Senem KURTAR) .....	62
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES .....	72

## EDİTÖR'DEN

Tinsel çöküşün, ışığını yitirmiş dünyanın karanlık sabahında uyanan *yaş*'ın düşünmedeki izdüşümü, yitirilene ağıtlar söylemek yerine bu çılgınca haykırılmış zaferi evrensel ve ereksel bir ülküyle müjdelemeyi yeğlemiştir. Yaşamı kısırdöngülere hapseden labirentin duvarları gittikçe daha sertleşerek yükselmiş başka yolları görmeyi olanaksız kılmıştır. Sonsuz karanlığın, kavramların yarattığı sarhoş gürültüler arasında İnsan varoluşu kendisini kotaracak çıkış yolları ararken tarihin, duygularının, aklının demir kafesinin, Tanrıdan kalan boş ve görkemli tahtın duvarlarına çarpıp durur. Bu arayış onu bazen çoktan ölüp, yitip gitmişlerin mezar kazıcılığına, geçmişe özlem duymaya götürmüş bazen de mantığın sığ duvarlarını derinleştirerek yeni anlam ve değer yolları açmaya. Her şeyin durmaksızın değişip dönüştüğü, Nietzsche'nin tutkuyla yaşadığı ve savunduğu gibi sonsuz olay ve olguların olmadığı gibi mutlak hakikatlerin de olmadığı bir varoluş duyumu ve durumunda ihtiyacımız olan tek şey tarihsel olarak olanaklı felsefi bir düşünüş ve alçakgönüllülüğün en yüce erdem kılınmasıdır. *Alçakgönüllü* hakikatlere; yenilgiyi yazgısı kılan düşlere özgürce var olabilmesi için açık olmaktır. *Posseible Düşünme Dergisi*, işte tam da bu derin kaygılarla örülmüş yeni sayısında siz değerli okuyucularını yazarlarımızın her biri kendi içinde sorgulamaya, düşünmeye ve eleştirel bakmaya ya da çözüm önerilerine götüren yazılarıyla buluşturuyor. Keyifli okumalar diliyor ve etkileyici kapak tasarımı için bir kez daha Özgün Kılınc'a teşekkür ediyoruz.

# NEKROPHILIA YA DA SPINOZA'YI MEZARINDAN KALDIRMAK

## *Necrophilia or Removing Spinoza from His Grave*

**A.Kadir Gülen**

*Ankara Üniversitesi*

*Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi*

[kadirrgulen@gmail.com](mailto:kadirrgulen@gmail.com)

### **Özet**

*Günümüz akademik dünyasında Spinoza'nın ismi politika felsefesinin en gözde temsilcilerinden biri olarak anılmaktadır. Hem Marksistler hem feministler hem de liberaller kendi kuramları açısından Spinoza'da çok önemli çıkış noktaları bulmaktadır. Felsefesinin her türlü özcülüğün ve erekselciliğin ötesinde olduğu iddia edilmektedir. Örneğin, Marksist bir bakış açısından, Spinoza Marksizmin sorunlarını çözmesine yardımcı olabilir. Liberallere göre, özgürlükçü ve bireyci siyasetin temellerini Spinoza felsefesinde bulmak mümkündür. Öte yandan, feministler ise onun kadim zihin-beden problemini aştığını iddia ederler. Bu çalışmanın amacı, Spinoza felsefesinin fazlasıyla suiistimal edildiğini göstermektir. Entelektüeller Spinoza felsefesine çok fazla anlam yüklemektedir. Ancak Spinoza'nın çözdüğü söylenen problemlerin neredeyse tamamı bugün bizimle birlikte.*

**Anahtar Sözcükler:** *Spinoza, siyaset felsefesi, özcülük, erekselcilik, beden-zihin problemi.*

### **Abstract**

*Spinoza's name has been referred in today's academic world as the most distinguished exponents of political philosophy. Either Marxists and feminist or liberals find very important points of departure in terms of their theories. In these theories, it is claimed that his philosophy is beyond every kinds of essentialism and teleology. For example, from the Marxist viewpoint, Spinoza can help to solve the current problems of Marxism. In addition to this, according to liberals, it is possible to find the foundations of emancipatory and individualistic politics in Spinoza's philosophy. On the other side, feminists argue that the ancient body-mind problem is overcome by Spinoza. The aim of this study is to show that the Spinoza's philosophy has excessively been abused. Intellectuals attribute so much meaning to his philosophy. However, the problems claimed that solved by Spinoza are with us today.*

**Key Words:** *Spinoza, political philosophy, essentialism, teleology, the body-mind problem.*

## **1.**

Edward Said *Kültür ve Emperyalizm, Başlangıçlar, Şarkiyatçılık ve Entelektüel* gibi ünlü eserlerinde, insan toplumlarına dair bilginin farklı çıkarların peşinden giden yorum, söylem ve araştırma cemaatleri tarafından nasıl icat edildiğini, uyarlandığını ve hizaya getirildiğini bıkip usanmadan dile getirmiştir. Bu cemaatlerin Garp, Şark, Britanya İmparatorluğu, İslam ya da Hegel'e ilişkin ürettiği yargıların ve temsillerin neredeyse tamamının büyük ölçüde keyfîlik ve bağnazlık içerdiği, Said'in temel iddiasıydı. İlaveten, Said, beşeri bilimler alanında özellikle 1970'lerden sonra hegemonik konumda bulunan Kartezyen felsefe geleneği ile bazen üstü örtük bazen de açık biçimde, ama büyük bir ciddiyetle mücadele etmiştir. Müphem kökene geri dönüşün, sözümona kaba politik gerçekliğe burun kıvrıp korunaklı sınırlarına çekilen beşeri bilim uzmanlarının kendilerini arındırmaları ile çok yakından ilişkili olduğu, Said'in düşünsel kariyeri boyunca verdiği en önemli derslerden birisidir. Nitekim Said'in ölümünden sonra bile, kökleri 17. yüzyıla uzanan Kartezyen düşünme biçimi ve onun temsilcileri akademik söyleme egemen olmaya devam ediyor.

"Hümanist entelektüel" –Said kendisini memnuniyetle böyle tanımlar– her defasında düşünmeye yeniden başlamak ve bunu toplumsal praksis dünyası ile irtibatlandırmak hususunda inatçı olmak zorundadır. Said'e göre, beşeri bilimler alanında çalışan entelektüellerin çoğu gündelik dünya meselelerini ya da siyaseti hor görüp mitik ya da ilahi kökene takılı kalmaktadır: "Onlar ülkeyi yönetebilirler, biz Wordsworth'le Schlegel'i açılmayacağız" (Said, 2006: 116). Spinoza bu teolojik kökenin günümüzdeki ismidir. Slavoj Žižek'in yazdığı gibi, "Althusserci katı bilimsel maddecilerden Deleuzecü "şizo-anarşistlere", dinin usçu eleştirmenlerinden liberal özgürlüklerin ve hoşgörülerin savunucularına kadar herkes Spinoza'yı sevmektedir" (2015: 71). Kendimizi ister istemez belirli bir toplumsal gelişme uğrağında kurumsallaşmış söylem ve yorum geleneklerinin deyim yerindeyse itinayla allayıp pulladığı bir Spinoza yorumu karşısında bulduğumuzu kabul edebiliriz o halde. Fredric Jameson'ın belirttiği gibi, "Sınıf, ideoloji ve kültür tarihi karşısında biz her zaman belirli bir



*durumdayızdır, asla boş birer levhadan (tabula rasa) ibaret olamayız ve hakikat asla statik bir sistem halinde var olamaz” (2008: 53).*

Gerçek şu ki, bazı yazarlar Spinoza'nın isminin önüne kuraldışı ve put kırıcılık gibi devrimci sıfatlar eklemekten hiçbir biçimde imtina etmiyor. Örneğin Antonio Negri'nin *The Savage Anomaly* [Yaban Kuraldışı] (1991), Steven Nadler'in *Spinoza's Heresy* [Spinoza'nın Sapkınlığı] (2004) ve Yirmiyahu Yovel'in *Spinoza and Other Heretics* [Spinoza ve Öteki Sapkınlar] (1989) isimli kitapları, Spinoza'yı aşırı uçlarda dolaşan bir isyankâr gibi resmediyor ve dahası, onu çekiçle felsefe yapan militan bir demokrat ve hoşgörünün en yılmaz savunucusu addediyor. Esasen Spinoza'nın yirminci yüzyılın ikinci yarısında yeniden keşfedilmesi, hem felsefeciler hem de sosyal bilimciler için tarihsel bir rastlantı ya da ani, apansız bir esin değildir elbette. Spinoza'nın sahip olduğu nefes kesici düşünsel zenginlik ya da parlıtlı çekicilikten çok, bizim çalkantılı dünyamızda nelerin olup bittiği ile ilgili bir meseledir bu.

Ünlü tarihçi Eric Hobsbawm'ın (2008) yakın tarihli bir kitabında bahsettiği gibi, hem evrensel düzeyde gitgide kaotikleşen, dizginlerinden boşanmış ve istikrarsız, hem de bölgesel olarak savaşkan ve ayrılıkçı, yani özetle gelecek duygusu iyiden iyiyeye körelmiş ve boğazına kadar entropi olasılığına batmış bir dünyada yaşıyoruz. Ziyadesiyle çoğalan bölgesel savaşlar, İslamcı fundamentalizm, küresel çapta problem çözme kapasitesine sahip olmayan (UN, IMF, WTO) kuruluşlar, milliyetçiliğin yeniden ivme kazanması, büyük çaplı etnik kıyımlar ve sayısı giderek artan devletler; Hobsbawm'a göre, yeni yüzyıl kendine has kültürel ve politik koşullarından dolayı, artık herhangi bir imparatorluğun çözmeye muktedir olmadığı, fena halde karmaşık ve tıka basa dolu bir politik ajandaya sahiptir. Tüm bu olumsuzluklar, Hobsbawm'ın söylediği gibi, ciddi bir küresel düzensizlik çağında yaşıyor olduğumuzu inkâr edemeyeceğimiz bir durum ile yüz yüze olduğumuzu gösteriyor. O halde, Spinoza'nın avdetine tarihsel bakımdan felç edici bir kriz ve istikrarsızlık bileşkesi eşlik etmiştir; bu yüzden, Spinoza'nın güncelliği yakın tarihin çalkantılı dinamikleriyle sıkı biçimde ilintilidir. Mesele şudur: Spinozacılık bize gezegenimizin netameli güncel meseleleri hakkında ne vaat etmektedir?

## 2.

Bu soruya tek bir geçerli yanıt vermek herhalde Spinoza'nın bundan daha fazlasını içerdiğini kasti biçimde görmezden gelmek olur. Bu yüzden çeşitli noktaları dile getirmek gerekiyor. İlk olarak, şu ya da bu vesile sayesinde Spinoza'yla karşılaşan birinin ister istemez kendini sanki çoktandır bile isteye terk edilmiş ve görmezden gelinmiş, ancak hala bize anlatacağı pek çok mühim şeyi olan tinsel bir kahraman, peygambervari bir filozof karşısında saf ve koşulsuz bir yükümlülük hissederken bulması gibi yarı-teolojik bir durum söz konusudur. Bunun nedenlerinden biri, geç kapitalizmin öyle pek hüznü ve lirik olmayan toplumsal dünyasına karşıt olarak, Spinoza'da insanı çepeçevre kuşatan köklü bir idealizmin (zira o hiçbir loncanın ya da okulun üyesi değildir), safkan bir kutsallığın ve ruhaniyet halesinin kendisini derinlemesine hissettirmesidir. Teoremlerinin keyfi sayısı, geometrik kanıtlama yöntemi ve Timothy Brennan'ın belirttiği gibi (2010, 38) “skolâstik teoloji kılavuzlarını andıran üslubu” ile *Ethica* bir din kitabına (belki de “laik” bir teoloji demek lazım) oldukça yakındır.

Mevzu bahis olan teolojik asudeliğine karşın meselenin daha net bir biçimde anlaşılabilmesi için, Said'in *başlangıç ve köken* arasında yaptığı ünlü ayrıma başvurabiliriz. “Kökenlerle ilgilenen ruh hali... teolojiktir” der Said ve devam eder: “Bunun aksine, başlangıçlar çoğunlukla seküler ya da din dışı nitelikteki süreğen faaliyetlerdir... Başlangıç anlama niyet eder, ama bundan gelişen süreklilikler ve yöntemler genellikle *dağılma, yan yanalık* ve *tamamlayıcılık* düzenleridir. Bunu belirtmenin başka bir yolu da, köken kendisinden türeyen şeyler üzerinde *merkezi olarak* tahakküm kurarken, başlangıcın çizgisel olmayan gelişimi ... teşvik ettiğini söylemektir” (2009: 362). Spinozacılık, biraz toptancı bir biçimde söylemek gerekirse, tam da Said'in bahsettiği şeyi, yani atavist bir geri çekilme refleksini temsil ediyor bugün. Bu türden geriye dönük hamleler, politik geleceğin dümen kırdığı müphem istikameti belirgin kılmak sancısıyla işe koyuldukları zaman bile esasen geçmişin atıl, ölgün yükünden kurtulmaya çabalarlar.

Bu girişimler gayet öğretici ve değerli olabilir, buna hâlihazırda kimsenin bir itirazı yok. Yine de, hem Svetlana Boym'un *Nostaljinin Geleceği* (2009) hem de Susan Buck-Morss'un *Rüya Alemi ve Felaket* (2012) isimli kitaplarında gösterdikleri gibi, yirminci yüzyıl ütopyacı projeler ile başlamıştır,

ancak berbat bir nostaljik geri çekilme refleksi ile nihayete ermiştir. Nihayetinde, yüzünü geleceğe dönmüş ütopyik projelerin takatten düşmesine sebep olan melankolik bir politik yenilgi duygusudur bu. Boym'a göre, geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan göbek bağı kopmuş değildir, ancak onarılması ve yeni baştan örgütlenmesi gereken bağlam su götürmez biçimde geçmiştir (2009: 14). Hayatlarımız mecburen ileriye doğru akmaktadır, lakin parçalanmış ve psikoza bulanmış günümüz küresel dünya manzarasının nedeni, geçmişte üzerinden atladığımız bir sapmada yatmaktadır sanki. Bu sapma, Spinoza'dır.

Vakti zamanında Alman Romantikleri'nin Spinoza'da keşfettiği duyu ve imgelem ahenginden farklı biçimde, tarihsel ve toplumsal bağlamın felsefeye nüfuz edeceğini kabul eden eşine nadir rastlanır bir siyaset felsefesi ile karşı karşıya olduğumuz iddia edilmektedir. Örneğin, filozof Louis Althusser'in öğrencilerinden Etienne Balibar *Spinoza and Politics* [Spinoza ve Siyaset] (2008:4) isimli kitabında, felsefe ve siyasetin Spinoza felsefesinde karşılıklı olarak birbirlerini içerdiğini, bir başka deyişle, Spinozacı düşüncenin politikayı kendine itiraf etme cüretine sahip, gözüpek bir felsefe olduğunu iddia eder. Kuşkusuz, böyle bir iddianın bazı müphem noktaları vardır. Bir kere, meselenin özü, felsefe ve politikadan ve bu ikisi arasındaki sürgit ilişkiden ne anladığınıza kopmaz biçimde bağlıdır. Dahası, siyaset ve politika birlikteliğinden sarfınazar etmeyen başka filozoflar da düşünülebilir kolayca –Immanuel Kant, Hannah Arendt ya da Jean P. Sartre gibi. Son olarak, bu ikiliden biri keyfi biçimde bir diğerini kendi mensesinde kıştırabilir, özgünlüğünü acımasızca kendi suretine indirgeyebilir. Gelgelelim, Spinoza felsefesi söz konusu olduğu zaman olan biten şey, tam olarak bu sonuncu talihsiz ihtimaldir.

Spinoza yazdığı kitapların ve mektupların tamamında, hurafeye ya da batıl inanca saplanmış insanların toplumsal dünyasına adımını atmaktan bilinçli olarak imtina ederek onların sahip olduğu tabii hakları düşünmeye çalışır. Jarig Jelles'e gönderdiği bir mektupta şöyle yazar: "Politika hususunda Hobbes ile benim aramdaki fark şuna dayanıyor: Ben doğal hakkı bütünüyle daima muhafaza ediyor ve bir Site'de üstün yöneticinin, bir uyruk üzerinde, yalnızca sahip olduğu gücü ölçüsünde hakkı olduğunu savunuyorum. Doğa durumunda da bu hep böyledir" (2014: 268). Bu sözler aslında toplumsal sözleşmeden Stoacı duruma, bir başka deyişle devlet durumundan doğa durumuna geri çekilmek gibi imkânsız bir manevrayı anımsatmaktadır. Bu makalenin savunduğu şey, çağdaşımız olduğu ve Post-Hegelci/Marxist bir siyasal manzaraya eşlik ettiği iddiaları şöyle bir kenarda dursun, politik bakımdan Spinoza'nın aslında Thomas Hobbes'un bile çok gerisine düşerek pratik siyaseti kendi soyut ontolojisine kurban ettiği. Spinozacı felsefenin kalbinde yatan boşluk, Lacancı anlamıyla simgesel düzenin olmayışıdır. Bir başka deyişle, her şey Tanrı'dan çıkarsandığı için, tarihsellik ve toplumsallığa yer yoktur. Tanrı ya da tabiat, sonsuz ve değişmez bir hakikatin düzenidir ve sırf bu yüzden keder, acıklı yıkım ve kötülük ile ilgisi olmadığı gibi neşe, katharsis ve iyilikle de ilgisi yoktur. Öncesiz-sonrasız Tanrısal düzen içinde insanlar ve diğer şeyler sadece basit olumlayıcılarıdır. Bu durumun doğal sonucu, Slavoj Žižek'in söylediği gibi, "olumsuzluğun tamamen reddedilmesidir" (2015: 74).

### 3.

Bugün –elbette Spinozistler arasında– üzerinde mutabakata varılan bir konu varsa, o da Spinoza'dan Hegel'e doğru hakkaniyetli bir biçimde ilerlenmediği, yani Hegel'in Spinoza eleştirisinin öyle hemen bir çırpıda kabul edilmemesi gerektiğidir. Hegel gerçekten de sanki Spinoza'nın kadim düşmanıymış gibi takdim edilir, onu samimiyetle över gibi görüldüğünde bile – "Ya Spinozacıyız ya da felsefeci bile değiliz– kasten lekelediği ve haksız biçimde bozup damgaladığı ileri sürülür. Şöyle kabataslak bakıldığında dahi görülebilecek ilk şey, Spinozacılık kervanına katılan neredeyse herkesin Hegel'den katlanılmaz ve fena halde ifrit edici bir figür olarak bahsetmesi, bunu ortak bir amentüye dönüştürmüş olmasıdır.

Örneğin, Althusser'in bir başka öğrencisi Pierre Macherey (2001) *Hegel or Spinoza* [Hegel ya da Spinoza] isimli kitabında, Hegel tarafından Spinoza'nın bile isteye çarpıtıldığını ileri sürmüştür. Ulus Baker *Yüzeybilim/Fragmanlar*'da, Ezra Pound ve Louis Ferdinand Celine'in gibi ünlü şairlerin tüyler ürperten faşizanlıkları ile ilgili bile fazlasıyla anlayışlıdır –"Ne yapalım... Yeterince güçlüydüler yazı ve şiirlerinde ve biz onları bugün faşizmleri değil eserleriyle anıyoruz" diye yazar (Baker, 2014: 338)– ama sırf Spinoza eleştirisini haksız bulduğu için Hegel'i gayet rahatlıkla riyakârlık ile itham etmektedir. Antonio Negri *Aykırı Spinoza* isimli kitabında kocaman bir varsayımında bulunarak, "Spinoza'dan sonra,

felsefe tarihi diyalektik ideolojinin tarihidir" diye yazar (2011: 2). Negri'nin yaptığı gibi, Hegel'in düşünsel mirasını pek fazla muhakeme yürütmeden ve ivedilikle "teleolojik" diye yaftalamak adettendir. Ancak Kant, Schelling ya da Heidegger'in bahsi geçen diyalektik ideolojinin tarihiyle ilişkisi hiç de açık değildir. Soru şudur: Gerçekten de, bazı yorumcuların iddia ettiği gibi hem Spinoza'nın felsefesini örtbas etmiş, hem de ona kara çalmış sefil bir riyakâr mıdır Hegel?

Felsefe tarihi bakımından "Spinoza mı yoksa Hegel mi haklıydı?" tartışması çok önemli olabilir. Burada vurgulanması gereken şey ise, bir filozofun başka bir filozofu haksız biçimde kendi sistemine yedirmesinden ya da kendisine mal etmesinden ziyade, Hegelci töz eleştirisinin birçok bakımdan hala değerli ve aşılamaz olduğudur. Zira bu eleştirinin bakış açılarımız üzerinde bu denli etkili olması da, bir bakıma söz konusu edilen eşsizliği ve gücü ile yakından ilintilidir. Dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da, Hegel'in eleştirel perspektifini doğrulttuğu tek filozofun Spinoza olmadığıdır. Platon ve Aristoteles'ten Kant'a kadar birçok büyük filozofun bu eleştiriden kendi payına düşeni aldığını belirtmeliyiz.

*Tinin Görüngübiliminin* (2011) daha önsözünde bile Hegel'in Spinoza eleştirisi kendisini hemen hissettirir. Hegel'in özellikle üstünde durduğu neden Spinoza'nın matematiğin dışsal, ölü bilgisini mutlak Tözü kavranken kullanmasıdır. Spinoza yalnızca geometrik ispat ile ilgilenir ve geometrik ispat sabit, değişmez kesinlikten öte bir şey değildir. *Ethica*'nın I. Bölümü'nün hemen başında yer alan Tanrı ile ilgili şu iki tanımı düşünün: "Kendi kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi"; "Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi" (2013: 27). Hegel'in bu tanımlara itirazı şudur;

"Ama bir önermeyi ortaya sürme, onun için nedenler gösterme ve karşını yine nedenlerle çürütme yolunun gerçeğin ortaya çıkacağı biçim olmadığını görmek zor değildir. Gerçek kendi için devimdir; o yöntem ise görece dışsal olan bilgidir. Bu nedenle, belirtildiği gibi, Kavramdan yoksun büyüklük ilişkisinin ilkesi olarak ve ölü uzay ile eşit ölçüde ölü birimi gereci olarak alan matematiğe özgüdür, ve ona bırakılmalıdır" (2011: 37).

Tanrı, sınırsız ve ezeli-ebedi sıfatlardan müteşekkil, mutlak anlamda sonsuz bir varlıktır. Ne ki, Hegel'in kanaatine göre, bu Tanrı matematiğin biçimsel diliyle konuşmaktadır: Tıpkı müzik gibi özden tamamen mahrum bir boşluğu simgeler. Neredeyse salt hiçlik olmaya çok yaklaşır, zira her şeyin için nedeni olduğundan kendi kendisini iptal edip sonsuza kadar bilinmez kaldığı bile söylenebilir. Tanrı buradaki gibi anlatılamaz ya da kavranamaz bir şey ise şayet, bu durumda, Hegel'e göre, başka bir biçim altında olsa bile açığa çıkarılıp dile getirilebilir. Nitekim Hegel'in söylediği gibi, Gerçek "yalnızca Töz olarak değil, ama o denli de *Özne* olarak kavranması" gerektir (2011, 18).

"Spinoza'nın Tanrısı" der Gilles Deleuze, "Platoncuların Bir-Bütün'ü gibi her şey olan ve her şeyi üreten bir Tanrıdır; ama aynı zamanda Aristoteles'in ilk Devindiricisi gibi kendini ve her şeyi düşünen bir Tanrıdır" (2013: 25). Burada olduğu gibi, ister Tanrı kendi tarzında her şeyi *üremektedir* denilsin, ister Tanrı kendisini ve her şeyi *düşünmektedir* denilsin, her iki durumda da farklı niteliklerin müphem bir biçimde bir araya getirilmiş olduğunu düşünmek mümkündür. Gerçekten de, Spinoza Tanrı'nın düşünen, algılayan ruh olduğu fikrine nerden varmaktadır? Belki uzamı düşünürken pek sıkıntı yaşamayız, yine de zihin için de aynı şey geçerli olabilir mi? Tanrısal doğanın sıfatları olan düşünce ve uzam arasında nasıl bir ilişki vardır? Spinoza bu problemin üstesinden gelmek istediğinde, her defasında düşüncenin uzamı ve benzer şekilde uzamın da düşünceyi sınırlandırmasının mümkün olmadığını söyler durur. Mesele, hâlihazırda bu sınırlandırmanın mümkün olmadığını kanıtlamak değildir. Mesele, bu sıfatların Tanrı'da nasıl bir arada bulunduğunu kanıtlamaktır. Deleuze'un ani bir manevrayla yaptığı gibi, "sıfatlar töz üzerine düşen bakış açıları gibidir; ama mutlakta, bu bakış açıları dışsal olmaktan çıkar ve töz, kendi bakış açılarının sonsuzluğunu kendinde kapsar" (2013: 25) diyerek için içinden sıyrılmak mümkün değildir. Sıfatların dışsallığının ve iç içeliğinin ispat edilmesi gerekir. Robin G. Collingwood'un haklı biçimde belirttiği gibi, "Spinoza'nın uzamlı şeyin niye aynı zamanda düşündüğüne, düşünen şeyin de niye aynı zamanda uzamlı olduğuna gösterebileceği hiçbir kanıt yoktur" (1999: 126).

## 4.

Tanrı'nın düşünce ve uzam sıfatları arasındaki ilişki son kertede muğlâk kalır. Yeni bir eleştiri değildir bu elbette. Yine de, burada özellikle önem arz eden sorun, böylesi karanlık bir ontolojiden yola çıkılarak bireylerin ve topluluğun mecburen yer alacağı ve politik bakımdan kendilerini ortaya koyacakları seküler uzamın nasıl inşa edileceğidir. Ontoloji ve pratik siyaset arasındaki ilişki hayli sorunlu olmasına rağmen, Spinozistler bu meseleye neredeyse hiç ilgi göstermemiştir, hâlbuki Susan Buck-Morss'un işaret ettiği gibi, "siyasalın her zaman ontolojik olduğu iddiası tartışmalıdır" (2015: 69). Ne olursa olsun, Spinoza'nın ontolojisinde, yukarıda bahsi geçen bulanık ve saf hiçliğe çok yaklaşan Tanrı kavramına geri götürülemeyecek hiçbir mesele yoktur.

Said'in *Şarkiyatçılık*'ta yazdığı gibi, Tanrısal düşünmenin büyü ve mitolojiyle ortak bir veçhesi vardır. Bu veçhe, "kapalı bir dizgenin kendi kendine yetme, kendi kendini pekiştirme özelliğidir; bu dizgede nesnelere ne iseler odurlar, çünkü hiçbir ampirik malzemenin yerinden edemeyeceği, değiştiremeyeceği varıksal nedenlerle, hep öyle kalmak üzere bir kez ne oldularsa odurlar" (2013: 80). Tanrı ile yarattıkları arasındaki fiili bağlantıları ele aldığımızda, deyim yerindeyse geri döndürülemez, hiçbir zaman kırılması mümkün olmayan ve varlık düzeyinde kendi kendisini yeniden üretebilen bağlantılara iştirak etmeyen tek bir aidiyet bile tahayyül edemeyiz. Spinoza'nın varsayımı şudur: Zorunluluğun yasalarını bilirsek, kendimiz için aradığımız hayırlı ve iyi şeyleri başkaları için de aramış oluruz. "Doğanın kendi düzeni içinde şu ya da bu adam var olabilir de, olmayabilir de" diye yazar Spinoza (2013: 82). Hiçbirimiz yeri doldurulamaz, eşsiz varlıklar değilizdir. Bilakis, alelade ve çok rastlanan varlıklarızdır. Sonlu ve sınırlı varlıklar olarak biz insanlar (ve tek tek her şey) kanaatkâr biçimde yalnızca kendi varlığımızı sürdürmeye çabalarsak, ortak iyiye ya da en ideal toplum düzenine erişmiş oluruz. İnsan öznelinin temel özgürlüğü, doğaları ya da çıkarları böyle kavrandığı zaman, bireysel özgürlüğün tesis edilmesi ve kendi kendini güçlendirmesi için yapılması gereken şey, yetkinliğimizin çok ötesine uzanan Tanrı'nın bilgisine tabi olmaktır. Akliselim insan zaruriyetin icaplarını erdeme dönüştüren insandır.

*Conatus* olarak adlandırılan bu temel bireysel tavır, belki de Spinozacı felsefenin en nevi şahsına münhasır veçhesi olarak takdim edilmektedir. Ne var ki, bu kavram, ilk kez Spinoza'nın metinlerinde değil, Thomas Hobbes'un büyük eseri *Leviathan*'da<sup>1</sup> (2013) kullanılmıştır. Politika açısından *conatus* fikrinin sonucu, filozof Alain Badiou'nun "benlikte-sebat" (2013: 55) dediği durumun içine hapsolmaktır. Spinoza felsefesinin tamamı düşünüldüğünde, aslında oldukça biçimsel bir olumlama alanında ikamet ettiğimiz hemen anlaşılır. Yarattıkları Tanrı'nın özünü olumsuzlamaktan ziyade ifade ederler, çünkü böylesine soylu bir becerimiz ve yeğinliğimiz yoktur. Ama kendimizi en hayvani düzeyde korumaya yönelik bu tavır zaten daima belirli bir durum içerisinde bulunmamızdan başka ne anlatabilir? Spinoza'nın iyi ve kötünden ne anladığını açıkladığı şu önermelere bakın: "İyiden kastım bize yararlı olduğundan emin olduğumuz her şey"; "Kötüden kastımsa iyi olan bir şeye erişmemizi engelleyen her şey" (2013: 241). Benthamcı faydacılığı andıran böylesine dar ve yeğinken uzak bir insan kavrayışı, Spinoza'da ikamet eden önemli sorunlara doğru götürür bizi.

Bu bağlamda üç ayrı soruna değinebiliriz. İlk elde Spinoza'nın, geçmiş kuşaklardan devraldığımız ve bizimle birlikte yaşayamaya devam eden doğru fikirleri gözünü kırpmadan süpürüp atması gibi toptancı bir tavır söz konusudur. Gregory Lukacs'ın *History and the Class Consciousness*'da [Tarih ve Sınıf Bilinci] belirttiği gibi, "böylece [onları] rasyonel biçimlerin anıtsal mimarisi arkasında gözden kaybeder" (1967: 117). Ortalama insan kitleleri bencil, güce tapınan, özel mülkiyet yanlısı, gaddar, kabileci, açgözlü ve kendini savunmak zorunda kalan sefil bir Tanrıya inanmaktadır. Gerçekte uyruğun tirana ya da kölenin efendiye isnat ettiği sıfatların toplamından müteşekkil, insanbiçimci bir Tanrı'dır bu. Spinoza Tanrı'yı bu vasat kitlenin elinden çekip alıyor gibidir adeta.

İkinci olarak, Spinoza okuyan birinin kafasında beliren kaçınılmaz soru şudur: Neden Tanrı'nın gerçek doğasının anlaşılmasının (gördüğümüz gibi yanlış ve eksik anlaşılması ihtimali her zaman için vardır) ve içselleştirilmesinin etik bir yaşam sağlaması gereksin? Bir başka şekilde sormak gerekirse,

<sup>1</sup>"Yürüme, konuşma, vurma ve diğer öngörülebilir eylemler biçiminde tezahür etmeden önce, insan vücudundaki bu küçük hareket başlangıçlarına, genellikle, ÇABA denir". (Hobbes, 2013: 49).

burada, etiğe sıkıca bağlanmış böylesi bir ontoloji ile doğanın amaçsız fiziksel işleyişi arasındaki tartışılmadan alınan bağıntı nedir? Spinoza'nın eserlerinde bu sorular cevapsız bırakılır. Şüphesiz bugünkü koşullar altında bu soruya muhtelif cevaplar verilebilir. Ama Spinoza'nın kendisi bir bütün halinde bu problem ile hiç alakadar olmuş görünmüyor. Yalnızca fiziksel doğanın işleyişinin optimum bir etik yaşam izleği için en üstün rehber olduğu farz edilmektedir.

Üçüncü sorun tam olarak bu uğrakta ortaya çıkar. Filozof Hannah Arendt'in belirttiği gibi, Platoncu felsefede sıradan yurttaşın yaşam tarzı *doxa* düzeyinde, filozofunki ise *episteme* düzeyinde seyretmektedir (2014: 315). Bu ayrım Spinoza felsefesinde de tam tekmil iş başındadır. Erdemli ya da kutlu kişiler Tanrı'nın doğasını yüksek bir bilgelikle anlayarak yaşayan kanaatkâr kimselerdir. Bu yüzden Spinozacılığın özüne işaret eden nihai terim *amor fati* olsa gerektir. Friedrich Nietzsche için de bir insanın büyüklüğünü belli eden şey bundan başkası değildir: "İnsanın hiçbir şeyi geçmişte, gelecekte, sonsuza dek başka türlü istememesidir" (2015: 40). Spinoza için kutluluk, "erdemlin bir armağanı değildir, erdemlin tam da kendisidir" (2013: 361). Hem Spinoza hem de Nietzsche, kozmosun çıkar gütmeyen büyüklüğüne karşısına sıradan insanın bencil ve hurafeye batmış faniliğini koyar. Açıkta ki bu etik, toplumsal ve maddi koşullardan epey uzaklaşmıştır ve insanlığın özünü akılda bulmasından ötürü, Terry Eagleton'ın muzipçe belirttiği gibi, "kişileri öğretim üyeleriyle karıştırıyor gibidir" (2012: 270). Öyleyse, şunu sormak gerekiyor: Tanrı'nın bilgisi ve toplumsal örgütlenme biçimleri arasındaki ilişki nedir?

## 5.

Tam da bu bağlamda, Spinozistler da dâhil olmak üzere, yorumcuların büyük bir kesimi tarafından anlaşılmayan bir durumdan bahsedebiliriz. Spinoza felsefesinde son tahlilde Tanrı ve toplum birbirini istemsizce bile olsa dışlayan, düpedüz birbirine yabancı iki seçenek olarak vardır. Diego Tatian *Spinoza. Dünya Sevgisi* isimli kitabında, "Topluluk sözcüğüne Spinoza'nın eserlerinde pek rastlanmasa da, bana kalırsa söz konusu olan, tam da Spinozacılığın çok önemli bir boyutuna işaret eden bir terimdir bu" diye yazar (2009: 11). Gelgelelim, işin aslı bundan epey farklıdır.

Toplumsal bütünden bahsettiğimiz zaman genellikle değişime ve olumsuzlanmaya açık olan, insanlar tarafından mükerrer biçimde yıkılıp yeniden kurulan yapıları düşünürüz. Tanrı ise, Peter Thomas'ın *Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza* isimli makalesinde değindiği gibi, toplumsal bütünden farklı biçimde, "gücünü... kendi kendisinin nedeni olarak (*causa sui*) yine kendisinden alır. Buna karşılık bir toplumsal bütünlük, aynı türden bir nesnelığe sahip olmadığı gibi, bünyesinde vuku bulan fenomenlerle de aynı türden bir ilişki içinde değildir" (2013: 228). Spinoza'ya göre, Tanrı herhangi bir ereğe sahip değildir, yarattıklarını zerre kadar umursamaz ve miatsızdır. Ama yufka yürekli bir liberal değilseniz, ağgözlü kapitalizm sömürgeleri yönetmek ya da emek gücünün kanını emmek gibi acımasız ereklere yöneldiği hakkında pek şüphe duymazsınız. "Doğa'da olası hiçbir şey yoktur" (2013: 60) der Spinoza, lakin toplumsal bütünlük, hepimizin bildiği gibi, bünyesinde devinen beşeri pratiklerin özü itibarıyla olası gelişmelere ve dönüşüm potansiyellerine açıktır. Solmaz Zelyüt tam da bu bağlamda kritik bir soru sorar: "Spinoza'nın ereksel nedenlerin *Deus sive Natura*'ya uygulanmasına karşı çıkışı, insani olanı da işin içine katar mı? Başka deyişle, insani eylemler ve faaliyet alanları için de aynı keskin anti-teleolojik yaklaşım geçerli midir?" (2011: 21). Basitçe yanıt vermek gerekirse, geçerli değildir. Pek çokları tarafından ne kadar iyi idare edilmeye çalışılırsa çalışılsın, toplumsal örgütlenme biçimlerini mutlak Töz'ün sonsuz sıfatlarından türetmek ya da bu ikisini aynı şey saymak mümkün değildir. Tanrı mutlakta belki de, oysa tarihsel ve toplumsal dünya her zaman için olumsuzluğa gebecektir.

Negri (2011: 20) Spinoza'nın gibi bir anti-teleolojinin tam anlamıyla özgürlükçü bir materyalist demokrasinin önkoşulu olduğunu söyler;

Bir metafizik, kurucu gücün mistikleşmesini eksiksiz bir biçimde eleştirdiği ölçüde, açıkça materyalisttir ve bir politika, bireylerin ayrılmaz bir parçası olan yaşama hakkının devrini reddettiği ölçüde, açıkça diyalektik karşıtadır ve böylelikle kendisini, burjuva politik düşüncesinin ana hatları dışında konumlandırmış olur. Spinoza'nın TP'deki metafiziğinin sistematik sonucu olarak teorileştirdiği demokrasi, üretim ilişkilerini gizleyen, mistikleştiren ya da mevcut politik ilişkileri meşrulaştıran bir demokrasi değildir. Bireysel güçlerin gelişimi içinde kolektif bir eylemeyi tesis eden, politik ilişkileri bu temelde kuran ve bunları, üretim ilişkilerinin köleliğinden dolaysızca kurtaran bir demokrasidir. Bireylerin gücü, dünyayı biçimlendirirken,

toplumsal ve politik dünyayı da biçimlendirir. Kolektifi inşa etmek için bu gücü devretmenin gereği yoktur. Kolektif ve devlet bu güçlerin gelişimiyle birlikte inşa edilirler. Demokrasi, politik olanın temelidir.

Burada Negri'nin cafcacflı Spinoza argümanına getirilebilecek olası itirazlardan sadece ikisine değinmek yeterli olabilir. İlk itiraz şudur: Bir siyasal paradigmanın "bireylerin ayrılmaz bir parçası olan yaşam hakkının devrini reddetmesi" ölçüsünde diyalektiğe ve burjuva siyasal düşüncesine karşıt olduğu fikri kesinlikle berbat bir yanlış anlamadır. Örneğin Kant, kişilerin yaşam hakkını devretme fikrini şiddetle reddeder, ancak bu, açıkçası, Kant'ı diyalektiğin ve burjuva siyasal düşüncesinin dışına yerleştirmemiz için kâfi değildir. İkinci itiraz ise şu: Spinoza'nın emelleri açısından, hem *Politik İnceleme (TP)* ve *Teolojik-Politik İncelemede (TTP)* hem de *Ethika*'da, kolektif eylem olanağını tesis ettiğini ve üretim ilişkilerinin yol açtığı kölelikten insanları kurtarmaya muktedir bir demokrasi fikrini devreye soktuğunu iddia etmek tam anlamıyla bir mittir. Her şeyden evvel, Spinoza felsefesinde demokrasinin konumu paradoksalıdır. Zira *TTP* ve *TP*'de geliştirilen, her biri kendi ayrı yolunu izleyen fikirler arasında görmezden gelinmesi mümkün olmayan ciddi bir uyumsuzluk vardır. Negri bu noktadaki argümanını, Spinoza'nın demokrasi ile ilgili birbirine taban tabana zıt iki metin kaleme almış olduğu gerçeğine göndermede bulunarak geliştirseydi, daha farklı bir sonuca ulaşabilirdi. Ne var ki, Spinoza'yı kurtarmak için elinden geleni ardına koymaz. *Aykırı Spinoza* kitabının üçüncü bölümü "Son Dönem Spinoza'daki Demokrasi Kavramı'nın Tanımlanışı Üzerine Bir Tahmin"dir.

Negri'nin tahmin yürütmesine neden olan mesele nedir? Spinoza yaşantısının sonuna doğru yazmaya koyulduğu ancak tamamlamadan bıraktığı *Politik İnceleme*'de, liberal çoğulculuğun ve kendisine bugün özgürlük ve demokrasi timsali olarak işaret edilen her sıfatın kökünü acımasızca kazıyarak Hobbes'un ünlü korku tezlerinin mıntıkasına girmiştir. Nedendir bilinmez, özgürlük ve demokrasi kavrayışından, talebinden ya da tarafdırlığından ve buna benzer tüm hümanistik öğretilerden *TP*'de birdenbire vazgeçilmiştir. Spinoza bu metinde sapına kadar dalavere ve hurafe bataklığına gömüldüğüne kani olduğu korkunç kalabalığı (*multitudo*) zapturapt altına almak için ne gerekiyorsa onu yapar. Bu iki ayrı metinden sırasıyla birer alıntı yapabiliriz. İlki şu: "Devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır... *Devletin gerçek amacı özgürlüktür*" (2012: 285). İkincisi de şu: "Herkesin eylemi hakkında yargıda bulunma, onlara bunların hesabını sorma, suçluları cezalandırma, yurttaşlar arasındaki ihtilafları çözme ya da kendi yerine bu hizmeti yürütmek için yasaların bilgisine sahip kişiler atama haklarına *sadece egemen sahiptir*"<sup>2</sup> (2012a: 34). *TTP*'de çokluğun huzuru ve güvenliği için demokrasinin hüküm sürdüğü koşulların tavizsiz biçimde tayin edilmesi istenirken, bu durum acayip biçimde *TP*'de tersine dönmüştür. Bir yorumcunun belirttiği gibi, "Örtülü bir sözleşme mantığı ve egemenlik kuramının kendini gösterdiği *Politik İnceleme*'nin yazarı, bir modern devlet kuramcısına dönüşmüş ve *Teolojik-Politik İnceleme*'nin yazarından oldukça uzaklaşmış görünmektedir" (2011: 89).

Pek çok filozofun ya da beşeri bilim uzmanının yaşamlarının farklı düşünsel evrelerinde farklı epistemolojik temeller üzerinden farklı politik rejimlere sempati beslediklerine ya da angaje olduklarına şahit olmuşuzdur elbette. İşin tuhaf yanı, Spinoza'nın her iki metinde de aynı yekpare Tanrı'dan yola çıkarak birbirinden çok ayrı politik rejimleri tasvip edeceği bir noktaya ulaşmasıdır. Bu paradoksun Tanrısal olanla toplumsal olan arasındaki gerilimden kaynaklandığını düşünmek mümkündür. Monarşi, aristokrasi, teokrazi ya da demokrasi: Hangisini tercih ederseniz edin, kapalı ve statik bir dizge üzerinden bu politik rejimlere kolayca ulaşabilirsiniz.

Spinoza'nın bu politik rejimlerin her birini tahayyül etme biçiminde muhafaza edilen, kendisinin üçüncü tür bilgi dediği şeye dayanan bireysel kurtuluş fikrini koruğunu da belirtmek gerek. Talal Asad'ın *Sekülerliğin Biçimleri* isimli kitabında gösterdiği gibi, kişilerin nefislerine hâkim olmaları, kendilerini iyi bir öğrenim ve yetiştirme sürecinden geçirmeleri ve "ıstırap, kötülük ya da kader gibi dışsalıkların reddedilmesi" Stoacı ahlak felsefesinin ilkelerinden bazılarıdır ve Spinoza bu ilkeleri kendi düşüncesi içerisinde iyiden iyiye muhafaza etmiştir (2007: 106). Spinoza'nın *Ethika*'da yazdığı şu satırlar, Stoacı doğal hukuk sınırları içinde kaldığının açık bir kanıtı olarak okunmalıdır:

<sup>2</sup> İtalikler bana ait.

Her insan, üstün bir doğal hakla var olur, dolayısıyla her insan üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal hakla göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar, kendi intikamını alır, sevdiğini korumaya, nefret ettiklerini yok etmeye çalışır. İşte insanlar aklın kılavuzluğunda yaşamış olsaydı, herkes başkalarına hiç zarar vermeden bu hakkından yararlanabilirdi. Ama insanlar kendi güçlerini, yani erdemlerini çok aşan *duygulara bağımlı olduklarından* hep bambaşka yollara sürükleniyorlar ve birbirlerine zıt düşüyorlar, üstelik birbirlerinin yardımına muhtaçken (2013: 276).

Spinoza'ya göre zihnimiz çoğu belirsiz kalan arzular, güdüler ve imgeler tarafından yoldan çıkarılır. Gereksinim duyduğumuz şey düzendir, ne var ki duygularımız tarafından sürekli olarak suiistimal ediliz. Ancak, tüm bunların ötesinde, ilk elde şunu sorabiliriz: Her insanın mecburen sahip olduğu doğal hak nasıl anlaşılmalıdır? Şayet Tanrı'nın nitelikleri bile çok müphem ve anlaşılabilir ise, bu durumda bizzat Tanrısal doğadan türetildikleri için insanların sahip olduğu doğal hakların da benzer biçimde müphem ve anlaşılabilir olması gerekmez mi? X kişisinin Y kişisini öldürmesi ya da aldatması, eğer X kişisi Y'den daha güçlü ya da daha zeki ise, meşru olarak mı kabul edilmelidir? Spinoza aklın yol gösterici yetkisi ile davranan birinin bu tür tavırlardan uzakta kalmaya çabalayacağını söyleyecektir, ama bu durumda kölelerin, proleterlerin ya da emir kullarının ne yapması gerektiği hiç belli değildir. Herkesin akademiye, felsefeye ya da hakikatin bilgisine ulaşabilecek koşullarda yaşadığını varsaymak doğru değildir. Üstelik en yüce hak uyarınca kendi yetkelerini kullanmaya çabalasam bile, karşıma sürekli başkalarının yetkeleri çıkacaktır ki bu durumda benim hakkımın nerede başladığı, diğerlerinin haklarının nerede bittiği her zaman o kadar da açık değildir. Bu kafa karışıklığı Spinoza yorumcuları arasında oldukça yaygındır. Cemal Baki Akal'a göre;

Bir zorunluluk felsefesi olarak, Spinoza felsefesinde, insan, tabii ve sosyal belirlenimler altında, bunların genel kabulüne dayalı bir özerklikten yararlanabilir. *Bu düşünce, ideal düzenleri, dolayısıyla da ideal düzen arayışlarını reddeder; çünkü evrensel düzen ve evrensel akıl ulaşılamayacak bir yeredir, insani düzen adına onlardan medet umulamaz.* Geriye insani olan hiçbir şeyi aşmayan, tutkuların karşılıklı olarak birbirini dengelediği, gerçek insan topluluklarına en uygun ölçülü düzen kalır. Üstelik Spinoza düşüncesi bir yönüyle zaman dışıdır: *Hedefsiz, tarihsiz ve öznesiz*, her zaman var olan ve var olacak tutkuların yönlendirilmesine yönelik bu zaman dışı siyaset anlayışı, *geleceğe yönelik tasarımlara izin vermez.* Kaldı ki, Spinoza'da ideal toplum düzeni adına ne ders verebilecek biri, ne de verilebilecek bir ders vardır<sup>3</sup> (2011: 18).

Bu satırlarda en açık seçik görülen şey, Balibar'ın ve birçoklarının Spinoza'da bulunduğunu iddia ettikleri o pek cazip gibi görülen siyaset ve felsefe birleşimi argümanından tamamen farklı bir yörüngeye sahip olması değil midir? Belki de bundan daha tuhafı, toplumsal değişime inatla ayak direyen muhafazakâr tarihçilerin ve politika teorisyenlerinin bile geçmişin değerini bir şekilde teslim ettiği bir dünyada, çağımızın siyaset felsefesi olarak sunulan Spinozacılığın "hedefsiz, tarihsiz ve öznesiz" olduğu sebebiyle övgüye mazhar görülmesidir. Keza geleceğe yönelik net bir politik tarifimiz ya da projemiz olmasa dahi, yine de hiçbir zaman için mevcut tarihsel ana özgü koşullardan kesinkes azade olduğumuza inanacak kadar ahmaklaşmayız. Siyaset felsefecilerinin kabul etmesi gereken şeylerden biri, insan toplumlarının geleceğini ilgilendiren meseleler hakkında konuşmanın her zaman için despotizm ya da totaliterlik gibi olumsuz çağrışımlarla yüklü söylemlere vesile olması gerekmediğidir. Akal'ın düşündüğünün tümüyle tersine, bir defa siyaset öncelikle zaman-dışı, öznesiz ve tarihsiz olamaz, *belirli* bir dünyada *belirli* bir tarihte ve *belirli* bir mekânda yeşeren maddi toplumsal süreçler ve insanlar arası ilişkilerin karmaşık doğası tarafından sıkı sıkıya dolayımlanır. Ayrıyeten, Akal'ın "insani olan hiçbir şeyi aşmayan, tutkuların karşılıklı olarak birbirini dengelediği, gerçek insan topluluklarına en uygun ölçülü düzen" diye bahsettiği şeyin bir göndergesi yoktur. Bir başka yerde şöyle yazar: "

Spinoza ... Hukuku yalnızca toplumsallık içinde ve toplumu oluşturan biçimde yasayla özdeşleştirdikten sonra, ... anlamlı bir sığrayışla hakkı insanın tabii gücüyle özdeşleştirerek, hukuktan toplumdan kopararak, ait olduğu yere, tabiata iade eder. Burada söz konusu olan şey, her türlü sosyal yapılanmadan ve tüm kimliklerden bağımsız, tekil varoluşun tabii gerçekliğidir (2011a: 56).

Spinoza'nın toplumsallığı başlangıç noktası olarak aldığı bir anlığına kabul etsek bile, tekil varlığın doğal hakkını toplumsal bağlamdan nasıl koparabildiğinin ve bunu ait olduğu yere nasıl iade

<sup>3</sup> İtalikler bana ait.

ettiğinin (öyle bir yer varsa tabii) açıklanması gerekir. Spinozacı düşüncenin bünyesinde taşıdığı tüm bu problemler, Willem van Blenbergh ile mektuplaşmasında iyiden iyiye ayyuka çıkacaktır.

## 6.

Blenbergh teolojiye meraklı bir tahlil simsarıdır. Spinoza'nın *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler* (2014) isimli kitabını okumuştur ve kötülük meselesi zihnini allak bullak etmiştir. Bu metinde Spinoza, tıpkı *Ethica*'daki ve diğer metinlerinde yaptığı gibi, Tanrı'dan çıkmayan tek bir şeyin bile söz konusu olmadığını iddia eder: "Tanrı her şeyi korumaktadır, yani var olan her şeyi yaratmıştır ve sürekli olarak yaratmaktadır" (2014: 50). Blenbergh'in iddiası şudur: Eğer iyilik ya da kötülük gibi şeyler varsa, bu durumda Tanrı'nın üretimi ya da düşüncesi dışında var olamazlar. Spinoza ise, tam tersi biçimde, Varlık (Tanrı) son kertede iyilik ve kötülük gibi kategorilerin ötesinde olduğunu düşünür. Blenbergh'e göre, buradan çıkan sonuç, "zihin hareketinde veya iradesinde hiçbir kötülük bulunmadığı ya da başka deyişle, bu kötülüğün doğrudan failinin bizzat Tanrı olduğudur" (Spinoza, 2014: 129). Kötülük var mıdır? Şayet varsa nasıl anlaşılmalıdır?

Blenbergh şunu sorar: "Ama bana öyle geliyor ki, ne siz ne de Descartes, kötülüğün Tanrı'nın desteklemediği bir gayri-varlık olduğunu söyleyerek bu güçlüğün üstesinden gelmiş oluyorsunuz. Madem öyle, elmayı yeme isteği veya Şeytan'ın kibir istenci nereden geliyor?" (Spinoza, 2014: 129). Spinoza bu istencin epistemik bir yanlığı olduğunu düşünmektedir: "Âdem'e yöneltilen yasak, Tanrı'nın ona ağaçtan meyve yemenin ölümüne sebep olacağını vahyetmesinden ibarettir, tıpkı bize doğal anlama yetisi yoluyla zehrin ölümcül olduğunu vahyetmesi gibi. Tanrı'nın bunu Âdem'e hangi amaçla vahyettiğini soracak olursanız, size cevabım, Tanrı'nın burada Âdem'i bilgi bakımından daha yetkin kılmayı amaçladığı olur". (2014: 134) Âdem basitçe Tanrı'yı yanlış anlamıştır. Yine de, Blenbergh Spinoza'nın cevabındaki paradoksu hemen fark eder: "Ama iradeyi hem hatadan kendini sakınabilecek denli özgür, hem de Tanrı'nın ona verdiği özden daha az veya daha çok yetkinliğe sahip olamayacak denli Tanrı'ya bağımlı kılmakta bir çelişki yok mu?" (Spinoza, 2014: 141).

Spinoza'nın yanıtı bir çelişkinin varlığını destekler niteliktedir: "Sözgelimi, Neron'un annesini öldürmesi, olumlu bir şey içerdiği ölçüde bir suç değildir; hem ayrıca Orestes de aynı dışsal eylemi gerçekleştirmiş ve aynı şekilde annesini öldürme niyeti gütmüş ama suçlanmamıştır, en azından Neron kadar suçlanmamıştır" (2014: 168). Burada anlaşılmaz olarak kalan şey şudur: Ne kadar suçlanıp suçlanmadığı bir kenara bırakılırsa, Neron'un annesini öldürmesi nasıl bir olumlu içerik taşıyor olabilir? Örneğin, annesinin Neron'a zarar verdiğini düşündüğü bir durumda onu öldürmeye hakkı olduğu anlamına gelebilir bu sözler. Bu ayrıntılarla ilgili olarak Spinoza sessizdir. Mesela, annenin hiçbir suçu yoksa ya da anne ölümü hak edecek bir suça bulaşmamışsa, bu durumda Neron'un edimi yine aynı olumlu içeriği taşıyacak mıdır? Her durumda Spinoza, olan biten her şeyin tekdüze fiziksel süreçlere indirgenebileceğini varsayar ve bir insanı timsahın parçalaması ya da fare ilacının zehirlenmesi ile birinin bir başkasını şu ya da bu nedenle öldürmesi arasındaki farkı bilerek görmezlikten gelir. Şöyle devam eder: "O halde, Neron'un suçu nedir? Bu eylemle kadirbilmez, merhametsiz ve söz dinlemez olduğunu göstermekten başka bir şey değildir" (2014: 168). Ancak, Neron annesini öldürmeseydi, yine de bu özellikleri ona atfedebilir miydik? Edimden önce herhangi bir sıfatımızın olmadığı çok nettir. Banka soymadan hırsız olamam örneğinin. Devam eder Spinoza: "Şimdi, bu özelliklerden hiçbirinin herhangi bir öz ifade etmediği açıktır. Bu yüzden de, *Tanrı Neron'un eyleminin ve niyetinin nedeni olsa bile*, bu özelliklerden hiçbirinin nedeni değildir" (2014: 168). Blenbergh'in itirazı bu özelliklerin sorumlusunun Tanrı olduğu değildir zaten. Blenbergh'in itirazı, Neron'un eyleminin ve niyetinin nedeninin bizzat Tanrı olmasıdır.

İçine düşülen çıkmaz apaçık ortadadır. Ölüm, buradaki gibi, salt dışsal bir nesnenin fiziksel yaşantımızı bozup bedenimizi dağıtması ya da daha güçlü olanın üzerimizdeki haklı, karşı konulamaz doğal etkisi olarak düşünülebilir mi? Ünlü siyahi karşıtı örgüt Klu Klux Klan'ın gerçekleştirdiği infazlar ve terör eylemleri yüzünden ölen birisinin de sadece dışsal öz-etkilere maruz kaldığını mı varsaymalıyız? Ölüm kronik bir etkileniş durumu ya da hasbelkader başımıza gelen bir durum olabilir. Ünlü Çinli şair Li Po'nun ölümü böyledir. Po, Yangtze Nehri'nde sal ile gezinirken ayın su üzerindeki yansımaları kucaklamak istemiştir ve nehre düşerek boğulmuştur. Trajikomik biçimde vuku bulan ölümler olsa da, nasıl öldüğümüz pek çok şey gibi toplumsal koşullardan mutlak biçimde koparılamaz. Mafya hesaplaşması ya da polis kurşunu nedeniyle ölen bir kimsenin durumu toplumsal belirlemelerden hiçbir



şekilde bağımsız değildir. Gilles Deleuze en uçlarda dolaşan mazoşistleri dahi aratmayacak bir üslupla şöyle yazar: "Varoluşumuz süresince bu öz-etkilenişlere ne kadar erişirsek, varoluşumuzu yitirirken, ölürken, hatta acı çekerken o kadar az şey yitirir ve kötülüğün gerçekten de bir hiç olduğunu veya öze, kötü olan hiçbir şeyin ya da hemen hemen hiçbir şeyin ait olmadığını o kadar rahat söyleyebiliriz" (2011: 52). Deleuze gibi Spinozistlerin anlamadığı şey, ölümün çoğu durumda maruz kaldığımız bir fiziki etkiden daha fazlasını, yani eylem ve deneyim koşullarını da yaratan şeyin bir parçası olmasıdır.

Nihayetinde Spinoza'nınki oldukça basmakalıp ve sıkıcı bir insan kavrayışıdır, ama feministler uzam ve düşünce arasındaki ilişkiyi deşip didikleyerek bir anlamda insanlık tarihi kadar eski bir meselenin çözümünü bulurlar bu kavrayışta. İddia şudur: Spinoza, uzam (beden) ve düşünceyi (zihin) tek bir tözün sıfatları olarak düşünmüştür ve bu ikilik üzerinde yükselen koskoca Batı felsefesi geleneğini sökmüştür. Zihin, bütün bir felsefe tarihi boyunca eril olarak anlaşılırken, beden kadın ile özdeşleşmiştir. Reyda Ergün'e göre, Spinoza'nın birey kavrayışı her türlü özcülüğü dışlar, beden ve zihni edimsel bakımdan birleştirir ve bu sayede erkeğin kadından daha üstün olduğu lafzını afakî kılar (2011. 23). Daha dikkatli biçimde okunduğu zaman, Spinoza'da kadınların erkeklerle eşit biçimde temsil edilmediğini, çünkü zihnin beden üzerindeki terörünün muhafaza edildiğini, bu yüzden zihin/beden ikiliği hakkında geçmiş kökten dönüştüren bir yapıbozuma ulaşmanın imkânsız olduğunu söylemek mümkündür. Ethica'nın 5. Bölümünün XXIII. önermesi şöyle: "İnsan zihni bedenle birlikte tümünden yok olamaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi bir şey kalır" (2013: 46). Bu önermenin kanıtını biraz uzun olsa bile alıntılatabiliriz:

Tanrı'da zorunlu olarak insan bedeninin özünü ifade eden bir kavram ya da fikir vardır, dolayısıyla bu kavram zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir. Ama insan zihnine ancak bedeninin fiili varoluşunu, yani süre gerektiren ve zamanla sınırlanabilen varoluşunu ifade ettiği sürece, zamanla sınırlanan herhangi bir süre atfederiz. Başka türlü söylersek, insan zihnine ancak bedeni varolmaya devam ettikçe belli bir süre atfederiz. Ama buna rağmen zihinde Tanrı'nın kendi özünden kaynaklanan kesin bir ezeli ve ebedi zorunlulukla kavranan bir şey olduğuna göre, *zihnin özüne ait olan bu şey zorunlu olarak ezeli ve ebedi olacaktır.*

Eğer zihin erillikle ve beden dişilikle özdeşse ve beden yok olup gittiğinde bile zihin bir şekilde yaşamaya devam ediyorsa, bu durumda her şeye rağmen zihin ve beden eşitliğinden bahsedebilir miyiz? Beden yok olup gittiğinde uzama karışacaktır, burada anlaşılacak bir durum yok. Peki, ya zihin? Bir kere, kökleri insanlık tarihi kadar eski olan böylesine kadim bir ikiliği tek bir tözün sıfatları olarak teorileştirmek, meseleyi çözmeye hiçbir biçimde yetmeyecektir. Spinoza zihnin bedenden daha güçlü olduğu varsayar, bunu ispatlamaz. Zihin kendisini bedene dayatmaz, lakin farklılığını ve ölümsüzlüğünü bir şekilde korur. Ayrıyeten, Spinoza'nın kadınlarla ilgili olumsuz fikirleri gayet iyi bilinir. Bu noktada, yorumcuların toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilgili zerre kaygısı olmayan ve bu mesele hakkında eserlerinde tek bir satır dahi yazmamış bir filozofu tumturaklı biçimde göklere çıkarmasının ne özgürlükçü kadın hareketlerine ne de felsefe tarihine ciddi bir katkı yapmadığını belirtmeliyiz.

## 7.

Spinoza'yı şevkle davet eden Antonio Negri, bu durumun "Marksizmin krizine bağlı bir olay olarak ortaya çıktığını saklamak gereksizdir" der (2011: 129). Burada tıpkı Negri'nin yaptığı gibi, Marksizmin altüst edici ve fevkalade tahripkâr bir krizden geçmekte olduğundan dem vurmak, temcit pilavı gibi sürekli önümüze getirilen sevimsiz bir bahanedir. Mevcut haliyle eleştiriye ve başkalaşıma çok fazla ihtiyacı olduğunu kabul etsek bile, yeniden adamakıllı toparlanmak, egemen fikirlere meydan okumak ya da komünizmi güçlü bir politik alternatif olarak bir kez daha ileri sürmek için Marksizmin kendi ötesine uzanan, kökenci ya da apolitik felsefi mecralara sürüklenmesi gerekmiyor illaki. Öte yandan, Marksizm ve felsefe arasındaki ilişki çoğu zaman ihtilafli bir mesele olmuştur ve bu mecrada at koşturmak sanıldığı kadar kolay değildir. Tek başına Marksizmin tarihi bile bu durumu büyük ölçüde doğrular.

Genellikle, Marksistler *Alman İdeolojisi*'nin hemen başında yer alan "Feuerbach Üzerine Tezler" in sonuncusunu, biraz da ivedilikle, sanki bu tez Marksizm ve felsefe arasına uzlaşmaz bir karşıtlık yerleştiriyormuş gibi düşünmeye teşnedir: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir" (Marx&Engels, 2004: 24). Bizzat Marx'ın kaleme aldığı orijinal

metindeki<sup>4</sup> ifadeye bakıldığı zaman, Marx'ın felsefe ile kendisi arasına aşılmaz bir sınır çizdiğini düşünmek zordur. Yine de, Marx kariyerine felsefi meseleler üzerine yazarak başlamış olsa bile, zamanla siyasete, oradan da ekonomi politiğin eleştirisine yöneldiği aşikârdır. İngiliz Marksist tarihçi Perry Anderson *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* (2007) isimli kitabında, Avrupalı Marksist kuramcılarının ekonomik ve siyasi yapıları incelemeyi bir kenara bırakıp felsefe ve yöntem meselelerine dalmalarını, yaşadıkları çağın işçi sınıfından ve devrimci pratiğinden acınacak derecede kopuk olmalarıyla ilişkilendirir. Marx'ın kendi düşünsel gelişimine taban tabana zıt bir gelişimdir bu. Anderson'a göre, Batı Marksizmi geleneği, tam tersi bir yöne, yani çağdaş burjuva kültürüne ve felsefesine alaka beslemektedir.

Marksizm, kelimenin en dolaysız anlamıyla, dünyayı değiştirmek gibi kocaman bir görevin peşindedir. Gelgelelim, marksist olsun ya da olmasın, günümüzdeki tanıdık aydın jesti, meseleyi felsefe tarihine dönerek ya da yöntem sorunları ile oyalanarak (ki bu ikisi birbirinden öyle kolayca ayırlamaz) çözüme kavuşturmaya çabalamaktır. Hemen birkaç örnek verebiliriz. Fransız filozof Alain Badiou *Sonsuz Düşünce*'de (2012) felsefi düşünmenin mutlak ufkunun dil değil, şeylerin düzeni olduğunu ileri sürer, ancak somut koşulların çok ötesine savrulup Platon'u kalkış noktasına yerleştirir. Susan Buck-Morss *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*'te (2012) evrensel tarihin önündeki en büyük engeli, Hegel'in kölelik meselesinde takındığı şu meşhur politik ahmaklık tavrı ile ilişkilendirir. Gianni Vattimo ve Santiago Zabala'nın birlikte yazdığı *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a* (2012) isimli kitabın temel iddiası, Marksizmin pratikteki ölümcül başarısızlıklarının Heideggerci yorumbilgisi sayesinde düzeltilebileceğidir. Ve son olarak, Kojin Karatani *Transkritik*'de (2008) tarihsel materyalizmin kapitalist ekonomiye ışık tutamadığını, çünkü kapitalizmin iktisadi altyapı gibi bir şeyden ziyade, dinsel-türeyimsel (*religion-generic*) bir oluşum olduğunu ve bu yüzden Immanuel Kant'ın büyük felsefesine geri dönmemiz gerektiğini savunur.

Geçştirilmeden sorulması gereken soru şudur: Geçmiş üzerine bolca kafa patlatan günümüz entelektüellerinin kadim sistemlere doğal bir tutku ile bağlı olduğunu mu, yoksa Boym'un bahsettiği şekilde "nostaljik bir savunma mekanizması" geliştirip somut koşulların analizinden feragat ettiklerini mi düşünmemiz gerekiyor? Platon, Aziz Augustinus, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel ve diğer filozofların yapıtlarında, bugüne ışık tutacak çok fazla kalkış noktası bulunabilir. Hâlihazırda sorun bu filozoflara başvurmak ya da onlardan güçlü ilhamlar almak değildir. Sorun bu filozofların hakikatin kadim bilgisini elinde tuttuğunu iddia edip mevcut tarihsel durumdan gönül rahatlığıyla kopmaktır. Dünyevi gerçekliğin imal edilmesi söz konusu olduğu zaman, entelektüellerin çok çeşitli toplumsal rollerinin farkına varması ve kendilerini buna göre biçimlendirmesi gerekir. Marx ile Spinoza, Marx ile Kant ya da Marx ile Hegel arasındaki benzerliklerden dem vurup örneğin ekonomi politiğin eleştirisini sürdürmekten, emperyalizm üzerine fikir yürütmekten ya da materyalist devlet teorisine yoğunlaşmaktan bile isteye feragat etmek çok daha zahmetsiz bir meşgale değilse nedir?

## Kaynakça

Akal, C. B. (2011). *Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza*, Dost Yayınları: Ankara.

Akal, C. B. (2011a). *Spinoza ve Teolojik Politik İnceleme Hukukun Neresindedir?*, "Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler" in içinde, (der.) Reyda Ergün&Cemal Baki Akal, (s. 55 – 63), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.

Anderson, P. (2007), *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çev. Bülent Aksoy, Birikim Yayınları: İstanbul.

Arendt, H. (2014), *Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Sekiz Deneme*, çev. Bahadır Sina Şener&Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları: İstanbul.

Asad, T (2007), *Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları: İstanbul.

Badiou, A. (2012), *Sonsuz Düşünce*, çev. Tuncay Birkan&Işık Ergüden, Metis Yayınları: İstanbul.

Badiou, A. (2013), *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.

<sup>4</sup> Friedrich Engels, önemli bir editörlük cesareti göstererek, bu tezin ikinci kısmına "oysa" bağlacını yerleştirir. "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, oysa sorun onu değiştirmektir" (2004: 28).

- Baker, U. (2014), *Yüzyıbilim/Fragmanlar*, (der.) Ege Berensel, Birikim Yayınları: İstanbul.
- Balibar, E. (2008), *Spinoza and Politics*, çev. Peter Snowdon, Verso Publishing: New York.
- Boym, S. (2009), *Nostaljinin Geleceği*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları: İstanbul.
- Brennan, T. (2010), *Bir Karşı Gelenek Oluşturmak*, "Barbarları Beklerken"ın içinde, (der.) Müge Gürsoy Sökmen – Başak Ertür, (s. 31 – 45) Metis Yayınları: İstanbul.
- Buck-Morss, S. (2012), *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkan Ünal, Metis Yayınları: İstanbul.
- Buck-Morss, S. (2004), *Rüya Âlemi ve Felaket: Dođuda ve Batıda Kitleli Ütopyanın Tarihe Karışması*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.
- Buck-Morss, S. (2015), *Komünist Bir Etikten Müsteređi Bir Etiđe*, "Komünizm: Yeni Bir Başlangıç"ın içinde, (der.) Slavoj Žizek, (s. 69 – 91), Metis Yayınları: İstanbul.
- Collingwood, R. G. (1999), *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Yayınları: Ankara.
- Deleuze, G. (2013), *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, Norgunk Yayınları: İstanbul.
- Deleuze, G. (2011), *Spinoza, Pratik Felsefe*, çev. Alber Nahum&Ulus Baker, Norgunk Yayınları: İstanbul.
- Eagleton, Terry (2012), *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları: İstanbul.
- Ergün, R. (2011), *Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinoza'sı*, "Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler"ın içinde, (der.) Reyda Ergün&Cemal Baki Akal, (s. 11 – 29), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul.
- Hegel, G. W. F (2011), *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul.
- Hobbes, T. (2013), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları: İstanbul.
- Hobsbawm, E. (2008), *Küreselleşme, Demokrasi, Terörizm*, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı: İstanbul.
- Jameson, F. (2008), *Modernizm İdeolojisi, Edebiyat Yazıları*, çev. Kemal Atakay&Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.
- Karatani, K. (2008), *Transkritik: Kant ve Marx Üzerine*, çev. Erkal Ünal, Metis Yayınları: İstanbul.
- Lukacs, G (1967), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, çev. Rudney Livingstone, The Mit Press: Cambridge.
- Macherey, P. (2001), *Hegel or Spinoza*, çev. Susan Ruddick, University of Minnesota Press: London
- Marx, K & Engels, F (2004), *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Sol Yayınları: Ankara.
- Nadler, S. (2004), *Spinoza's Heresy: Immortality and Jewish Mind*, Oxford University Press: New York.
- Negri, A. (1991), *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, çev. Michael Hardt, University of Minnesota Press: Oxford.
- Negri, A. (2011), *Aykırı Spinoza*, çev. Nurfer Çelebiođlu&Eylem Canaslan, Otonom Yayıncılık: İstanbul.
- Nietzsche, F. (2015), *Ecco Homo*, çev. Can Alkor, İş Bankası Yayınları: İstanbul.
- Peter, T. (2013), *Felsefi Stratejiler: Althusser ve Spinoza*, "Marx'tan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a: Güncel Müdahaleler"ın içinde, (der.) Eylem Canaslan – Cemal Bali Akal, (s. 200 – 248), Dost Yayınları: Ankara.
- Said, E. (2009), *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları: İstanbul.
- Said, E. (2006), *Kış Ruhı*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları: İstanbul.
- Said, E. (2013), *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları: İstanbul.
- Spinoza, B. (2013), *Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalıcı Yayıncılık: İstanbul.
- Spinoza, B. (2012), *Teolojik – Politik İnceleme*, çev. Cemal Baki Akal – Reyda Ergün, Dost Yayınları: Ankara.
- Spinoza, B. (2012a), *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Dost Yayınları: Ankara.

- Spinoza, B. (2014), *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Dost Yayınları: Ankara.
- Spinoza, B. (2014a), *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya, Dost Yayınları: Ankara.
- Tatian, D (2009), *Spinoza. Dünya Sevgisi*, çev. Hüsam Turşucu&Sevin Aksoy Hancı, Dost Yayınları: Ankara.
- Vattimo, G. & Zabala, S. (2012), *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, çev. Erhan Kuçlu, MonoKL Yayınları: İstanbul.
- Yovel, Y. (1989), *Spinoza and Other Heretics: The Marrona of Reason*, Princeton University Press, Oxford.
- Zelyüt, S. (2011), *Asylum Ignorantiae*, "Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya"nın içinde, (der.) Cemal Baki Akal – Reyda Ergün, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (s. 17 – 27), İstanbul.
- Zizek, S. (2015), *Organsız Bedenler: Deleuze ve Neticeler Üstüne*, çev. Umut Yener Kara, MonoKL Yayınları: İstanbul.

# ATARAKSIA ARAYIŞI BAĞLAMINDA İBN BACCE'NİN YALNIZ İNSANI VE STOACI BİLGE <sup>1</sup>

*Ibn Bajjah's Solitary Man and The Stoic sage in the Context of Seeking Tranquility*

**İlyas ÖZDEMİR**

*Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
ilyasozdemir30@gmail.com*

## Özet

*Ortaçağ Endülüslü filozof İbn Bacce Yalnız İnsanın Yönetimi adlı eserinde toplumdaki soyutlanan yalnız insanın nihai mutluluğuna ulaşabileceğini ileri sürer. Bu amacına ulaşması yolunda yalnız insanın ruhsal olarak yetkinleşmesi gerektiğini kabul eder. Bu noktada İbn Bacce, yalnız insanın kendini yönetimini "ruhun tıbbı" olarak takdim eder. İbn Bacce'den önce Stoacı düşüncede zaten felsefe, ruhun iyileştirilmesi olarak dikkate alınmıştır. Bu çalışmada İbn Bacce'nin yalnız insan kuramı, ataraksia kavramı bağlamında incelenecektir. Ayrıca yalnız insan, bu kavram bağlamında Stoacı bilge insan ile ilişkilendirilecektir.*

**Anahtar Sözcükler:** *Yalnız İnsanın Yönetimi, ruhani formlar, ruhun tıbbı, ataraksia, Stoacılar, bilge*

## Abstract

*The Medieval Andalusian philosopher Ibn Bajjah in his Rule of The Solitary, asserts that the solitary man, whom isolated from the society, able to reach his ultimate happiness. He accepts that the solitary man must be perfect spiritually on his way to reach that goal. In this point Ibn Bajjah presents self government of the solitary as a heal of the soul. Before Ibn Bajjah, philosophy has already been considered as a therapy of the soul in the Stoic thought. In this study Ibn Bajjah's solitary man will be discussed in the context of the concept of tranquility. Also the solitary man will be linked with Stoic sage in the context of that concept.*

**Keywords:** *Rule of the Solitary, the spiritual forms, heal of the soul, tranquility, Stoics, sage.*

## Giriş

İbn Bacce (ö. 1138), *Tedbirü'l-mütevahhid*<sup>2</sup> (*Yalnız İnsanın Yönetimi*) adlı eserinde, erdemli olmayan toplumlarda yaşayan erdemli bireyin durumu sorunuyla yakından ilgilenir. O, toplumdaki soyutlanmış bir şekilde entelektüel açıdan yetkinleşme çabasında olan bireyi, yalnız insan (*mütevahhid*) olarak adlandırır. Ona göre toplumun kendisinin görüşlerinden birleşmediği bir durumda, bu yalnız insanın doğru yönetimi önem kazanır. Doğru yönetim, yalnız insanın cisimsel (beslenme, büyüme ve üreme yetilerindeki formlar) özel ruhani (ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerindeki formlar) ve genel ruhani (akıl yetisindeki formlar) olmak üzere üçe ayrılan formları, kendi yaşamında gerektiği şekilde uygulamasına işaret eder. Yani yalnız insan, duysal varlığına işaret eden cisimsel ve özel ruhani formları araçlar; akli varlığını gösteren genel ruhani formları amaç olarak göz önünde bulundurmak suretiyle, hakiki mutluluğa ulaşabilecektir.

İbn Bacce'nin yalnız insan kuramı üzerine yapılan belli başlı çalışmalarda, genelde onun toplumdaki soyutlanmış bir şekilde mutluluk arayışı girişiminin, Platoncu ve Aristotelesçi gelenek ve Farabici İslam felsefe geleneğiyle olan ilişkisi; bu klasik geleneklerden bir sapma oluşturup oluşturmadığı noktasında irdelenmiştir (Rosenthal, 1962:158-174; Leaman, 1982: 109-119; Lomba, 1993: 29; Abbas, 2005: 117-119). Buna karşılık İbn Bacce'nin yalnız insan kuramının *ataraksia* kavramıyla ilişkisi gibi Stoacı çağrışımları genel olarak göz ardı edilmiştir. Bu çalışmada Platoncu ve Aristotelesçi klasik felsefe gelenekleriyle ilişkisi yadsımaksızın, İbn Bacce'nin yalnız insan kuramının özelde Stoacı *ataraksia* kavramıyla okunmasının, dolayısıyla Stoacı düşünce ekseninde anlaşılmasının imkânları üzerinde durulacaktır.

<sup>1</sup>Bu çalışma, "İbn Bacce'nin Mütevahhid Kuramı" adlı doktora tezinden yararlanarak oluşturulmuştur.

<sup>2</sup>Bundan sonra *Risaletü'l-veda*, *RV*, *Tedbirü'l-mütevahhid*, *TM* ve *İttisal el-'akl bi'l-insan İA* olarak kısaltılacaktır.

## İbn Bacce'nin Yalnız İnsanı

İbn Bacce yalnız insan kuramını ortaya koyarken çok açık bir şekilde Farabi'den etkilenmiştir. Farabi *es-Siyase el-Medeniyye* adlı eserinde erdemli olmayan toplumlarda ikamet eden yabancılardan söz eder (Farabi, 1980: 45) ve *Fusûl Muntaza'ah* adlı eserinde böylelerin eğer zamanlarında varsa erdemli bir şehre göç etmelerini önerir, aksi takdirde bedbaht bir yaşama sürükleneceklerini belirttikten sonra ölmelerinin yaşamalarından daha iyi olacağını ekler. (Farabi, 1971: 95) Çünkü ona göre, entelektüel yaşam açısından uygun olmayan erdemsiz toplumlarda, toplumdan soyutlanarak istenilen yetkinliğe ulaşamaz. Eğer filozof tam anlamıyla yetkin bir insani varlık olmak istiyorsa, başkalarıyla işbirliği yapmalı, başkalarına yardımcı olmak üzere ait olduğu toplumsal yaşama etkin bir şekilde katılmalıdır. İnsani yetkinlik, insanın doğal olarak toplumsal bir varlık olduğu ilkesi uyarınca, toplumsal bir yaşamın varlığını gerektirir (Farabi, 1999:64).

Benzer olarak İbn Bacce de insanın yalnızca siyasal bir topluluk (*ictimâ' al-madani*) vasıtasıyla nihai amacına erişeceğini açık bir şekilde belirtir (*RV*:139) ve insanın doğal olarak toplumsal olduğunu vurgular (*TM*: 91). İbn Bacce tarafından toplumdan soyutlanma ya da yalnızlık, sadece olağanüstü bir duruma yönelik bir ara çözüm olarak sunulur. Bu da yalnız insanın toplum dışında mutluluk arayışının tarihsel bir zemini olduğu anlamına gelir. Nitekim İbn Rüşd de, İbn Bacce'nin "Endülüs topraklarında mütevahhid/yalnız insan için bir düzen" dolayısıyla yalnız insanın tarihsel durumuna uygun bir söylem ortaya koyma çabasında olduğunu belirtir (Bland,1982: 108-109). Öyleyse İbn Bacce'nin tarihsel anını yaşadığı Endülüs'ün, yalnız insana yönelik bir söylemin ortaya çıkışında etkili olduğu söylenebilir.

Her şeyden önce Endülüs'te bilimler "çok aşamalı bir gelişim" kaydetmişti (İbn Tufeyl, 2010: 73-74). Felsefeye ve genel olarak bilimlere yönelik ilginin gelişmesi çok uzun zaman gerektirmişti. Endülüs Emevileri felsefe araştırmalarına yönelik olumsuz tutum sergilemişti. Onlar daha çok gündelik hayatları için gerekli gördükleri tıp benzeri pratik ilimlere ve toplumsal hayatlarını düzenlemek için hukuk (Şeriat, dini yasa) gibi sanatlara yönelmişlerdi. Asin Palacios'un ifadesiyle, "*bir medeniyetin zirve noktasının narin çiçeği olan felsefe, onlara pek gerekli değildi, felsefe yalnızca onları fetihden alıkoyabilirdi*" (Palacios, 1978: 16). Endülüs Emevileri, yenilikçi Mutezili düşüncelere yaslanan ve kadim ilimleri canlandıran Abbasi Hanedanlığına karşıt bir şekilde öze dönüşçü reflekslerle hareket etmişlerdi ve bir takım yenilik girişimlerini bastırabiliyorlardı. Endülüs'te felsefeyle ilgilenenlerin zaman zaman ciddi koşuşturmalara maruz kaldıkları; "yasak ilimler"<sup>3</sup> olarak adlandırılan ilimler ile ilgilenenlerin gizlendikleri ya da sessiz kaldıkları bildirilmektedir (Said el-Endelüsi, 1912: 66-67).

Endülüs Emevi Hanedanlığının çöküşünden (1031) sonra ortaya çıkan Taif Krallıkları bilim insanları lehinde bir tutum içinde olmuşlardı. İbn Bacce'nin doğduğu ve gençliğini geçirdiği Zaragoza, Ortaçağ Endülüs İslam ve Yahudi düşüncesi açısından çok önemli bir yere sahipti (Dunlop, 1955: 463-477). Ancak Taif Krallıklarının dağılmasıyla ortaya çıkan Murabıtlar Hanedanlığı, bir bakıma öncesine, Endülüs Emevi döneminin ideolojik ortamına bir dönüştü. Murabıtlar, Endülüs Emeviler dönemindeki modayı, resmi Maliki öğretileriyle uyuşmayan, bu anlamda iktidarları için tehdit olarak algıladıkları felsefecileri ve Mistikleri yargılama geleneğini sürdürmüşlerdi. Başlarda siyasi-dini göçebe bir topluluk olan Murabıtlar Hanedanlığı, zamanla her anlamda lüks ve maddi bir yaşam süren bir topluluğa dönüşmüştü. İbn Bacce Murabıtlar döneminin aşırı tutuculuğunu ve dini ikiyüzlülüğünü eleştirir (*RV*:119). Murabıtlar döneminin siyasi ve kültürel atmosferinin felsefeyle ilgilenenler açısından çok tehlikeli olduğu, örneğin felsefi arka planı çok güçlü olan Malik b. Vuheyb adlı birinin, başkalarının kendisine zarar vereceği korkusuyla felsefe alanında eserler vermekten uzak durduğu, sadece fıkıh gibi dini ilimlerle ilgilendiği bildirilmektedir (Fahri, 1991: 176).

Endülüs'te ilk defa gerçek anlamda İbn Bacce ile birlikte felsefe araştırmalarında asıl anlamda bir ilerleme sağlanmış ve nitelikli felsefe eserleri verme aşamasına geçilmiştir (İbn Tufeyl, 2010: 74). İbn Bacce "bir geçiş dönemi filozofu" olarak nitelenebilir. O, Taif Krallığı dönemi ile Murabıtlar

<sup>3</sup>Yasak ilimler kategorisine, hem Endülüs Emevilerinin resmi siyasetleriyle uyuşmayan Fatimî propagandasını temsil ettiği düşünülen Batini/heretik kitaplar, hem Emevilerin cebir öğretisinin aleyhinde gelişen özgür iradeyi savunan Mutezile kelam kitapları ve hem de Maliki hukukçuların savunduğu İslam dogmalarına aykırı bilgiler içerdiği düşünülen felsefe içerikli kitaplar girmektedir.

Hanedanlığına, çok yakından; tutkularla ve hırslarla örülü bir vezir, bir devlet adamı olarak tanıklık etmişti ve tüm bu yıkıcı ve çalkantılı süreçleri yaşamıştı (Dunlop, 1955: 191-195). İbn Bacce hem siyasi kaos ve çöküş yaşayan hem de felsefecilere yönelik hasmane tutuma sahip olan Murabitlar Hanedanlığı'nın bu tarihsel anında, "ideal insan" ı konu edindiği *Tedbirü'l-mütevahhid* adlı eserini kaleme almıştı. O bu eserinde, bu ideal insanın yaşamında cisimsellikten soyutlanma ve saf düşünülülere ulaşma sürecini ortaya koymaya çalışır.

İbn Bacce açısından felsefecinin içine dâhil olmasının çok zor olduğu, her anlamda kaosun ve yıkımın olduğu bu ortamda, erdemli bireylerin yıkıcı süreçlerden korunması, onların moral ve entelektüel niteliklerinin, felsefi bilgeliklerinin tesis edilmesi çok önem arz eder. Bu şekilde İbn Bacce, her anlamda yıkımı yaşayan Endülüs'te, önceli Farabi gibi, erdemli şehrin yöneticisinin niteliklerini tartışarak siyasi bir teori geliştirmemişti; fakat bunun yerine yalnızca kendisi üzerinde bir güce sahip olan erdemli bireyin sürdürmesi gereken hayat tarzını düşünmeye çalışmıştı (De Libera, 2005: 147). O, son derece "gerçekçi" bir bakış açısından, var olan şehirlerde felsefenin toplumun bir bileşeni olmadığını, felsefe ile toplum arasında barışçıl bir ortamın imkan dahilinde olmadığını gözlemlemişti. Onun için bundan böyle sorulması gereken soru; filozof için en uygun siyasi rejim hangisidir veya filozof- kralın nitelikleri nelerdir gibi Platoncu veya Farabici sorular değil; fakat bireyin nasıl, hangi araçlarla (felsefe/bilim) kendi yaşamını düzenleyeceği (*tedbir/tertip*), mutluluğunu elde etmesinden onu alıkoyacak koşulları nasıl ortadan kaldıracığı (ruhun tıbbı), entelektüel niteliklerinin neler olduğu (ruhani formlar) tarzındaki sorulardır. İbn Bacce'nin söz konusu eserinin büyük bir kısmını ruhani formlar sorununa ayırmasının nedeni budur. İbn Bacce kendi içinde hiyerarşik olarak derecelendirilmiş dört çeşit ruhani form sayar: "Birincisi, dairevi cisimlerin formlarıdır; ikincisi, Faal Akıl ve kazanılmış aklıdır; üçüncüsü maddi düşünülülüdür ve dördüncüsü, ruhun yetilerinde, yani ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerinde var olan anlamlardır" (TM: 49).

İbn Bacce *ruhani* kavramıyla, cisimsellikten uzak bir şeye, yani gayrı maddi tözlere işaret etmek ister (TM: 56). Ruhani formlar da, cisimlerde harekete neden olan gayrı maddi formlar olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla bir şey cisimsellikten ne kadar çok uzak olursa, o kadar ruhani olacaktır. Cisimsellikten en uzak olan ruhaniler ise tamamen gayrı maddi tözler olan dairevi cisimlerin formları ve Faal Akıl'dır. İbn Bacce tamamen gayrı maddi nitelikte olan dairevi cisimlerin formlarını konu dışı bırakır ve böylece formlar araştırmasını Faal Akıl'dan itibaren başlatır. O, tamamen gayrı maddi olan Faal Akıl ile kazanılmış aklın, madde ile belirli bir ilişkinin varlığını kabul eder. Çünkü Faal Akıl ile kazanılmış akıl, maddi formları cisimsellikten soyutlayarak düşünülülere dönüştürürler: "Kazanılmış akıl, maddi düşünülülere yetkinleştirir ve Faal Akıl, onları meydana getirir" (TM: 50).

Maddi düşünülülere ile ilişkili olması bakımından Faal Akıl ve kazanılmış akıl, insanın akıl etkinliğiyle yakından ilişkilidir. Maddi varlıkların akıl aracılığıyla soyutlanmasından elde edilen maddi düşünülülere, Ortaçağ Skolastiklerin türlerine veya tümellere (insan, ağaç ve at kavramları gibi) eşdeğerdirler. Varoluşları yalnızca maddede olması bakımından onlar, kendi özlere itibarıyla ruhani değildir. Maddi düşünülülere ruhani olmaları, kendilerini maddilikten soyutlayan Faal Akıl sayesinde.

Ruhun iç duyu yetileri olarak tanımlanan ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetilerinde var olan *manalar* (*el-meâni, las intenciones*)<sup>4</sup> ise, saf anlamda ruhanilik içermemekle beraber, yine de çok az da olsa ruhanilik taşırlar. Bu *manalar*, maddi düşünülülere ile maddede ikamet eden ve henüz akıl tarafından soyutlanmamış maddi formlar arasındaki aracı ruhani formlardır. Duyusal yetiler olmalarından dolayı bu ruhani form türü, maddi düşünülülere söz konusu olan tümellikten yoksundur. Bu nedenle İbn Bacce onları "özeller" veya "tikeller" diye adlandırır.

İbn Bacce *Tedbirü'l-mütevahhid*te ruhani formlar araştırması ekseninde ele almaya çalışacağı konunun çerçevesini belirler: "Bu incelemede yalnızca, Faal Akıl olan mutlak ruhani ile onunla ilişki içerisinde olan düşünülülere (*makûlât, los inteligibles*) hakkında konuşacağız" (TM: 50).

<sup>4</sup> Anlam, fikir demek olan *mana*yla, iç duyu yetisindeki içeriğe işaret edilmek istenir.

Dolayısıyla İbn Bacce düşünülürler ile entelektüel bilgi sorunuyla bağıntılı olduğu ölçüde Faal Akıl üzerine yoğunlaşmak ister. İbn Bacce düşünülürleri, "genel ruhani formlar"; Faal Akıl ile kazanılmış akılı "mutlak ruhaniler" diye adlandırır. Ruhun iç yetilerinde (ortak duyu, tahayyül ve hatırlamada) var olan *manaları* ya da formları ise "özel ruhani formlar" diye çağırır. Eğer ruhani form, dışarıdaki cisimlerden ayrılmış olarak algı yetilerinde var olmakla birlikte, formu olduğu cisimle çeşitli bağıntılara sahipse, "özel"; dışarıdaki cisimlerden tamamen soyutlanmış olarak bulunursa "genel" diye adlandırılır. İbn Bacce, formun cisimsel varlığını dikkate alarak cisimsel formlar diye bir form sınıfı kaydeder:

Dolayısıyla deriz ki: oluş ve bozulmuş içerisindeki tüm cisimlerin formu, varlıkta üç dereceye sahiptir: birincisi, genel ruhani, yani tür olan akli form (*es-suret el-akliyye*); ikincisi, özel ruhani form ve üçüncüsü cisimsel form. (...) Formların bir kısmı özeldir bir kısmı geneldir. "Geneller" tümel/evrensel düşünülürlerdir (*el makulât el-küllîye*), "özeller" ise bir kısmı ruhanilerdir bir kısmı da cisimsellerdir (TM: 58).

Buradan anlaşılıyor ki geniş anlamda ruhani formlar, hem ruhun iç duyu yetilerinde var olan formlara hem de düşünülürler; dar anlamda ise yalnızca ruhun iç duyu yetilerine işaret etmektedir. Bu nedenle genel ruhani formlar, "düşünülür formlar" olarak ayrımlanabilir. İbn Bacce genel ruhani formları "en yetkin ruhaniler" arasında sayar (TM: 58). Ayrıca genel ruhani formları; düşünülürler, genel düşünülürler ve tümel düşünülürler olarak adlandırır (TM: 50). Cisimsellik ile tüm bağıntıların kendilerinden kalktığı genel ruhani formlar, en yetkin ruhani formlardır: "Ruhani formların mutlak anlamda en yetkini olan ve bu cisimsellik ile karışmış formlar (...) ile mutlak ruhaniler arasında sınır olan genel ruhani formları elde eden eylemler, öğrenmek ve dedüksiyon (*istinbat*) gibi birçok eylemdir" (TM: 67).

Mutlak ruhaniler ise, dairevi cisimlerin formları veya Faal Akıl ile kazanılmış akıl gibi hiç bir şekilde maddileşmeye maruz kalmamış saf düşünülürlerdir. Dedüksiyonun (*istinbat*) konusu olan ve *fikri*, düşünmeyi temsil eden genel ruhani formdan farklı olarak; Faal Akıl, ne düşünmeyle ilgilidir ne de dedüksiyonun konusudur. Tam tersine o, konusu olmayan bir ruhani formdur (TM: 84). Buna karşılık özel olarak türlere ve cinslere karşılık gelen maddi düşünülürler olarak genel ruhani formlar, Faal Akıl tarafından meydana getirilmiş ve kazanılmış akıl tarafından insan için oluşturulmuş düşünülürlerdir.

Böylece İbn Bacce'nin üç düzeyde sınıflandırılacak bir ruhani form tasnifi sunduğu görülmektedir: Birinci düzey ruhani formlar (1), form ile formu olunan şey arasında süren bir maddi bağıntıyı yansıtan iç duyuların oluşturduğu özel ruhani formlardır. İkinci düzey ruhani formlar (2) maddi düşünülürleri, yani tümelleri algılayan *natika* (*logos*) yetisi düzeyidir ve genel ruhani formlar ile karşılaşılır. Bu form düzeyi, mutlak ruhaniler olan Faal Akıl ve kazanılmış akıl ile karşılaştırıldığında daha düşük bir form derecesini temsil eder. Tümevarım, tümdengelim ve araştırma gibi teorik düşünme araçlarını kullanan insanın *natika* yetisi, ruhaniliğin en yüksek derecesinde bulunmakla birlikte, henüz tam anlamda saf olarak düşünülür değildir. Çünkü *natika* yetisi, henüz varoluşu maddede olan maddi düşünülürleri algılar. Üçüncü düzey ruhani formlar (3), mutlak anlamda gayri maddi, saf düşünülürler olan Faal Akıl ile kazanılmış aklın ruhani formlardır. Bu üçüncü ruhani düzey, form ile formu olduğu şey arasında tüm maddi bağıntıların ortadan kalktığı *natika* yetisinden daha üstün bir akıl türüne (*nous*) ve onunla ilişkili olan Faal Akıl ile kazanılmış akla işaret eder (Lomba, 1997: 47-55).

Şimdi, İbn Bacce öyle düşünmektedir ki, yalnız insan yalnızca bu üçüncü düzey ruhani formlara; saf düşünülür formlara yükselerek, kendini; akıl ve moral yaşamını erdemsiz toplumun yol açtığı yıkıcı etkilere karşı koruyabilir. İbn Bacce formların yalnız insanın yaşamındaki yerini şöyle tasvir eder:

O, cisimsellikle var olan bir insandır; ruhanilikle (özel ruhani formlar), en soyludur ve akılsallık ile, ilahi ve erdemli bir varlıktır. Dolayısıyla bu şekilde bilgeliğe (*hikme*) sahip olan kimse, zorunlu olarak erdemli ve ilahi bir varlıktır (*ilâhî fâdil*). (...) O, en yüksek amaca vardığı zaman, yani *Metafizik*, *De Anima* ve *Duyu ile Duyulur* adlı eserlerde söz edilen basit tözsel akılları alettğinde, bu akıllardan birine dönüşür ve aslında onu yalnızca ilahi diye adlandırmak uygun olabilir. (Bu durumda) o, yüce ruhani niteliklerin yanı sıra fani duyuşal niteliklerden soyutlanacaktır ve yalnızca ilahi, basit olarak adlandırılmayı hak edecektir. Yalnız insan tüm bu nitelikleri (cisimsel formlar, özel ruhani formlar ve genel ruhani formlar) erdemli şehrin dışında elde eder (TM: 79-80).

Dolayısıyla yalnız insan, oluş ve bozulmuş dünyasına ait varlığına işaret eden cisimsel varlığıyla; soylu eylemler gerçekleştirmesine imkân veren özel ruhani varlığıyla ve duyuşal niteliklerden



sıyrılmasını sağlayan akli varlığıyla, bir bütün içerisinde değerlendirilmektedir. Her bir form, "kendi çerçevesi içinde tanımlanmakta, kendi statüsü içinde korunmakta ve kendi işlevleri içinde tesis edilmektedir" (Abbes, 2005: 144). Her bir formun statüsü ve işlevleri önemli olsa da, yalnız insan bu formlardan daha düşük derecedeki cisimsel ve özel ruhani formları, genel ruhani varlığına hazırlayan araçlar ya da basamak taşları olarak dikkate almaktadır.

Mekânsal ve zamansal dağılımıyla cisimsellik; insanın özüne, doğasına yabancı olan çokluk, değişim ve çeşitlilik sunar (Lomba, 1997: 46). Yalnız insan, duyusallığı temsil eden cisimsel ve özel ruhani varlığıyla henüz eylem alanındadır; görünür iyilerle ve tutkularıyla iç içe yaşar. O halde yalnız insanın biricik görevi, cisimsel formlar ve özel ruhani formların yol açtığı eylemlerden, görünür iyilerden, tutkulardan aşamalı bir şekilde uzaklaşmak ve saf bir akla; nihai amacının bilgisini içeren tözsel akıllardan biri olan Faal Akıl'da konumlan saf düşünülülere ulaşmaktır. İki karşıt durum arasında; yani bir yandan, oluş ve bozuluş (*el-kâine el-fâside*) dünyasının niteliklerine ve diğer yandan kendisi vasıtasıyla ebedi (*sarmadi*) olacağı niteliklere sahip bir insani varlık olarak (TM: 95) yalnız insanın amacı, duyulur niteliklerden, cisimsel ve özel ruhani formlardan soyutlanıp, ilahi yaşamın ölümsüz karakterini temsil eden saf düşünülür formlara ulaşmaktır. Aristotelesçi anlamda *theoria* yaşamına (*bios theoretikos*) yüklenen ilahi karakter, İbn Bacce'nin yalnız insanının ebedileşme çabasında temel referanslarından biridir (Aristoteles, 2007: X, 1178a: 207-208).

Bu noktada yalnız insan, tözsel akıllardan birine dönüştüğünde, oluş-bozuluş içerisindeki varlıklardan farklılaşacak ve göksel cisimlerin formlarına benzeyecektir. (TM: 94) Dolayısıyla ebedi ve ilahi nitelikteki akıl yaşamının sürdürülmesi, yalnız insan açısından hayati önemdedir. Akıl yaşamının sürdürülmesi önünde tek engel ise, insanın maddeyle ilişkisidir. Bir insan maddi olanla ilişkisini kesebildiği oranda, değişmezliğe, ilahiliğe, dolayısıyla ebediliğe yaklaşmış olacaktır. (RV: 141) İnsanın maddi olanla ilişkisini kesmesi ise, sürekli bir şekilde aklını yetkinleştirmesiyle olanaklıdır. "Basit ilahi" olarak adlandırılan bu yüksek entelektüel düzeyde insan, sürekli bir mutluluk ve sevinç durumu içerisinde metafiziksel bir statüye kavuşacaktır (RV: 137). Tüm maddi engellerin, arzulayan nefsin yol açtığı dalgalanmaların, engellemelerin aşıldığı bu düzeyde, artık yeniden bir bozulma veya kötüleşme söz konusu olmayacaktır. Oluş ve yıkım dünyasının niteliklerinden sıyrılan bilge insan ya da yalnız insan, tüm kötülüklerin ötesinde konumlanacaktır (Zainaty, 1979: 68-70). Dolayısıyla eğer nihai amaç olarak, cisimsellikten tam bir soyutlanmayı temsil eden kazanılmış akıl düzeyinde saf düşünülürler ile birleşme elde edilirse, diğer daha düşük derecelerin niteliklerinden tamamen farklı olan bambaşka bir aşamaya geçilecek. Nihai amacına ulaştığı andan itibaren, artık Platoncu "siyasi hayat mağarası"na dönülmeyecektir. Çünkü İbn Bacce'nin ifade ettiği şekilde, "eğer bir kere o nihai düzeye ulaşırlarsa, bir daha oradan dönmeyeceklerdir" (İA: 67). Çünkü onlar, oluş ve bozuluş dünyasının zamansallığından sıyrılıp değişimin söz konusu olmadığı ebedi olanla (Faal Akıl ile) birleşeceklerdir.

Yalnız insan, nihayetinde "bir"e dönüşecektir, çünkü yaşadığı şehrin yurttaşlarından ayrılarak eşsiz, tek hale gelecektir, böylece düşünülürlerle tözsel birlik vasıtasıyla daha üstün bir birliğe erişecektir (Genequand, 2010: 75-76). Bu şekilde hayvani nefisten kaynaklanan hiç bir arzunun, acının bozamayacağı bir sevinç ve mutluluk durumunu yaşayacaktır. Bu sürekli mutluluk, sevinç durumu, tüm diğer önceki durumlardan farklıdır; çünkü değişebilir olmayan bir durumdur, tüm diğer mümkün değişimlerden bir kaçışı, bir kurtuluşu temsil etmektedir. Bu nedenle bu düzey, en yetkin bir şekilde sabitliğin, değişmemeliğin, huzurun ve barışın elde edildiği bir düzeydir (RV: 141). İbn Bacce bilge insanı, yalnız insanı; oluş ve bozuluş dünyasından uzak, tüm değişimlerin dışında, kötülüklerin ötesinde konumlanmış bir barış ve huzur durumu içinde tasvir eder (Zainaty, 1979: 69).

İbn Bacce açısından nihai amacı "duyusal niteliklerinden sıyrılıp basit tözsel akıllardan biri haline gelmek" olan yalnız insan, erdemsiz şehrin yurttaşlarından mümkün olduğunda kendini soyutlamalıdır.

Bu açıdan yalnız insanın doğası gereği, ne bir cisimsel varlıkla ne de cisimsellikte karışmış bir ruhaniliğe sahip olan varlıklarla arkadaşlık kurmamalıdır. Fakat sadece bilim insanlarıyla (*ehl el-ulûm*) arkadaşlık kurmalıdır. Ancak bilim insanları bazı toplumlarda bol, bazılarında seyrek bulunur ve hatta bazılarında hiç bulunmaz. Bu nedenle bazı toplumlarda yalnız insanın tüm insanlardan mümkün olduğu kadar soyutlanması gerekir. Zorunlu durumlar veya kaçınılmaz olduğu ölçü dışında onlarla ilişkiler kurmaması gerekir veya eğer varsa, içinde bilimlerin mevcut olduğu bir topluma göç etmelidir. Bu ne siyaset bilminde söylenenlerle ne de doğa bilminde ortaya konulanlarla ters düşmektedir. Doğrusu orada, insanın doğal olarak politik olduğu (*al-*

*madani bi-tab'a*) kanıtlanmıştır ve siyaset biliminde toplumdaki soyutlanmanın (*el-'itizâ*) tamamen kötü olduğu açıklığa kavuşturulmuştur. Ancak bu yalnızca özsel olarak (*bizza't*) böyledir, oysa doğadaki pek çok durumda vukû bulunduğu gibi, ilineksel olarak (*bi'l-'arad*) iyi bir şeydir (*TM*: 90).

Aristotelesçi anlamda sosyal ortamlarda insanlar arasında etkileşim olgusunun önemine inanan İbn Bacce, yalnız insanın sadece bilim insanlarıyla; akıl erdemlerinde temayüz etmiş, düşünülür formlara ulaşan yetkin bireylerle ortaklıkları aramasına dikkat çeker. Basit ilahi hale gelmek için çabalayan yalnız insan, sürekli bir şekilde teorik ilimleri çalışmalıdır. Teorik ilimlerin aşamalı bir çalışması, yalnız insanın saf ruhani düzeye erişmesi için gereklidir. İbn Bacce öyle düşünmektedir ki, teorik ilimlerin sürekli bir çalışmasıyla, ayrıntıların bilgisine ulaşmak ve onlara benzer hale gelmek mümkün olacaktır (Altmann, 1969: 96).

Teorik ilimlerin var olmadığı bir durumda, temel insani gereksinimlerin karşılanması amacıyla toplumsal yaşama katılım onaylanır, ama toplumdaki "ruhsal" açıdan soyutlanma da önerilir. İbn Bacce tarafından yalnız insan, geri kalan insanlardan herhangi bir fiziksel ayrılmaya işaret eden bir tarzda ayırt edilmez; fakat daha ziyade moral ve entelektüel düzeyde ayrı biri olarak göz önünde bulundurulur. Yaşadığı erdemsiz toplumda yalnız insanın biricik görevi, mümkün olduğu kadar kendini yetkinleştirmek ve bilimlerde uzmanlaşmakla ilgileneceği ortamları bulmaya çalışmaktır. Mevcut toplumla doğrudan temaslardan kaçması gerekli görülmeyle birlikte, yalnız insana "yalnız yaşam" hiçbir şekilde tavsiye edilmez: İnsani yetilerinin art arda gelişimiyle Faal Akıl ile birleşmeyi hedefleyen yalnız insanın toplumdaki soyutlanması demek, kötü ilişkilerin dışında konumlanması ve iyi olana katılımı anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Bacce de, bu girişiminin, klasik siyaset felsefesinde insanın *zoon politikon*/siyasal bir canlı olarak tanımlanmasına aykırılık teşkil etmediğini öne sürmektedir. İbn Bacce açısından hakiki anlamda siyasal topluluk yalnızca erdemli şehre mensup topluluk olarak anlaşılmaktadır. Oysa erdemli olmayan toplumlar, insanın doğasına aykırıdır. Dolayısıyla İbn Bacce, yalnız insana; amacı insanın doğal mükemmelliğine ulaşmasını sağlamak olmadığı için doğaya aykırı olan ve bu nedenle kötü olan toplumdaki ayrılmasını öğütlemektedir. Buna karşılık erdemli toplum, insanın doğal mükemmelliğini amaç edinecek olan tek siyasal toplum olarak anlaşılabilir. Bu durumda yalnız insanın hakiki siyasal varlığı, erdemli bir şehir tesis edilene kadar, deyim yerindeyse "askıya" alınır. Platoncu bir ifadeyle; yalnız insan, mağaradan göç ederek ışığı görmüştür, fakat yeniden mağaraya dönmeye ve şehir yaşamıyla ilgilenmeye dair bir istek duymaz. Çünkü var olan toplumun onun gelişiminde hiç bir katkısı söz konusu değildir. Yalnız insan, İbn Bacce'nin ifadesiyle, ne mevcut şehrin bir failidir, ne de bir koruyucusudur (*TM*: 80).

İbn Bacce yalnız insanın toplumdaki soyutlanmasını açıklarken şöyle bir formül geliştirir: Toplumdan soyutlanmak; özsel olarak kötüdür, ama ilineksel olarak iyidir: Bazı durumlarda örneğin, hastalıklı bir bedene sağlıklı bir besinin değil, fakat zehirli bir besinin yararlı geldiğine sıkça tanık olunmaktadır. Bunun gibi yalnız insana, doğal olmayan bir ortamda doğal olmayan bir çözüm olarak toplumdan soyutlanma, ilineksel olarak, yani bir tür ara çözüm olarak iyi olabilir. Bu açıdan yalnız insanın toplumdaki ayrılması, sadece belirli koşullarda geçerlidir ve sadece ona uygulanabilir özel bir tedbirdir. Çünkü erdemsiz bir şehirde yaşamaya noktasında ona doğal olmayan bir durum ilişmiştir:

Açık ki ona doğaya aykırı bir durum ilişmiştir. Dolayısıyla biz en yetkin varoluşunu elde etmesi için yalnız insanın nasıl kendini yöneteceğini söyleyeceğiz. Tıpkı doktorun, ya Galen'in *Sağlığın Korunması* adlı eserinde yazdığı gibi hastanın sağlığını korumak ya da tıp sanatında ortaya konulduğu gibi ortadan kaybolmak üzereyken geri döndürmek amacıyla bu şehirlerdeki birey insana sağlıklı olması için nasıl düşünüp taşınacağını söylemesi gibi. Aynı şekilde bu inceleme de, eğer henüz mutluluğu bulmadıysa, onu nasıl elde edeceğini veya ister kastettiği amacı etkilesin ve isterse de onun kendi ruhunda var olan kusurları etkilesin, onu mutluluğu elde etmekten ya da ona ulaşmayı sağlayan araçları elde etmekten alıkoyan engelleri (*'arâz*) onun ruhundan nasıl kaldıracağını açıklamak üzere birey nabite (kendiliğinden biten ottan mülhem olarak erdemsiz toplumda doğru görüş sahibi bireye) yöneliktir. Yetkin olmayan şehirlerde mutluluğun korunması, sağlığı korumaya benzerdir. (...) bu (incelemenin) varsaydığı şey, ruhların tıbbıdır (*tb en-nufûs*) (....) (*TM*: 43-44)

Dolayısıyla yalnız insanın kendini yönetimi, ruh sağlığını koruma tarzında ruhun tıbbıdır; iyileştirilmesidir. İbn Bacce yalnız insanın yönetimi ve doktorun hastasına yönelttiği *Régimen sanitatis* (sağlık rejimi/tedbir es-sihha) arasında bir benzerlik kurar. Nasıl ki doktor, erdemsiz şehirlerde yaşayan insanların bedensel sağlıklarını elde etmeleri ve korumaları için gerekli tedbiri açıklıyor ve uyguluyorsa, yalnız insanın yönetimi de, erdemsiz şehirlerde yaşadıkları sürece mutluluğu elde etmek isteyenlere ruhani sağlıklarını nasıl koruyacaklarına ilişkin doğru yönetimi anlatır. Yalnız insana uygulanan ruh tıbbı

aracılığıyla, mutluluğa ulaşma önünde engel olan tüm *arâzların*; ilineklerin ya da engellerin onun ruhundan sökülüp atılması ve nihayetinde onun özsel yetkinliğinin sağlanması hedeflenir.

Bu noktada sağlık tek başına beden için doğal bir durum ise, ruh için doğal olan her zaman tek durumda olan erdemli şehirdir. Oysa çocukluk bildiren diğer şehirler, ruh için doğal değildir. ( *TM*: 91) Bu doğal olmayan koşullarda mutluluktan alıkoyan ilineklerin, yalnız insanın ruhundan sökülüp atılması amacıyla, toplumdan soyutlanmasını teklif eden özel bir tedbir sunulur. Yalnız insanın ruh tıbbi; formları yaşamında uygulamasından ibarettir.

Tam da bu noktada, yalnız insana önerilen yönetimde, kendine/benliğe yönelik özel bir önem atfedilir. İbn Bacce'ye göre, ilimlerin ilmi; "nihai ilim" olarak metafizik (*RV*: 137), insan aklının yetkinleştirilmesini amaçlar (*RV*: 127). İnsanın ruhani tıbbi, kendisi için amaçlanan bir ilim olarak metafizikte saklıdır. Metafizik ilmi, "dışsal koşullar", yani erdemsiz toplumun uygun olmayan ortamı engellemedikçe, yaşamın maksimum amacını oluşturur (*RV*: 120). Yalnız insanın metafiziğe yönelik ilgisi, kendisine yönelik ilgisinin bir parçasıdır. Kendine yönelik ilgi vasıtasıyla aranan mutlak yetkinlik, hiç bir ilişkiye veya bağlantıya sahip değildir. Bu tarz bir yetkinlik arayışı, başkaları için herhangi bir yarar veya kazanç sağlamaz, saf bir şekilde bireye ait bir yetkinliktir. Bu anlamda kendine yönelik ilgi, maddi bir yarar veya bir haz sağlamak anlamına gelmez; fakat daha ziyade yüksek bir düzeyde kendi ruhuyla ilgilenmek, kendi özünü tanımak anlamına gelir. Kendi özünü tanımak ise, insanın ilahi tarafını oluşturan aklını tam anlamıyla gerçekleştirilmesine, kısacası bilfiil akla dönüşmesine bağlıdır. Metafizik ilmi aracılığıyla yalnız insan, dışsal ilgilerden kurtulup sadece kendine yönelik bir ilgi içinde bilfiil akıl haline gelmeyi, tözsel akıllardan birine dönüşmeyi hedefler. Bu nihai amacına ulaştığı noktada yalnız insanın, maddi ve toplumsal yaşam üzerindeki etkisi yararsızdır ve umutsuzcadır. Çünkü bundan böyle, pratik niyetlerden azade bir şekilde saf bir şekilde temaşacı yaşamın hükmettiği bir düzene yerleşmiştir (Zainaty, 1979: 62).

İşte bu tasvir edildiği şekliyle İbn Bacce, yalnız insanın var olan sosyal ilişkilere etkin bir şekilde katılmasını uygun görmez. Çünkü felsefenin ve filozofun göz ardı edildiği, dolayısıyla iktidarın bir bileşeni olmadığı erdemsiz şehirlerde, filozofun bu yüksek statüsünün tanınması kolay değildir. İbn Bacce filozofun toplumla ilişkisinde sahip olduğu statünün farkında olmakla birlikte, Platon'un *Devlet*'inde savunduğu şekilde, filozof-kral öğretisi üzerine ısrar etmez. Bunun yerine o, bir bakıma bireye doğru yön değiştirmek suretiyle, bireyin kendisine, kendi ruhsal yetkinliğini sağlamaya yönelik bir söylem tesis etmeye; deyim yerindeyse felsefenin psikolojik zeminini ortaya koymaya çalışır. İbn Bacce psikolojiyi tüm diğer ilimlerin önüne koyar:

Ruh ilmi tüm diğer ilimleri, tüm soyluluk türleriyle birlikte, doğa ve matematik ilimlerini önceler. Ayrıca her ilim, ruh ilmine gerek duyar, çünkü başka yerlerde gösterildiği gibi ruhu anlamadan ve onun ne olduğu bilinmeden başka ilimlerin ilkeleri kavranamaz. (...) Ruhlarımızın durumunu ve mahiyetini bilmezsek ve onun hakkında söylenenlerin doğru olup olmadığını netleştirmeden, geriye kalan hiç bir bilime de güvenemeyiz. (...) Siyasal bilgiğe gelince, ruhun doğasını bilinmeden, o gereği gibi ele alınamaz. (...) Ruh ilmi, İlk İlke' (*metafizik*) nin ilmi dışında en soylu ilim olmaya değerlidir. (...) Ruh İlmi ve *akıl*/tarafından öncelenmezse, İlk İlke'nin İlmi (de) imkânsızdır (*Kitab en-Nefs*, 1991: 29).

İbn Bacce için, Aristoteles de olduğu gibi, en soylu ilim olarak adlandırılan *İlk İlke'nin İlmi* (metafizik) bile, ancak ruhun/akılın tam bir bilgisiyle mümkündür. Bu noktada İbn Bacce yalnız insanın yönetimini, psikoloji temelinde ruhun tıbbi olarak takdim etmesiyle, felsefe tarihinde Stoacı gelenek ile ilişkisi sorgulanmaya değer hale gelmektedir. İbn Bacce'den çok önce, Hellenistik felsefede Stoacı çizgi, felsefeyi ruhun tıbbi olarak dikkate almıştı (Nussbaum, 1994: 317; Hadot, 2012: 243-254). İbn Bacce bu Stoacı ruhu yansıtır görünümündedir. Çünkü O, bir şekilde yalnız insanın ruhunda mutluluğa ulaşmasını engelleyen tüm arazları ortadan kaldırmaya yönelik tedbirleri sunmaya çalışır. Yalnız insanın toplumdan soyutlanmış bir şekilde mutluluk ve yetkinlik arayışı, Stoacı düşünce zemininde *ataraksia* kavramı ile açıklanabilir. Bu kavram, Grek felsefesi içerisinde ruh dinginliğine (*tranquility*), yani kişinin dışsal etkenlerden bağımsızlaşmış bir şekilde iç özgürlüğüne, sükûnet halindeki yaşamına işaret eder. Aristoteles açısından siyaset yaşamıyla ilgili şeyler, örneğin savaş, bizi dinginlikten yoksun bırakırken, akıl yaşamı dingince yaşamı sağlar (Aristoteles, X, 1177b: 207). Mutluluğun en üstün formu olan akıl yaşamı, tutkuyla ve maddi kaygıyla iç içe olan siyasal yaşamdan farklı olarak, dingin yaşamı temsil etmesi bakımından tüm sıkıntıları ve kaygıları bertaraf etmeyi amaçlar. Akıl yaşamı, kesintilere tabii olan, insanda bıkkınlığa ve kaygılara neden olan, tutkuları

besleyen siyasal yaşamdan farklı olarak, dingince ortamları gerektirmekte ve sürekli devam eden etkinlik tarzında haz vermektedir. Tüm sıkıntılardan ve kaygılardan uzak kalmak için ihtiyaç duyulan şeyler, boş vakittir, sükûnet halinde kalmaktır, dingin ortamlardır. Dingin bir yaşam için kişinin; sükûnet içinde kalması, toplumun gürültülerinden, çekişmelerinden, dolayısıyla siyasal yaşamın eylemselliğinden mümkün olduğunca uzaklaşması gerekmektedir.

### **Ataraksia'ya Ulaşmak: İbn Bacce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı bilge**

*Ataraksia*, yani ruh dinginliği daha ayrıntılı bir şekilde Hellenistik felsefe okullarında, özellikle Stoacılar tarafından ele alınmıştır. Stoacı okul, siyasal yaşamdan önce insanın bireysel iyisi olarak ahlakla ilgilenmenin gerekliliğini savunmuşlardır (Sharples, 2003: 126). Stoacı filozoflar açısından felsefe, tutkuların terapisisidir. Onlara göre bilge (*sage*), yalnızca *ataraksia* ile, bu anlamda dışsal kaygılardan bağımsız bir şekilde içsel doğası tarafından yönlendirilmek suretiyle mutluluğu elde edebilir. Bu nedenle Stoacılar, bilge insanın *ataraksiasına* zarar verme olasılığı olan tüm dışsal durumlardan uzak tutmak amacıyla, kamusal yaşamdan ayrılmayı öneren arzularının terapisine dayalı bir ahlak öğretisi ortaya koymuşlardır. Bu doğrultuda Stoacı okulun kurucusu Zenon, "herhangi bir şey *bilgeyi* engellemedikçe, o kamusal yaşama katılacaktır" demektedir. Epikuroşçu okulun kurucusu Epikuros ise "bir şey *bilgeyi* alıkoymadıkça ya da rahatsız etmedikçe, o kamusal yaşama katılmayacak" demektedir (Seneca, 1995: 174). Bu her iki Hellenistik okul, siyasal yaşamla ilgili olarak bir koşul; Epikuroşçular siyaset yaşamından kaçmak için "özel yaşamı", Stoacılar ise siyaset yaşamına katılmak için "özel koşulları" öne sürerler.

Epikuroşçular özel yaşamı (*private life*), kamusal yaşama (*public life*) karşıt bir şekilde sunmaları bakımından siyasi görevler almamayı tercih ederler. Bu şekilde iç huzuru ve barışı, *ataraksia*yı kaybetmemek adına basit bir yaşamın peşinden koşarlar. Epikuros'un arzuların sınırlandırılması suretiyle dostlar ve öğrenciler arasında kalınarak mutluluğun istendiği *bahçedeki yaşamı* kamusal yaşamdan çekilmenin örneklerinden biridir (Sharples, 2003: 88). Anlaşıldığı gibi, Stoacılar *bilgenin* kamusal yaşama girmesini bir takım özel koşullara bağlarlar:

*Bilge (fronimos/wise man)*, eğer kamusal alan yardım edilemeyecek kadar bozursa, kötülük tarafından idare ediliyorsa, faydasız bir şekilde mücadeleye girişmeyecek ve üstesinden gelebileceği bir şey için zaman harcamayacak. Eğer çok az güce sahipse, kamusal alan onu onaylamayacaksa ya da sağlığı onu alıkoyarsa başaramayacağını bildiği bir yola girmeyecek (Seneca, 1995: 174).

Bu açıdan bilgenin kamusal hayata girmeyi reddetmesinin nedeni, kendisi değil fakat toplumdur veya kendisi için uygun siyasi ortamın bulunmamasıdır. Nitekim geç-dönem Stoacı filozof Seneca bilge insan için uygun bir şehrin bulunmasının zor olduğunu kabul etmektedir: "Onun için uygun şehir Sokrates'in yargılanıp ölümüne mahkûm edildiği, Aristoteles'in ise yargılanmaktan korunmak için kaçtığı Atina mıdır? (...) eğer bizim hayal ettiğimiz türden bir devlet bulunmazsa tüm bilgelerin köşeye çekilmeleri bir zorunluluk olur" (Seneca, 1995: 180).

Bununla beraber Stoacıların genel pozisyonu, bilge insanın her şeyden önce kendi hayatını teminat altına almak amacıyla siyaset yaşamından alıkoyan koşulları değiştirip siyasi görevler alması yönündedir. Çünkü eğer bilge, öğrendiklerini başkalarına göstermeksizin bir köşeye çekilirse sahip olduğu erdem, kusurlu ve zayıf bir iyi olacaktır (Seneca, 1995: 177). Çünkü onun kişisel başarısı, başkalarının amaçlarını teşvik etmeyi içermelidir. Bu nedenle Seneca, "kendin için yaşamak istiyorsan başkası için yaşamak zorundasın" demektedir (Nussbaum, 1994: 341). Esas olarak tüm insani varlıklar, başkalarının iyisini gerçekleştirmeksizin, kendi iyisini gerçekleştirmeyeceği tarzda birbirleriyle ilişkili olmalı. Bu açıdan bilge insan, siyaset aracılığıyla kötülüğü engeller ve erdemi teşvik eder (DeBrabander, 2007: 70-71). Stoacılar insanın toplumsal doğasının onu siyasette etkin bir şekilde rol almaya zorladığı düşüncesinde ısrar ederler (Schofield, 1999: 125).

Sonuçta öyle anlaşılıyor ki, Stoacılar, bilge insanın en yüksek iyisi olarak içsel ilgilerini geliştirmesi tarzında, siyasi yaşama girmeyi belirli bir koşula bağlarlar. Stoacıların siyasete yönelik bu tutumlarının arkasında, burada makalemizin sınırlarını aşan mutlulukçu ve natüralist öğelerin bir

bileşiminden oluşan doğa ve insan anlayışları bulunmaktadır.<sup>5</sup> Stoacılar tarafından siyaset yaşamı, sağlık ve refah gibi "tercih edilir ilgisizler" kategorisinde ele alınır. Kimilerince anti-politik bir çizgide değerlendirilen Stoacılar, (Irwin, 2005: 346) kendilerinde geliştirdikleri eylemleri tüm insanlığa aktarma görevini, doğru ve insani bir toplum meydana getirmeyi üstlenmişlerdir. Ancak onlar bu özel görevin, ruhun terapisi ile desteklenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu doğrultuda Stoacıların bilge insanı, her şeyden önce kendi ruhunda var olan tutku hastalıklarını teşhis edip *pathos* (tutku) ortadan kaldırır ve sonra yalnızca doğru aklın denetimine girer. Doğru aklı izleyen bilge insan, ileride ortaya çıkacak "doğru yönetim" için bir model sunar (DeBrabander, 2007: 70). Doğru yönetim, ruhun akıl dışı hareketleri olarak tanımlanan *pathosun*, hastalıklı duyguların tamamen yok edilmesi suretiyle, ruhun iyileştirilmesi olmasına karşılık; yanlış yönetim, akıl-dışı hareketlerin yönlendirilmesine işaret eder. Stoacıların bilgisi, huzurunu kaçırıcı, rahatsız edici, *ataraksia* yaşamı için tehdit oluşturan duygular karşısında kendini nasıl kontrol edeceğini öğrenir. Eğer o, akıl-dışı duygularını denetlemeyi başarır ise zihinsel sükûnetini sağlayabilecektir. Bu yönüyle bilge insan, duygusal açıdan kendini başkasından ayıracaktır (Stephens, 1996: 204). Çünkü onun erdemi, "tüm dışsal kaygılardan uzak bir şekilde salt kendi içsel doğası, doğru akıl tarafından yönlendirilir" (Sharples, 2003: 102). Bu, hiçbir şekilde bilgenin sosyal, ailesel ve kentle ilgili işlevlerini yerine getirmeyeceği anlamına gelmemektedir. Fakat yalnızca mutluluğun herhangi bir dışsal koşula bağlı olmasının reddedilmesi demektir (Stephens, 1996:204). Zira bilgenin içsel durumu itibarıyla kendini başkalarından ayırması, onun kendine yeterliliğinin doğal bir sonucudur.

Kısacası bilge insanın *ataraksia*yı elde etmek amacıyla kendi içsel doğasına yönelimi, Stoacıların önerdiği ruhun felsefi terapisiyle yakından ilişkilidir. Stoacı felsefi terapi, insanın kendini rastgele ya da düzensiz bir tarzda değil, akıl tarafından yönetilen bir yaşam biçimini önermektedir. Böylece Stoacılar site düzeyinde yurttaşlarıyla ilgili kaygılardan çok, bir birey olarak insanın moral potansiyelleri üzerine yoğunlaşırlar (Sharples, 2003: 124-125).

Bu noktada İbn Bacce'nin yalnız insanına baktığımızda, onun da amacı; kesintisiz, sürekli (*muttasıl*) haz olarak temaşa yaşamının dinginliğidir (*sakîna*) (RV: 119-120). İbn Bacce'nin elimizde mevcut eserlerinde Stoacı filozoflara açık bir şekilde herhangi bir atıf mevcut değilse de, yalnız insanın yönetiminin ruhsal tıp olarak sunulması, Stoacı çağrışımlarına sahiptir. İbn Bacce içsel yetkinliğini hedefleyen yalnız insan açısından, var olan koşulların uygun olmadığını düşünmektedir. Var olan dışsal etkiler sürekli bir şekilde onun içsel dünyasında yıkıma yol açacak niteliktedir. İbn Bacce'ye göre, yalnız insanın mutluluğa ulaşmasına engel çok sayıda iline, yani onun ruhsal dünyasına işlebilecek pek çok engel mevcuttur. İbn Bacce cisimselliğin ya da cisimsellikte karışmış ruhaniliğin, onun akıl ve moral yaşamına yönelik bir tehdit oluşturduğuna işaret eder. Cisimsellik ve cisimsellikte karışmış ruhanilik, yalnız insanın kendi akli yetkinliğini oluşturma amacıyla uyumsuz. Bu dış etkilerden uzak kalması için, onun tutkularını aklının denetimine alması gerekmektedir ki; tam da yalnız insanın yönetimi, aklın daha düşük derecedeki yetileri denetimine işaret eder. İbn Bacce açısından haz, Seneca'nın dediği gibi, ancak akılla dengelendiğinde, statik bir haz olarak onaylanabilir (Seneca, 1995: 179; RV: 122-123).

Böylece yalnız insan kendi özsel mutluluğu uğruna, duygusal ve ruhsal açıdan toplumdan soyutlanır. Ruhaniliğin önemi noktasında cisimselliğin ikincil planda kalması, İbn Bacce düşüncesinde Stoacı bir tavır olarak görülebilir. İbn Bacce daha erdemli, soylu eylemler uğruna cisimsel varlığın bile tehlikeye atılabileceğini kabul eder (TM: 77). Ruhanilik uğruna cisimsel varlıktan vazgeçme, yaygın bir Stoacı tutumu anımsatır. Stoacı Epictetus "arkadaşım için kendimi riske atarım, hatta onun için ölmem benim için uygun olabilir" demektedir (Stephens, 1996: 205). Stoacıların bilge insanı rasyonel ve ahlaki bütünlüğünü korumak amacıyla hareket eder; dışsal koşullara ve başkalarına bağımlı olmaktansa kendi ruhsal özgürlüğünü tercih eder.

<sup>5</sup>Stoacılar'ın bilgi ve varlık anlayışlarına göre, kendinde var olan tümeller söz konusu değildir. Buna göre basit bir şekilde asıl olarak var olan tözdür; tekil tözlerdir. Gerçeklik, örneğin at ya da insan ölümlüdür gibi bütünün bir ifadesi değildir, fakat, şu at veya şu insan ölümlüdür, diyerek işaret edilen dışarıdaki tekil varlıklardır. Onlara göre evren rasyoneldir; düzenlenmiş uyumlu bir bütündür ve bu düzenli alanın bir parçası olarak birey insan, doğayla bir bütün halinde uyumlu yaşamalıdır. En yüksek iyi doğayla uyumlu bir şekilde yaşamaktır. Doğaya uygun yaşamının nihai amaç olması, erdeme uygun yaşamak anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bizi evrensel akılla, kozmosla uyumlu hale getiren rasyonel doğamıza uygun yaşayarak, erdeme uygun yaşamış olacağız. Erdeme göre yaşamak tek başına mutluluk için yeterlidir (*self-sufficient*). Bu anlamda erdem; sağlık ve refah gibi değerlerden farklıdır.

Duyusal varlığı akli varlığının denetiminde olan yalnız insan, erdemsiz şehirlerin uygunsuz ortamlarında duyusal varlığının etkisinde bir yıkım yaşamamak, ebedilikten yoksun kalmamak ve başkaları gibi yok olup gitmemek için, formları gerektiği gibi uygulayarak, maksimum yetkinliğine ulaşmaya çalışır. Bu açıdan yalnız insanın arzulayan nefsin tuzaklarından, dalgalanmalarından, engellemelerinden, kısacası Stoacı anlamda *pathostan* bağımsızlaşmalıdır. Onun akıl yetisi, bundan böyle bir şeyi yapmaya karar verdiği her anda, arzusuyla çatışmaz. Yalnız insanın ruhunda, cisimsel formlara ve özel ruhani formlara yönelik ilgiler, kederler, tasalar ve üzüntüler ortadan kalkar. "Tüm acılar, doğadan ileri gelir ve her türlü haz, hayvani neftsen kaynaklanır" (RV: 140). Yalnız insan, yığınların ve onların görünüşler dünyasının üstüne çıkmayı, sadece akıl (*nous*) yoluyla elde edilebilecek bir gerçeklik düzeyine yükselmeyi arar. Kendisine Faal Akıl tarafından aktarılan ışıkla, düşünülür varlıklar derecesine ulaşır. İlahi bağışların onun tarafından kabul edileceği an budur. Bu aşamada ifadesi son derece zor bir gerçeklik durumu yaşanacaktır: Arzulayan nefis, tıpkı alışık olunmayan muazzam birinin, örneğin gösterişli bir kralın huzurunda bulunma gibi, saygıya dayanan bir korku ve kendinden geçme durumu yaşayacaktır. "Dehşete düşme", "sarsıntı geçirme" bu durumu yansıtan adlandırmalardır ve Mistikler bu dereceyi abartılı ifadelerle tasvir ederler. Arzulayan nefsi aklının denetiminde olan biri, böylesi bir kendinden geçme (*vecd/ekztas*) durumuyla birlikte, tanrısallığın, yüceliğin ve mutluluğun zirve noktasına ulaşacaktır. Bu ulaşılan noktasının gerisinde hiçbir şeyin bir değeri söz konusu olmayacaktır (Zainaty, 1979: 59). Bundan böyle hareketin imkân dâhilinde olmadığı temaşanın zirvesinde saf düşünülürler birleşme elde edilecektir. Artık değişimi gerektiren herhangi bir durum söz konusu olmayacaktır; çünkü bu aşamada tam bir *ataraksia*; sükûnet, iç dinginlik ve durgunluk hali elde edilecektir. Maddi dünyadan ve onun çelişkilerinden tam bir ayrılmanın elde edildiği; aklın basit, tek ve aynı durumda aklın kavrandığı bu yüksek entelektüel derecede tam anlamıyla *ataraksia*'ya ulaşılacaktır.

Bu noktada yalnız insan, içsel varlığına yönelen ve dışsal durumlara yönelik ilgisizlik (*apatheia*) sergileyen ve tam bir *ataraksia* hali içerisinde olan Stoacı bilge gibidir. Maddi kazanımlarla onur kazanma çabası, yalnız insana ne saygınlık kazandırır ne de o "hakiki anlamda" yetkinliğe ulaştırır. Çünkü mal-mülk gibi "yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler" kategorisinde değerlendirilen yetkinlikler, insanın özsel varlığının dışındadır; onun içsel varlığına yabancıdır (*ğariban an-ha*) (RV: 133-134). Dışsal yetkinlikler, insanın kendisinde özsel bir eksikliğe işaret etmektedir. Çünkü insana dışarıdan gelen, onun özüne yabancı yetkinliklerle tatmin olmak, insanın özündeki bir eksiklik; mükemmellikten yoksunluk anlamına gelmektedir. İbn Bacce yapma aletler aracılığıyla duyulan zevki, rüyada uçtuğunu gören bir insanın duyduğu zevk gibi, düş derecesinde gerçek dışı, muhayyel olarak değerlendirmektedir (RV: 135). Yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler, sadece ilk görünüşte gerçek görünen, ama hakikatte elde edilmemiş, sadece ruhun hoşlandığı hayali bir şey sağlamaktadır. İbn Bacce'nin yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler kavrayışına yakın bir şekilde, Stoacı erdem öğretisinde "tercih edilir ilgisizler" (*preferred indifferents*) adında bir kategoriden söz edilebilir. Stoacılar açısından sağlık ve zenginlik, insanın özsel varlığına dışsal, insani öze yabancı olan tercih edilir ilgisizlerdir. Onlar, erdemin asli parçaları olmamaları bakımından "ilgisiz", doğaya uygun şeyler olarak dikkate alınmaları bakımından "tercih edilir" iyilerdir. Stoacılar'a göre, insanlar, özsel varlıklarına ait olmayan dışsal şeylerin peşinde koşmamaları, aksine yalnızca tercih ettikleri şeyleri izlemeleri ve geriye kalan her şeyi insana nasıl verilmişse öyle almaları gerekmektedir (Arslan, 2012: 378-379, 408).

Buna benzer olarak İbn Bacce'nin yalnız insanı da, esas olarak özsel yetkinliğini amaçlar. Eğer yalnız insan, özsel varlığı dışındaki yetkinliklerle; örneğin bedensel yetkinliğiyle ya da yapma aletlerden elde edilen yetkinliklerle veyahut salt ahlak erdemleri gibi sınırlı yetkinlik düzeyini temsil eden yetkinliklerle/iyilerle ilgilenirse, kendi özsel yetkinliğinden uzaklaşacaktır. Tüm bu yetkinlikler, insanın özsel yetkinliğine; entelektüel yetkinliğine hazırlayacak bir şekilde dikkate alınmalıdırlar. Bu noktada İbn Bacce'nin yalnız insanı, bizatihi kendisiyle ilgilenen bir insan tipidir. Stoacı Seneca'nin ifade ettiği gibi, "eğer mümkünse insanların çoğuna, mümkün değilse azına; daha az sayıdaysalar akrabalarına, ondanda daha az ise en azından kendine yararlı ol" (Lomba, trs.:1208). İbn Bacce'nin yalnız insanı tam da başkasına yararlı olması imkan dahilinde olmadığı bir durumda, bizatihi kendisiyle ilgilenir. Yalnız insan açısından kendi özsel yetkinliğiyle karşılaştırıldığında, geride kalan şeylerin hiç biri, ne tutkuların, ne toplumsal yaşamın, ne zenginliklerin değeri söz konusu olamaz. Tüm bunlar, Stoacı anlamda "ilgisiz şeyler" arasındadır. Akıl yaşamı elde edildikten sonra, ahlak erdemleri gibi araç olan şeylerin işlevleri kaybolur ve bundan böyle praksis/eylem yaşamı bir tarafa bırakılır. Dolayısıyla eğer toplum erdemsiz ise ve akli yetkinliğin kazanılmasında engel de oluşturuyorsa, moral ve entelektüel düzeyde terk

edilmelidir ve tek başına kalınmalıdır (Lomba, trs.: 1209). Kendileriyle (bilim insanları) birlikte tüm amaçlarını gerçekleştirdiği şehirden fiziksel olarak soyutlanması mümkün olmayan yalnız insan, şehrin geride kalanlarından, Stoacı bilge gibi yalnızca duygusal açıdan soyutlanmaktadır.

Bu noktada eğer toplum yönetilmeyecek kadar bozursa, İbn Bacce'nin ifade ettiği gibi, toplumun kendisinin görüşlerinde birleşmediği bir durumda, tam da Stoacı düşünce de öne sürülen toplumdan kaynaklanan engellerin yol açtığı "özel koşullar" nedeniyle, yalnız insanın kendini yönetimi ön plana çıkacaktır (*TM*: 43). Stoacı bilge gibi; yalnız insan da, her şeyden önce kendi iç huzurunu sağlayacağı, kendisinde var olması olası ruhsal çatışmaları, dalgalanmaları veya çekişmeleri dindireceği bir tarzda kendini yönetir. Bu kendinin/bireyin yönetiminde, ileride ortaya çıkacak erdemli şehrin doğru yönetimin ilkeleri (cisimsel ve özel ruhaniler araç ve genel ruhaniler ya da akıl amaç) temsil edilmektedir. Doğru yönetim; yalnız insanın "teorik ufkunun" bir parçasıdır; onun adımlarına kılavuzluk eder (Genequand, 2010: 46). Erdemli olmayan şehirlerde yalnız insan, doğru aklın ve bilimin rehberliğinde bir yaşam tarzı sürdürür.

İbn Bacce düşüncesinde insanı özerk bir varlık haline getiren, insani benin yönetici ilkesi Stoacı düşüncede söz konusu olduğu gibi akıldır. Ne bedensel yetkinlikler, ne yapma aletlerden elde edilen yetkinlikler, ne ahlak erdemleri ve ne de pratik sanatlar ve yetiler, yetkin bir insanı, kendine yeter, kendi efendisi bir insani varlık haline getirir. İnsanın kendini yönetmesi, tamamen kendi özsel yetkinliğiyle; aklıyla yakından ilişkilidir (*RV*: 140). İnsani nihai amacı oluşturan şey, akılda yatmaktadır. İbn Bacce akılı, "bıçakta keskinliğin" yeriyle karşılaştırır: eğer bıçağın tüm işlevi keskinliğindeyse, bunun gibi insanın asıl işlevi onun nihai amacını oluşturan şeydedir, yani akıldadır (*RV*: 135). İnsani eylemlerin kaynağında derin bir "ben" mevcuttur. İnsan kendisi aracılığıyla ben (*ene*) denilen Arapçanın ilk harfi olan elif ile ifade edilmiş ilk hareket ettiriciden oluşmaktadır. İnsani benin yöneticisi akıldır (*RV*: 125). Başkasına hizmetçi olmayan; fakat tam tersine kendisinin efendisi olan yetkin insan, insani benin yönetici ilkesine; yani akla tabiidir. Stoacılar açısından, örneğin Epiktetos'a göre *logos hegemnikos*, yani yönetici akıl, aynı zamanda düşüncenin ve isteğin çıkış yeri içsel bendir. Bu yönetici akılı geliştirmek, özsel varlığına yönelen bilge insanın işidir (Lomba, trs.: 1206). Yalnız insan; tam da kendi özsel/akıl yetkinliğini sağlamak için çabalayan, yönetici akla göre hareket eden bir bilgeye karşılık gelmektedir (Zainaty, 1979: 64).

Sonuç olarak Stoacı bilge gibi, İbn Bacce'nin yalnız insanı, kendi kendine yeterli (*autarkhes*); kendisi dışında başka hiçbir ilkeye bağlı olmayan otonom bir insandır. Yalnız insanın bireysel varlığının derinliklerinde, en yetkin bir düzeye ulaşması yolunda, topluma yabancı olması ve toplumdan uzaklaşması fikri önem kazanmaktadır. Dışsallıktan uzak bir şekilde özsel varlığına yönelim ve bu yönelimde *logos hegemnikosa* bağlılık, İbn Bacce'nin topluma yabancı ve toplumdan soyutlanmış yalnız insanına uygulanabilir.

## KAYNAKÇA

- Abbes. Makrem. (2005). "Gouvernement de soi et gouvernement des autres chez Avempace". *Studia Islamica No. 100/101*. Maisonneuve&Larose. Paris.
- Altmann. Alexander. (1969). "Ibn Bajja On Man's Ultimate Felicity". *Studies In Religious Philosophy And Mysticism*. London.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*. çev: Saffet Babür. BilgeSu Yyn. Ankara.
- Arslan. Ahmet. (2012). *İlkçağ Felsefe Tarihi -Hellenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular Stoacılar Septikler*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay. İstanbul.
- Bland. Kalman P. (1982). *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd with Commentary of Moses Narboni*. The Jewish Theological Seminary of America. New York.
- DeBrander. F. (2007). *Spinoza and the Stoics*. Continuum International Publishing Group. London.

- De Libera. Alain. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*. çev: Ayşe Meral. Litera Yyn. İstanbul.
- Dunlop. D. M. (1955). "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja". *Islamic Quarterly*. II.
- Endelüsi. Said. (1912). *Kitab Tabakat al-Umam*. al-Matba'al-Katolikiya. Beyrut.
- Farabi. (1980). *es-Siyase el-Medeniyye*. çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.
- Farabi. (1971). *Fusul Muntaza'ah*. ed. Fauzi M. Najjar. Darul-Maşrik. Beyrut.
- Farabi. (1999). *Mutluluğun Kazanılması*. çev: Ahmet Arslan. Vadi Yay. Ankara.
- Genequand. Charles. (2010). *Introduction*. içinde *La conduite de l'isole et deux autres epitres*, Vrin. Paris.
- Hadot. Pierre. (2012). *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*. çev: Kübra Gürkan. Pinhan Yyn. İstanbul.
- Irwin. T. H. (2005). "Stoic Naturalism and Its Critics", *The Cambridge Companion to The Stoics*. ed. Brad Inwood. Cambridge University Press. Cambridge.
- İbn Bacce. (1991). *Tedbirü'l-mütevahhid*. içinde *Resâil İbn Bacce el-İlahiye*. ed. Macit Fahri. Dar en-nehar. Beyrut.
- İbn Bacce. (1991). *Risaletü'l-veda*. içinde *Resâil İbn Bacce el-İlahiye*. ed. M. Fahri. Dar en-nehar. Beyrut.
- İbn Bacce. (1991). *İttisal el-akl bi'l-insan*. içinde *Resâil İbn Bacce el-İlahiye*. ed. Macit Fahri. Dar en-nehar. Beyrut.
- İbn Bacce. (1991). *Kitab en-Nefs*. ed. M. S. H. Masumi. Dar es-Sadir. Beyrut.
- İbn Tufeyl. (2010). *Hay bin Yakzan*. çev: M. Şerafeddin Yaltkaya/Babanzâde Resid. YKY. İstanbul.
- Leaman. Oliver. (1982). "Ibn Bajja on society and philosophy". *Der Islam* 57.
- Lomba. J. (trs.) "Un Aspecto De La Moral Estoica En El Pensamiento Andalusi". içinde *Homenaje Al Profesor Jose Maria Forneas Besteiro. Vol. II*. Granada.
- Lomba. J. (1993). "Lectura de la etica griega por el pensamiento de Ibn Bacca". *Al-Qantara Revista De Estudios Arabes. Vol. XIV*. Madrid.
- Lomba. J. (1997). *Introducción*. içinde *El Régimen Del Solitario*. Editorial Trotta. Madrid. 1997.
- Nussbaum. M. (1994). *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton University Press. Princeton.
- Palacios. M. A. (1978). *The Mystical Philosophy of IbnMasarra and His Followers*. trans. by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder. Leiden E. J. Brill. The Netherlands.
- Rosenthal. E. I. J. (1962). "Ibn Bajja: individualist deviation". içinde *Political thought in medieval Islam*. Cambridge.
- Schofield. Malcolm. (1999). *The Stoic Idea of the City*. The University Of Chicago Press. Chicago.
- Seneca. (1995). *Moral and Political Essays*. ed. and trans. by John M. Cooper. Cambridge University Press. Cambridge.
- Sharples. R. W. (2003). *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy*. Routledge. London and New York.
- Stephens. W. O. (1996). "Epictetus On How The Stoic Sage loves" in *Oxford Studies In Ancient Philosophy. Vol. XIV*. ed. C. C. W. Taylor. Oxford University Press. Oxford.
- Zainaty. G. (1979). *La Morale d'Avempace*. Paris.



# NIETZSCHE VE HEIDEGGER'DE VAROLUŞUN TRAJEDİSİ

*Tragedy of Existence in Nietzsche and Heidegger*

**H. Gizem KILINÇ**

*Çankırı Karatekin Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü  
gizemkilinc@karatekin.edu.tr*

## Özet

*Bu çalışma Nietzsche ve Heidegger'in trajedi yorumlarını varoluşun trajikliği bağlamında karşılaştırmayı amaçlar. Her ikisi de geleneksel felsefe eleştirisinden yola çıkarak, varoluşun trajik bir şey olduğunu trajedi yorumlarında açıklarlar. Nietzsche, trajedinin doğuşu ve ölümü üzerinden geliştirdiği teorisini Apollon ve Dionysoscu yaratma temelinde tartışırken, bu mitsel figürlere varoluşun trajikliğini betimleyecek metafizik anlamlar yükler. Bu anlamlar, Nietzsche'nin, bengi dönüş ve üstinsan temel kavramlarını trajik figürler aracılığıyla yorumlamayı olanaklı kılar. Heidegger, Nietzsche'nin trajedi yorumunun psikoloji temelli olduğu gerekçesiyle geleneksel metafiziğe eklemlediği eleştirisinde bulunur. Ona göre trajedi, psikolojik bir temelde teorileştirilerek değil, varoluşun trajikliğini açmılayacak kökensel bir ortaklıkta anlaşılmalıdır. Heidegger'e göre Varlık ve Dasein arasındaki trajik ilişkilenebilir görünen kökensel ortaklık, kendisini trajedide gösterir. Dolayısıyla Heidegger için trajedi Varlığın sesini duymanın olanağıdır. Nietzsche ile kıyaslandığında Heidegger, trajedi ile varoluşun trajikliğinin iç içe geçtiği yorumuyla trajedinin paradoxal doğasına daha yakındır.*

**Anahtar Sözcükler:** *Décadence, Üstinsan, Bengi Dönüş, Varlık, Dasein, Deinon*

## Abstract

*This study aims to compare Nietzsche's and Heidegger's interpretations of tragedy in the context of tragedy of existence. Both of them, separating from the critic of traditional philosophy with their interpretation of tragedy, explore that existence is a tragic thing. Nietzsche, discussing his theory originating from deaths and birth of tragedy on the Apollonic and Dionysian, gives a metaphysical meaning to mythic figures for describing tragedy of being. These meanings makes it possible to interpret "eternal recurrence" and "superman" (übermensch) basic concepts with tragedical figures. Heidegger criticizes Nietzsche's tragedy interpretations regarding its psychological base as being an articulating to traditional metaphysics. For him, tragedy shouldn't be understood with theorising psychological essence but a original mutuality which can explain the tragedy of being. According to Heidegger the original mutuality appearing at the tragic relation between Being and Dasein shows itself in tragedy. Hence, for Heidegger, tragedy is an opportunity to hear the sound of Being. In compare with Nietzsche, Heidegger is closed to the paradoxal nature of tragedy with his interpretation of engagement of being and tragedy of being.*

**Keywords:** *Décadence, Superman, Eternal recurrence, Being, Dasein, Deinon*

## GİRİŞ

Bu çalışma, 20.yy'da felsefeyi derinden etkilemiş Nietzsche ve Heidegger'in trajedi ve varoluşun trajikliği arasında kurdukları ilişkiyi dile getirmeyi amaçlar. Her iki düşünür açısından trajedi, bir sanat dalı olmasından öte, geleneksel felsefeden kopuş olanağı olarak, varoluşun trajikliğini açıklar. Trajedi, gerek geleneksel felsefenin eleştirisi, gerekse bu düşünce biçiminden kökensel olarak farklı olan yeni düşünce biçimini geliştirmek açısından Antik Yunan'ın unutulmuş Varlık deneyimine kapı aralar. Batı metafiziğinin aşkın bir hakikat ya da özne gibi dayanaklar etrafında ördüğü kurgusal dünyaya karşı, felsefeyi yaşamın kutlu birliğine götürme kaygısı iki düşünürün ortak noktasıdır. İlk olarak Nietzsche, Batı metafiziğinin krizini doğru teşhis etmesinin yanı sıra, ona en sert ve kökten eleştiriye trajedi bağlamında geliştirir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu* adlı ilk kitabında, araştırmasının ufkunu, geleneksel felsefenin metafizik anlayışından beslenen Batı kültürüne genişleterek, *décadence* (*düşüş, yozlaşma, hastalık*) olarak adlandırdığı bu sürecin ilk emaresinin Sokrates olduğunu belirtir. Geleneksel felsefenin bir krize dönüşen düalizm sorununa, Sokrates'i hedef göstererek başka bir boyut kazandıran

Nietzsche, Sokrates öncesini ise 'trajik çağ' olarak ayırt eder. Nietzsche, Sokrates'i ilk *décadent* olarak trajik çağ filozoflarından ayırırken, Heidegger de aynı şekilde Yunanlıların Varlıkla ilişkilerinde bir farklılaşma, bir dönüşüm olduğundan söz açar. Böylelikle, Nietzsche'ye paralel olarak Heidegger; Varlık, varoluş, görünüş ve düşünme gibi felsefenin odağındaki kavramların anlaşılması ve yorumlanmasında bir tavır farkının açığa çıktığını gündeme getirir. Heidegger tarafından bu tavır, naif bir yorum farkı değil, varlığın unutulmuş anlamında kökensel olarak belirlenir. Dolayısıyla gerek Nietzsche gerekse Heidegger bu tavır farkını aşarak, onun ötesine geçmeyi ister ve insanın Varlıkla ilişkisinde aynı tarihsel döneme işaret ederek, sözü edilen kökensel değişime rağmen trajediyi bir olanak olarak görür.

Trajedi, her iki filozof açısından, trajik deneyimin gizini içinde taşıması bakımından geleneksel felsefenin ötesine geçme olanağıdır. Fakat Antik Yunan bilgeliğine açılan kapı olması dışında, Nietzsche ve Heidegger'in trajedi yorumlarını bu ortaklığa dayanarak birbirine indirgemek mümkün değildir. Heidegger, trajediyi kendi düşüncesiyle uyumlu bir forma soktuğu yorumuyla, Aristoteles'ten Nietzsche'ye uzanan geleneksel düşüncenin trajedi konusundaki, trajediye ilişkin açıklamaları arasına aşlamayacak bir mesafe koyar. Heidegger bu cüretkâr girişimi ile trajik olana giden patikayı keşfetmek anlamında, bize geleneksel düşünce kalıplarının ve alışkanlıklarının dışına çıkmak gibi zor bir anlama misyonu yükler. Bunun için öncelikle Nietzsche ve Heidegger'in trajedi üzerinden geliştirdikleri yorum farkını açığa çıkarmak gerekir. Böylelikle, Nietzsche ve Heidegger'in benzer kaygılarla yöneldikleri Yunan trajedisine getirdikleri yorum farkı aracılığıyla varoluşun trajikliğine nasıl kapı araladıklarını göstermek mümkün olacaktır. Konu her iki filozofun metafizik eleştirisinden yola çıkarak, sınırlı biçimde Prometheus, Orestes, Antigone ve Oidipus gibi trajik kahramanlar aracılığıyla karşılaştırılacaktır. Bunun için öncelikle estetik temelinde açıklanan trajediye, Nietzsche'ye değinilecektir. Nietzsche'nin trajedi yorumu *üstinsan, bengi dönüş* kavramlarına bağlı olarak tartışılacaktır. Sonrasında ise Heidegger'in perspektifinden görünen Nietzsche'ye ve onun trajedi yorumunun hangi bağlamda Batı metafiziğine eklenildiğine değinilecektir. Heidegger'de trajedi, *Metafiziğe Giriş* metninde yorumladığı Antigone ve Oidipus figürleri aracılığıyla Varlık'la Dasein'in yitimsizlik temelindeki karşılaşmasına bağlı olarak anlaşılacaktır. Böylece Nietzsche'nin trajedinin doğuşu ve ölümü üzerinden geliştirdiği teorinin, Heidegger'in yorumunda Varlık ve Dasein'in trajik/kökensel ortaklığı bağlamında derinleşmesine tanıklık edilecektir.

## 1.NIETZSCHE'NİN TRAJEDİ YORUMU

### 1.1.Tanrının Ölümünden Trajedinin Doğuşuna

Nietzsche'nin trajedi yorumu Aristoteles, Winckelmann, Lessing ve Schopenhauer'un Yunan sanatının kökeni konusunda yürüttükleri tarihsel tartışmanın devamı niteliğindedir. Heidegger'e göre Aristoteles'in *katharsis (arınma)* kavramından başlayarak trajedi, psikolojik ve işlevsel bir temele indirgenerek açıklanmaya çalışılır. J.J.Winckelmann, Yunan sanatını mutlu Yunan eylemi olarak iyimserlik temelinde açıklar. G.E. Lessing, Winckelmann'ın bu teorisine görsel-görsel olmayan sanatlar arasındaki ayrımı göz ardı ettiği gerekçesiyle karşı çıkar. Lessing, Winckelmann'a acı, umutsuzluk ve çılgınlık temalarıyla örülen trajedinin, iyimserlikle açıklanamayacağını dolayısıyla ayrı bir deneyimi açıldığını savunur (Sweet, 1999:347/ 349). Schopenhauer'a göre ise Yunan sanatı, yaşamın kendinden menkul bir değeri olmadığını güdüleyen kötümserlikle bağdaşır. Nietzsche, kendisini önceleyen ve trajedinin özünü kapsayan bu tartışmalara yine psikolojik bir motivasyon önererek dahil

olur. Nietzsche'nin trajedinin özündeki motivasyon sorununa verdiği yanıt, sözü edilen iyimserliğe ve 'pasif nihilizm' olarak ayırt ettiği Schopenhauer'cu kötümserliğe karşı olan Dionysos'cu kötümserliktir<sup>1</sup>.

Batı metafiziğinin iflası olarak bilinen Nihilizm çağı ve onun kendisini en iyi Schopenhauer'cu kötümserlikte gösterdiği söylemi, Nietzsche'nin Antik Yunan'a dönüşüyle yakından ilişkilidir. *Tanrının ölümü* Sokrates'le başlayan ve Platon'la sistematize edilen, iyimserliğin dayanağı olan aşkın değerler öğretisinin çöküşünü ifade etmektedir. Bu çöküşün (*décadence*) ve eylemsizliği telkin eden kötümserliğin aşılması, problemin kaynağına yönelmeyi gerektirir. Dolayısıyla Nietzsche, kendisine uzanan iyimserlik ve kötümserlik tartışmalarını *Trajedinin ölümü* ile Yunan kültürünün *décadence*'i üzerinden yeniden değerlendirir. O, trajedinin doğumundan ölümüne evrilen süreç bağlamında Dionysoscu kötümserliğin ve iyimserliğin temelini gösterir. Böylece, kötümserliğin ikibin yıl öncesinde kendisini trajedinin doğuşu ile göstermiş türüne dayanarak, kendi çağının ne iyimserliğe ne de Schopenhauer'cu kötümserliğe mahkûm olmadığını dile getirir. Bu aynı zamanda umutsuzluğa mahkûm olmamak anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla Nietzsche'de Nihilizm, trajik bir biçimde krizi ifade ettiği kadar krizden çıkış olanağıdır. Bu, *Tanrının ölümünün* ardından, içten içe çürüyen (*décadence*) kültürdeki 'yaratıcı' boşluğun yani Zerdüşt'ün '*üstinsan (übermensch)*' müjdesinin olanağıdır. *Üstinsan*; bir amaç olarak *son insanın* aşılmasını gerektirir. Nietzsche açısından *son insan decadence'a* uğramış kültürden arta kalan tek şeydir ve üstinsan onun aşılabileceğini müjdelemektedir. Bu anlamda Tanrının ölümü, insanın ölümü anlamını taşır. Dolayısıyla trajik düşüncenin kökenine ışık tutmak, varoluşun trajikliğini açıklamak ve üstinsan'ın taşıdığı umudu yaymak anlamına gelir.

Nietzsche, *üstinsanı*, Tanrıdan ve dolayısıyla "evrensel" değerlerinden yoksun kalan dünyaya anlamını hiç olmadığı haliyle verecek bir tür kurtarıcı olarak tanımlar. *Üstinsan*ın değer koyuculuğu, yaratıcılığı kendi doluluğundan bir taşmadır. Zerdüşt'ün doluluğuyla, hiçbir karşılık beklemeden *üstinsana* göre alt tür ya da araç olarak değerlendirilen insanlarla bilgeliğini paylaşması gibi, *üstinsan* da *çocuk* olarak kendi varoluşundaki dolulukla/güçle kendi değerini yaratır. Yaratıcılık onun özünü belirleyen eylemidir. Nietzsche, *üstinsanın* ağırlık merkezini yaşamı olumlamaya bağlı eylemlilikle belirlediği için, her hangi bir değer kitleler (*zayıf tip/sürü insanı*) tarafından dondurularak, aşkın bir değere dönüştürülmesine meydan bırakmaz. *Üstinsan* ya da *çocuk*, Nietzsche'nin *kutsal evet* eyleminin kendini yapma ve yıkma bağlamında sürekli değişen bireyidir. Başka türlü ifade etmek gerekirse *üstinsan*, her değerini, bu eylem sonsuzca tekrarlanırsa bile yeniden isteyecek bir edimle yaratır. Nietzsche'nin *bengi dönüş* olarak kavramsallaştırdığı *üstinsan*'ın kendisini ve yaşamı olumlayan eylemliliği, trajedide aranacak kilit kavramlardır. Bu kilit kavramların trajediyle ilgisini kendi düşünsel yolculuğunu değerlendiren Nietzsche'nin şu sözlerinde açıkça görmek mümkündür:

Böylelikle, yeniden, başladığım noktaya geliyorum.-'Tragedyanın Doğuşu' benim tüm değerleri yeniden değerlendirişimdi: böylelikle yeniden uzanıyorum, benim istememin, yapabilmemin yeşerdiği toprağa-ben, filozof Dionysos'un son havarisi,- ben, bengi dönüşün öğretmeni... (Nietzsche, 2005a :112)

Pasajda, Nietzsche'nin "değerleri yeniden değerlendirme amacıyla" şekillenen felsefesinin, *üstinsan*, *bengi dönüş* ve *amor fati* gibi temel kavramlarının, trajedi yorumunda öne çıkan kavramlarla birlikte ele alınması gerektiği vurgulanmaktadır. Trajedi ile varoluşun trajikliği arasındaki ilişkiselliğin açıklanması için söz konusu kavramlar arasındaki bağlantıların kurulması gerekir. Bu bağlantılar göz ardı edilirse, Nietzsche'nin trajedi yorumunu biçimlendirdiği Apollon ve Dionysos gibi kavramlar, mitsel

<sup>1</sup>Nietzsche, 'Tanrının ölümü'nün ardından tam bir krize dönüşen Nihilizmin en uç örneğini Schopenhauer'la ilişkilendirirken, değersizleşmenin eylemsizlikle birlikteliğini ölçüt alır. Schopenhauer'a göre hiçbir şeyin kendinden menkul değerinin olmaması(kötümserlik) karşısında insanın çektiği acıyı arttırmamanın tek yolu, 'istememe' ve 'eylememe' dir (Janaway, 2007: 111).Nietzsche'ye göre bu Hıristiyan yorumun mirasçılığıdır ve *zayıf/ décadent* tipin eylemi olarak yaşamı(bedeni, içgüdüyü) olumsuzlamak anlamına taşır (Nietzsche,2005a: 77-78).

figür olmanın ötesinde değerlendirilemez. Oysa Nietzsche bu kavramlara, yaşamla insan arasındaki kaotik ilişkiyi açmıyacak metafizik anlamlar yükler. Bu anlamlar, Nietzsche'nin ilerleyen dönemlerinde *üstinsan*, *bengi dönüş* ve *amor fati* kavramları ile derinleştirilerek sürdürülür. Dolayısıyla bu ilişkinin kurulması aynı zamanda Nietzsche'nin trajedi yorumundaki potansiyelin açığa çıkışını anlamak açısından da bir gerekliliktir.

## 1.2.Trajedinin İki Kaynağı: Apollon ve Dionysos

Nietzsche, trajedinin doğuşunun, ancak doğanın ya da *İlk Bir'in (Ur-eine)* esrime ve düş olarak görünen iki yaratma türünün, Dionysos ve Apollon'un birlikteliği temelinde anlaşılabilirliğini savunur. Nietzsche'ye göre insan, Apolloncu yaratıyla kültürü açığa çıkararak, ölümlülüğünün bilincinden ve varoluşun teröründen kendisini korur. Apolloncu yaratının ürünü olan kültür, gerçekliğin biçimsiz, kaotik, değişken yapısını düzene dönüştürerek, insana ölümü kendisinden öteleyebileceği güvenli bir ortam yaratır. Nietzsche'nin gerçekliğin *maja tülüyle* örtülmesiyle ifade ettiği Apolloncu yaratı, yalnızca kültürle sınırlandırılan bir dış düzene karşılık gelmez. Apolloncu yaratı, aynı zamanda zihnin dünyaya sınır çekmesini, çokluğun durmadan değişen açılımlarının yarattığı belirsizliğin, görünüş yoluyla ayrı biçimler olarak kavranabilirlik kazanmasını da ifade eder (Young,1992: 32). Akıl, düzen, düş gibi yetilerin karşılığı olarak Apollon, şeylerin belirli bir şey olarak görünmesini ifade eder. Nietzsche'nin *bireyselleşme ilkesiyle* dile getirdiği bu metafizik anlam, Apollon'u sınır, düş, biçim, görünüş kavramlarının simgesine dönüştürür.

Nietzsche, Dionysos'un metafizik anlamını *İlk Bir*, doğa ya da yaşam dediği kaotik, biçimsiz kaynak olarak kullanır. İçgüdü, beden, müzikle birlikte anılan Dionysosca yaratı ise insanı, Apollonca yaratının çektiği sınırı aşarak sınırın ötesindeki kaynayan birliğe götürür. Dionysos, gerçekliği *maja tülüne* sarıp sarmalayan ve böylelikle her şeyi ayrımlarıyla gösteren Apolloncu gücün etkinliğini, *maja tülünü* coşkuyla parçalayarak devre dışı bırakır. Dionysosca yaratı, her şeyin kökenindeki birliğe, hiçliğe götüren esrimedir. Bu birlikte insanın bireyselliği, tüm diğer şeylerle aynı yazgıyı ifade eden varoluşun içinde erir. Yaşam, yitirdiği yabancılaşmış çocuğuna, insana deneyimle yeniden kavuşur. Nietzsche'nin *İlk Birle* ifade ettiği metafizik anlam, Dionysos'u akli devre dışı bırakan içgüdüye, gerçeğin ve eylemin simgesine dönüştürür.

Nietzsche trajedinin iki kaynağı olan Apolloncu ve Dionysoscu yaratıyı, Yunanlıların kendi yitimliliklerine ya da varoluşlarına karşı gösterdikleri açıklıkları bağlamında değerlendirir. Buna ek olarak Yunanlıların acıyla ilişkisi, trajedinin doğumundan ölümüne kadar olan sürece paralel bir biçimde farklılaşır. Bu farklılaşma Nietzsche'nin Aristoteles'e eleştirisi bağlamında ortaya koyulmalıdır. Bunun için *Tragedyanın Doğuşu*'nda yer alan şu pasajdan yola çıkılabilir:

Kral Midas, bilge Silenos'u, Dionysos'un eşlikçisini, uzunca süre ormanda kovalamış, ama yakalayamamış. Nihayet, bir gün eline düştüğünde, sormuş Silenos'a kral, insanlar için en iyi ve en mükemmel şeyin ne olduğunu. Kaskatı ve kıpırtısız durarak susmuş daimon, kral tarafından zorlanıncaya kadar; sonunda, kulakları çınlatan bir kahkahayla birlikte şu sözler dökülmüş ağzından: 'Zavallı bir günlük ömürlü tür, rastlantının ve kederin çocukları, duymanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır: doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir-en kısa zamanda ölmek (Nietzsche, 2005b: 36) <sup>2</sup>.

Homeros'un Olympos'u yaratması ve diğer uluslardan farklı olarak, Yunanlıların bu ışıltılı dünyaya bu denli bağlı oluşları, ölümlülüğe ilişkin farkındalıklarını yansıtır. Yunanlıların ölümlü bir varlık olmanın

<sup>2</sup> Alıntıda *daymon* olarak çevrilen sözcük yerine, sözcüğün Yunanca aslı olan *daimon* tercih edilerek değişiklik yapılmıştır.

dehşetinden korunmak, kendi yaşamlarını haklandırabilmek için, yaşamın bütün öğelerini içinde yeniden anlamlandırdıkları ve merkezine yazgıyı (*moira*) yerleştirdikleri Olympos düşüne sarılmaları gerekiyordu. Bu, tanrılarının yazgı karşısındaki çaresizliklerine bakarak kendi çaresizliklerini haklı çıkarabilmenin yoludur. Dolayısıyla Olympos, Yunanlıların yaşama sıkı sıkıya bağlanmalarına olanak sağlayan kendilerine tuttıkları ululayıcı aynadır. Silenos'un sözleri insan olmanın özündeki trajikliğin acımasız bir dışavurumudur ama Olympos'u açığa çıkararak yaratma bu acımasız yazgısallıktan 'kurtulmanın', yaşama tutunmanın yeni biçimini beraberinde getirir. Homeros'la birlikte Yunanlı için 'en kötü şey ölmek, ikinci en kötü şeyse 'hemen ölmek' biçiminde tersine çevrilir. Homeros'un Apolloncu düş sanatıyla can verdiği mitosunun Dionysoscu müzikle birleşmesi ise Yunanlıların acı çekme yeteneğindeki eşsiz gücü ifade eder. Başka bir deyişle trajedinin doğuşu, ölümlülüğüyle yüz yüze gelen sağlıklı kültürün *güçlü tipi* olarak Yunanlıların, sanat yoluyla yaşama katılmasıdır. Trajedi, mitosun üstünde hatta mitosun akıbetini de belirleyen yaşamı olumlama sanatıdır. Varoluşun her an ölebilecek olmanın dehşetinden, kültürün korunaklı sahnelerinde bir karşılaşma olanağıdır, bu. Kendi yazgisından kaçış ve yazgısallıkla yüzleşme ikilemi... Bu ikilem, trajedide kendisini düş - esirlik, mitos-müzik, biçim-içerik, oyuncu-koro karşıtlıklarında sürdürür. Yunanlıların acıyla ilişkisi ise, yaşamın trajedide işe koştığı bu iki yaratma türünün birlikteliğinin bozulmasına paralel olarak, giderek Apolloncu olanın Dionysoscu olan üzerindeki tahakkümü ile değişir. Nietzsche'nin trajedinin yazgisını anlamamızı sağlayan stratejisi, bu değişimi Aristoteles gibi biçim ve içeriğe bağlı olarak serimlemekten geçmektedir.

Aristoteles'e göre, trajedi Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'e kadar her bir gelişme basamağının yetkinleştirilmesiyle, özüne en uygun biçimi alır. Biçim ve içeriğe ilişkin söz konusu bir dizi değişim, trajedinin ayinsel ve ilkel kökeninden kurtularak bir sanat dalına dönüşmesini sağlar. Buna göre Aiskhylos, oyuncu sayısını ikiye çıkarır ve koronun ağırlığını diyaloga bırakır. Sophokles ise, oyuncu sayısını üçe çıkararak, dekor geliştirerek ve öykünün uzunluğunu arttırarak Aiskhylos'tan farklılaşır. Başlangıçta kullanılan mısra ölçüsü ise gündelik konuşmanın ölçüsüne kayar (Aristoteles, 1998: 19). Nietzsche, Aristoteles'e karşı çıkarak, trajedinin ayinsel kökeninden ve onun trajedideki varlığı olan müzikten yavaş yavaş kopmasını, özsel birliğin bozulması olarak değerlendirir. Çünkü Aristoteles'in kaba bulduğu müzik ve onun trajedideki temsili koro, seyirci, trajik kahraman ve mitos arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak olanaktır. Bu basit, biçimsel bir olanak olmaktan ziyade izleyicinin korunaklı alanını tehdit eder ve gündelikliğine karşı yükselir. Dionysoscu unsur trajedinin tüm bileşenlerini *İlk Bir*'de erime deneyimi gibi birleştirir. Seyirci kendisi olmaktan çıkarak, kendisini değişmiş gözlerle görür. Trajedinin Dionysoscu unsuru, seyircinin gündelikliğinden yani kendini ayımsadığı korunaklı, kültür insanı oluşundan çıkışını sağlar. Nietzsche bu ilişkileri şu şekilde ifade eder: "[T]Yunan kültür insanının kendini satirler korusu açısından ortadan kaldırılmış hissettiğini düşünüyorum: işte Dionysoscu tragedyanın bir sonraki etkisi de budur, devlet ve toplum, genel olarak insan ve insan arasındaki uçurumlar, doğanın yüreğine götüren aşırı güçlü birlik duygusu içinde gözden yitmektedir (Nietzsche, 2005b: 57). Görüldüğü gibi koro, Aristoteles'in konumlandığı anlamda biçimsel, ilkel bir öge değildir. Nietzsche'ye göre koro, yaşamın güçlü birliğin trajedideki çağrısıdır.

Nietzsche, trajediyi Dionysoscu bilgeliğin Apolloncu somutlaştırması bağlamında ele alırken, Dionysoscu unsurlarının geri çekilerek, Apolloncu unsurlarının öne çıkarılmasını trajedinin ölümü olarak niteler. Trajedinin bir sanat dalına dönüşmesi olarak okunabilecek bu süreçte iki şey belirleyicidir: mitos ve oyuncu. Buna göre trajedinin dilinin müzikli şirden, diyaloga dönüşmesi ağırlığı mitosa aktarır. Oyuncunun varlığı ise oyunculuğun trajediye katılmasına ve giderek ön plana geçmesine neden olur. Dolayısıyla trajedi artık gündelikliği ortadan kaldıran tekinsiz etkinlik değil, mitosun kurgusal hesaplarının performansıdır. Duyguların *maskelerle* ifade edilmesi, bol kıvrımlı elbiseler, yüksek tabanlı ayakkabılar (*kothornos*) trajedinin performans artırıcı yeniliklerdir. Koro ve oyuncular seyircinin mitosunu ne kadar gerçek algılayacağına ölçüsüdür. Dolayısıyla bu süreçte net olan, trajedinin

artık bireyin yıkımının olanağı olmadığıdır. Özündeki birliğini kaybetmiş trajedi ise kurgusal bireysellik üretiminin aracıdır. Bireyselliğin bu yeni türü, Euripides'in Sokrates'le aynı eğilimleri yansıtan oyunlarında ahlaki bir boyutta üretilir. Bu nedenle Nietzsche, bir şair olarak gördüğü Aiskhylos'u sahiplenirken, bir düşünür olarak gördüğü Euripides'i kabullenmez. Nietzsche'nin teorik insanın doğuşunu *décadence* olarak değerlendirdiği düşünülürse, Euripides'in konumunun olumsuzlanmasına şaşırılmamalıdır. Bu farkları belirli oyunlar ve trajik figürlere bağlı değerlendirmek mümkündür.

Nietzsche'nin yorumunu anlamak için, Aiskhylos'un "*Zincire Vurulmuş Prometheus*"unu, Apollonca-Dionysosca unsurlarının birlikteliği açısından dikkate almak gerekir. Nietzsche için Aiskhylos, trajedinin özüne daha yakın halini yansıtır. Prometheus ise Oidipus ve Orestes ile karşılaştırıldığında titanlar, tanrılar ve insanlar arasındaki ilişkideki dönüşümü, *etkin suç* bağlamında temsil etmesi bakımından Nietzsche'nin öne çıkardığı trajik kahramandır. Buna göre Prometheus, titanlar ve tanrılar arasındaki iktidar savaşında insanın konumunu belirleyecek bir rol oynar. Olympos'un akıl, düzen ve ölçülülüğüne karşı kaba gücü simgeleyen titanlar arasındaki savaşta, zeki titan Prometheus Zeus için iktidar tehdidir. Zeus'un akıl, düzen ve ölçülülüğü temsil ettiği iddiasına tezat biçimde kaba güce dayanarak kurduğu egemenlik, akli ve yaratıcılığıyla öne çıkan Prometheus'un insanla kurduğu özel ilişkiyle sarsılır. İnsan, Prometheus ile Zeus arasındaki çatışmanın merkezinde kalır. Zeus'un ateşi insandan geri alması, Prometheus'un ateşi insanlara geri vermesi ya da Zeus'un Prometheus' tan öğ almak için, insanın varlık konumundan varoluşa düşüşü ile sonlanan Pandora'yı yaratmasında olduğu gibi... Nietzsche açısından bütün bu anlatıda özellikle trajedinin sanatçı titanı Prometheus'un ateşi çalıp insanlara geri vererek, Olympos düzenine karşı işlediği suçun niteliğinde özel bir anlam vardır. Prometheus'un eylemi Dionysoscudur. Çünkü Prometheus aynı zamanda kâhindir ve eylemini sonuçlarını bilerek seçmiştir. Prometheus, Dionysos'un parçalara ayrılarak ölüp tekrar dirilmesi yazgısı gibi her gün zincirlendiği kayada, ciğerini parçalayacak kartalı sonsuza dek bekleyemeye yazgılıdır. Sonrasında Zeus'un tahtından indirileceği kehaneti üzerine uzlaşmak için gönderdiği elçi **Hephaistos'u geri çevirmesi ile Prometheus, seçiminde ısrar etmektedir** (Aiskhylos, 2000: 83-85). Prometheus'un yazgısının ağırlığına rağmen uzlaşmaz ve onurlu duruşu, suçun etkinliğinin göstergesidir. Prometheus bir suç işlemiştir ve suçunu cezasıyla birlikte sahiplenmektedir. Suç bilerek işlenmiştir ve cezasına rağmen sonsuza dek seçilmektedir. Yani güçlü tipin ayırt edici niteliği ve *üstinsan*'ın ilk örneği olarak Prometheus, *amor fati* (yazgı sevgisi) demektir.

Aiskhylos'un Orestes ve Sophokles'in Oidipus figürlerini Nietzsche'nin öne çıkardığı *etkin suç* temasına bağlı değerlendirmek mümkündür. Fakat bu trajik figürler, Nietzsche için Schopenhauer'cu kötümserlik türünü temsil eder. "*Orestia Üçlemesi*" babasını öldüren annesinden öcünü onu öldürerek alan Orestes'in trajedisidir. Orestes annesini öldürmüştür fakat Prometheus'tan farklı olarak yaptığından pişmanlık duymaktadır. Orestes'in vicdan azabı delilik boyutundadır. Vicdan azabından yani Erinys'lerden ancak Apollon'un anakatlinin suç olmadığı yargısıyla kurtulur. Başka deyişle suç artık suç değildir. Sophokles ise Oidipus'la, insani bilginin tanrısal bilgiyle arasındaki sınırı koymak istercesine "Kral Oidipus"u bilgisizlik bağlamında örer. Yaygın olarak bilindiği üzere Oidipus babasını öldürerek, annesiyle evlenme suçunu bilmeden işler. Dolayısıyla yazgısını sahiplenme durumundan yoksundur. Oidipus'un duruşu gerçeği kendisinden saklayan gözlerini cezalandırmasından çıkarılabilir. Oidipus gözlerini oyarak aslında yazgısına boyun eğmektedir. Aslında Oidipus'un kendisini suçlamaktan başkaca seçeneği yoktur. Trajik kahramanların Dionysos'un maskeleri olduğundan yola çıkarak Orestes'in suç işlememle, Oidipus'un ise suçu bilerek işlememesiyle, Nietzsche'nin felsefesinin merkezine oturduğu *üstinsan*, kendisini ve yaşamı olumlayan eyleminin temsili olmadığı sonucuna varılır. Nietzsche'nin örnek tip arayışının nedeni belki de trajedinin sıradan insanlara, seyirciye, tanrısal eylemde bulunma ve bunun sorumluluğunu yüklenme deneyimini yaşatmasında yatmaktadır. Bu yönüyle de seyircinin tanrıda, belki insanın *üstinsan*da erimesi anlamında *İlk-Bir'e* dâhil olmasıdır.

Nietzsche'ye göre Euripides ile birlikte, Apollon-Dionysos karşıtlığı yerine Dionysos-Sokrates karşıtlığıyla trajedi kökten bir değişim geçirmiştir. Bu değişimi Nietzsche'nin sözlerine bakarak görmek mümkündür: "Dionysos zaten tragedya sahnesinden kovulmuştu, hem de Euripides aracılığıyla konuşan daimonik bir güç tarafından. Euripides de bir anlamda yalnızca maskeydi. Onun ağızından konuşan tanrı, Dionysos değildi, Apollon da değildi, tamamen yeni doğmuş bir daimondur: adı Sokrates'ti: Budur yeni karşıtlık: Dionysoscu olan ve Sokratesçi olan"(Nietzsche, 2005b: 84). Trajedi, Euripides'le insanı ve yaşamı tutkuların değil aklın belirleyiciliğinde düzenlemenin aracına dönüşür. Euripides, eşitlik, özgürlük gibi eğilimleriyle, halkın eğitimi işlevini trajediye atfeder ve bunu trajik kahramanı tanrı konumundan sıradan insana indirerek gerçekleştirmeyi dener. Seyirci artık sahnededir (A.g.e: 78). Bunun doğal sonucu ise gündelik sorunların gündelik dille ifade edilmesidir. Trajedi artık seyirciyi erdemli bir yaşam sürmek konusunda eğitmektedir. En önemli fark ise trajik kahramanın gündelikleşmesine paralel biçimde, yazgının da trajik kahramanın aklına değil tutkularına göre hareket etmesinin cezası olarak dönüştürülmesidir. Bu yolla seyircinin tutkularıyla hareket ederse başına geleceklerden ibret alması beklenir. Trajedinin içine giren ana fikir, evrim geçiren biçimsel unsurlarının en son hali olarak *Deus ex machina* adı verilen mekanik tanrının kullanımıyla seyirciye iletilir. Euripides, oyunun sonunda Tanrıyı yukarıdan aşağıya indiren mekanizmasıyla oyunu Tanrıya özetletir ve seyircinin doğru mesajı aldığından emin olur.

Nietzsche'ye göre Apollon-Dionysos birliğinin Dionysos-Sokrates karşıtlığına dönüşmesi kültürdeki düşüşü, çürümeyi ifade eder. Dionysoscu unsurların trajediden giderek uzaklaşması ile kendisini gösteren bu dönüşümde, trajedi artık duysal olanın uyarıcısına indirgenmiştir. Dolayısıyla Sokrates'in ve Platon'un duysal olanın uyarıcısı olarak tehlikeli bulunduğu trajedi, Euripides'in duygudan uzak akla yakın tutarak, yarara dönüştürdüğü trajedi ve Aristoteles'in seyircinin duygularının çoşturulmasıyla ondan kurtulma işlevi üzerinden tanımladığı trajedi arasında aslında temelde bir fark yoktur. Bu yanıtların hepsi, "trajedi nasıl olmalı?" sorusuna karşılık üretilmiştir. Soru ise trajediyi, seyircide bıraktığı etki temelinde konumlandırır. Nietzsche açısından Trajedi çoktan ölmüştür! Trajedinin teorik düşüncenin konusuna dönüşmesi ise Dionysos-Sokrates karşıtlığının en açık göstergesidir.

## 2.BÖLÜM: HEIDEGGER'İN TRAJEDİ YORUMU

### 2.1 Heidegger'in Metafizik Eleştirisi

Heidegger'in trajedi yorumu, *Varlık ve Zaman*'da "Varlığın anlamı nedir?" ve *Metafiziğe Girişte (Einführung in die Metaphysik)* "Varlık neden var da yok değil?" soruları üzerinden giriştiği metafizik eleştirisi üzerinden ele alınmalıdır. Heidegger'in, *Varlık'ın (Sein)*, bilme ediminin nesnesi olarak, *bilen öznenin* tahakkümüne sokulurken, Antik Yunan'da, daha çok Sokrates ve Platon'la birlikte unutulduğu belirlenmesi, Batı metafiziğine yönelttiği eleştirinin çıkış noktasıdır. Platon ve Sokrates'le başlayan süreç, 'Varlığın' hep varlıkta kalanla, varlıkta kalmaya en dayanıklı olanla eşleştirilmesiyle, metafiziğin düşünme tarzını belirler. Bu sürecin başlangıcı, *Metafiziğe Girişte Varlık* ile *görünüş* ya da *varoluş* arasındaki belki hiyerarşik kabul edilebilecek ayırım üzerinden tartışmaya açılır. *Varlığın* kendi kendisiyle özdeş, pekin, değişmez olarak belirlenmesi *Varlığın* görünüşü ile arasına giren/sokulan "aşılabilir" bir uzaklığı ifade eder. *Varlığın* değişmezliği sayesinde metafiziğin öznesi 'Varlık'ın pekin bilgisini edinecek kadar *Varlığı* temaşa edebilmektedir. Bu nedenle Heidegger, "Varlık sorusu Platon ve Aristoteles'in araştırmalarına soluk vermiş, ama daha sonra *edimsel araştırmanın tematik sorusu* olarak suskunlaşmıştır" diyerek, kendisini *Varlık* üzerinde şekillendirdiğini varsayan Batı metafiziğinin ironik biçimde kendi temelinden yoksun olduğu sonucunu göz önüne serer (Heidegger, 1962: 20). Bu şekilde, Nietzsche gibi, Platon öncesi ve sonrası olmak üzere filozofların *Varlık*ı anlama tarzlarını birbirinden keskin biçimde ayıran Heidegger, Batı metafiziğinin *Varlık*ı konu alan her düşüncesinin varolanla sınırlı kaldığını belirtir. Varlığın açığa çıkmakla ifade edilen alethik doğası, varolanlardan

herhangi birini ya da tümünü Varlık'a eşitlemeye ya da indirgemeye izin vermez. Batı metafiziğinde tözselleştirilen herhangi bir varolan ise Varlık'ın görünümünden ya da kendisini açığa çıkarma biçimlerinden yalnızca birisidir. Dolayısıyla Varlığı herhangi bir varolana bağlı olarak açıklamak, onun kendisini açmasındaki salınımsal hareketini dondurmaktır demektir. Varlığın unutulmuşluğu söylemi tam da burada yani Varlığın sonsuz olanaklılığının, anlarından birisine bağlı olarak tüketilmesinde anlamını bulur. Bunları Heidegger'in şu sözleriyle desteklemek mümkündür: "Metafizik, varolanı, varolan olarak düşünür. Varolanın ne olduğunun sorulduğu her yerde, Varolan olarak varolan görülür. Metafizik tasarımı, bu görmeyi Varlığın ışığına borçludur. Işık, yani böyle bir düşünmenin ışık olarak tecrübesini edindiği şeyin kendi, artık bu düşünme tarafından görülmez; çünkü bu düşünme, Varolanı hep sadece varolan bakımından tasarılar...Varolanı Varolan olarak sorguladığı için varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez (Heidegger, 1991:7/8)."

Batı metafiziği, temelsiz olmasının yanı sıra, *Varlığı* varolanla sınırlandırmasıyla kendi anlamını (*meta-fizik*) da olumsuzlar. Metafizik, *Varlığı*, hep varolanın varlığının garantörü olarak varolandan önce tasarlayarak, *Varlığın* hakikatine yönelmeyi, *Varlık'ın* kendisi üzerine düşünmeyi olanaksızlaştırır. Bu da metafiziğin, fizik alanının ötesine geçemediğini gösterir. *Varlık'ın* hakikatine yönelmek, geleneksel metafiziğin sınırlarını, yöntemlerini aşan bir düşünme tarzını gerektirir. Fakat bunu, metafiziğin *Varlık'ı* sınırlı bir biçimde ele almasından kaynaklanan yetersizliği olarak görmek yanlıştır. Batı metafizik tarihi, Varlığın çıkar odaklı dönüştürülmesinin izdüşümüdür. Bu dönüşümü en açık biçimde, metafiziğin, dünyayı kendi tasarımı doğrultusunda biçimlendirme edimi olarak modern teknoloji açılımında görmek mümkündür. Modern teknolojiyle işleyen Sanayi toplumu, metafiziğin öznesi tarafından tasarlanmış, düzene sokulmuş bir kapatılmışlık alanıdır. Modern teknolojinin çarkları arasında dönmekte olan dünyada her şey hızla akan bir enformasyon ağı içinde düzenlenir. Modern teknolojinin dişlileri, ihtiyaç üzerinden tanımladığı insanlarına/tüketicilerine uygun tasarlanan nesnelere hizmet olarak sunarken, aslında o nesnelere birlikte tüketim toplumu ve onun enformatif öznelere de tasarlar. Öznelliğin doruğu olarak modern toplum, her şeyi; tanımlamak, düzenlemek için kendisinin karşısına koyan anlama biçiminin indirgemeci tavrında, şeyleri nesnelere dönüştürdü gibi, onların tasarımcı "Ben-lerini" de yığınlara dönüştürür. Her şeyin "Ben-ler"ine göre düzenlendiği modern topluma yakından bakıldığında, dünyanın enformasyon niceliğinin alıcıları olan "Ben-ler"nin niteliksizleşerek yığınlara dönüştüğü görülür. Modern toplumda öznenin enformasyona sahip olması, zamana yayılan bir emek süreci değildir. Enformasyona sahip olmak, belki de enformasyonun özneye sahip olması anlamında bilim kurgu filmlerinde görülen yükleme işlemi andırır. Bu tür filmlerde kahraman, yükleme işleminin ardından kung fu da dahil olmak üzere dünyanın bilgisine ve becerisine sahip olur. Buna benzer biçimde modern bireylerin zihniyle "dünya" arasında mesafe bir "tık"a indirilmiş, indirgenmiştir. Dünyanın bilgisi, dünya kadar bilgi anlamında elimizin altında, gözümüzün önünde tutulur. Başka bir deyişle dünya, modern insanın zihninde kullanıma hazır resme dönüşmüştür. Bu anlatılanlar, Heidegger'de şöyle ifade bulur:

Sibernetik dünya tasarımının ana planı, geri-beslemeli bilgilendirmenin sürekli aktığı devrelerden oluşan, özdenetimli çember-düzendir. İnsan ile dünya arasında değiş tokuş ilişkisi içeren de en kapsamlı çember-düzendir. Peki, bu çember içinde egemenlik sürdüren nedir? İnsanın dünya ile ilişkileri ve onunla birlikte giden tüm toplumsal varoluşu sibernetik bilimin egemenlik alanı içine kapatılmıştır (Heidegger, 1997: 22/ 23).

Modern dünyanın işleyişinde zaman ve mekân da aynı şekilde yeniden düzenlenir. Her şey muazzam bir hızla/ şimdiye endekslidir. Bu hızla, uzaklık ortadan kaldırıldığı için aslında artık hiçbir şey yakın da değildir. Modern dünyanın hızlı, gürültülü, anlamsız koşuşturmaca alanındaki bu birliktelikte insanın şeylerle, diğer insanlarla anlamlı ilişki kurması da olanaksızlaşır. Teknolojinin özündeki sözü edilen metafizik işleyiş hiçbir şeyin kendisi olarak açıklanmasına izin vermez. Bu şekilde betimlenen modern teknoloji, Heidegger açısından metafiziğin sonunu gösterir. Metafiziğin çöküşü, Nietzsche'nin



'üstinsan' düşüncesinin olanağı olduğu gibi, Heidegger için de Varlığa giden yeni düşünce yolları demektir. Heidegger, "Varlığın anlamı nedir?" sorusuyla, sorunun daha çok *Dasein*'la kökensel ortaklığı vurgusunda, *episteme* uğruna *Varlık*'tan koparılmış görünüş, varoluş, düşünce, zorunluluk ve insanı yitimsizlik kökenine kavuşturduğu patikayı açar.

## 2.2 Metafiziğin Sonunda Heidegger Felsefesinin Ufkunda Görülen *Varlık*

Heidegger, Antik Yunanın Varlık deneyimine iki yol açar. Birinci yol Herakleitos ve Parmenides'in fragmanlarının, ikinci yol ise *Kral Oidipus* ve *Antigone* trajedilerinin yorumlanmasıyla açılır. Her iki yol Batı metafiziğinin temelindeki yanlış anlamayı, *Varlık*, *Dasein* ve düşüncenin birlikli bir sunumunda aşan geleceğin felsefesinin girişine çıkar. Batı metafiziğinde birbirine zıt görüşlermiş gibi konu edilen Herakleitos ve Parmenides'in fragmanları Heidegger için Varlığın aletheik devinimini, gerilimli ve gizemli doğasını ifade eder. Varlığın bu gizemli yapısı hakikat tutkusunun güdümündeki Yunanlılar açısından kimi zaman kafa karıştırıcı da olur. *Sofist*'te Platon'a "Böylece biz şaşkına döndüğümüzden, 'varolan' deyimini kullandığımızda bununla başlıca neyi kastettiğiniz konusunda bizi yeterince aydınlatmanız gerekir. Çünkü bu konuda sizin çoktan aydınlanmış olduğunuz apaçıktır. Buna karşılık biz daha önce kuşkusuz onun varlığına inanıyorduk, ama şimdi o bizim için bilmece oldu"(Platon, 1996: 316) dedirten Varlığın sözü edilen gizemli yapısıdır. Yunanlıların hakikat tutkusundaki niteliksel artışın en önemli momentleri olarak Sokrates ve Platon, 'Varlığın' bu yapısının üstesinden gelmeye çalışırlar. Yitimsizliğe bağlı olarak Varlık ile varoluş arasında yükseltilebilir uçurum bu çabanın ürünüdür. Heidegger, Herakleitos ve Parmenides yorumuyla Varlığın gizemini açıklayan değil, anlayan trajik düşüncenin, *phüsis/tekhne/logos*'a bağlı sunumuyla bu uçurumu ortadan kaldırır. *Phüsis/tekhne/logos* Varlığın salınımlarında kendisini gösterme yollarıdır. Bu anlamda Heidegger'i Yunanlıların yiten Varlık diyarına döndüren açığa çıkma anlamına gelen *aletheia*'dır. *Aletheia*'yı mitolojide kavga tanrıçası *Eris*'in kızı ve Gece'nin torunu olan *Lethe* adlı tanrıçaya bağlı olarak yorumlarsak da aynı sonuca ulaşırız. Mite göre, *Lethe*, ölümler diyarında ölümlerin içine girince geçmiş hayatlarını ve geçmiş hayatlarının acılarını unuttuğu bir ırmağa dönüşür. Ruhlar ölümler diyarına unutarak geçiş yapar (Erhat,2003: 194). Ruhun geçmiş hayatıyla ve bu hayatın acılarıyla aslında varoluşun kastedildiği düşünülebilir.<sup>3</sup> Unutmak fiiliyle akraba bu mitsel figür gösterir ki *a(lethe)ia* varlığın açığa çıkması olduğu kadar varlığın hatırlanmasıdır da.

Heidegger, Varlığın *aletheia*'ya bağlı üçlü yapısını Herakleitos'un üç fragmanı eşliğinde yorumlar. Latince'ye *doğa* anlamına gelen *natura* olarak yanlış çevrilen *Phüsis*, Herakleitos'un "*phüsis* saklanmayı sever" sözüyle yorumlanır.<sup>4</sup> Bu yanlış çeviriyle anlam kaybına uğrayan *Phüsis*'in gerçek anlamı, bir şeyin kendiliğinden açığa çıkması, açıkta durması, kendisini sürdürmesi, kendisini sınırları içine yerleştirmesi, kendisini bir şey olarak açmasıdır. *Natura*, bu sürece yayılmış hatta sürecin kendisi olan anlamı karşılamaz. *Phüsis* daha çok bir tomurcuğun açması gibi, ortaya çıkma ve kendisini

<sup>3</sup> Varlığın unutulmuşunu ve hatırlanışını, Heidegger'den farklı kaygılarla Platon'un da kullandığı gözden kaçmamalıdır. Platon *Devlet* diyalogunun onuncu kitabında "Er efsanesi"nde ruh göçünü anlatmak için *lethe*'yi kullanır. Platon *lethe*'nin ruhlarla ilişkisini şu şekilde anlatır: "Hepsini geçtikten sonra Unutkanlık düzlüğünde yürümüşler. Burası ağaçtan ve bitkiden yoksun, çorak bir araziymiş. Ve sonra akşama doğru hiçbir kanalın suyunun taşmadığı Kayıtsızlık Nehri'nin yakınlarında yerleşmişler. Ruhların hepsi nehirden belirli bir miktar içmek zorundaymış ama yeterince iradeli olmayanlar gereğinden fazla içmişler. Suyu fazla kaçıran ruhlar her şeyi unutmuşlar." Sıra Er'e geldiğinde Er'in suyu içmesi engellendiği için Er bedenine geri döndüğünde her şeyi hatırlamış (Platon, 2007:387). Platon, ilerleyen dönemlerinde unutuşu giderek merkezi bir kavrama dönüştürür. Bunun için Platon'un *Phaidros* diyalogunda yer verdiği ruhların, *idealar dünyasından fenomenler dünyasına* düşüşün, beden içine girmenin şokuyla ideaları(Varlığı) unuttuğu betimlemesini hatırlamak yeterlidir. Bu kabulle Platon, Sokrates'in mayotik yöntemine(doğurtma sanatı) ruha *ideaları* hatırlatma işlevini yükler. Bu şekilde mağaradan çıkış olanaklı hale gelmektedir. Fakat Heidegger açısından süreç tam aksi yönde algılanmalıdır. Platon'un anlatısı bir bakıma Varlığın mağarada unutulmasıdır.

<sup>4</sup>Heidegger, *Phüsis*'in yanlış çevrilmesinden bahsederken bir tür kazadan bahsetmemektedir. Anlam kaybı *phüsis*'le sınırlı değil, *logos* ve *noein* gibi felsefenin üzerinde yükseldiği temel kavramlar için de geçerlidir. Bu da anlama biçimindeki radikal bir değişimin göstergesidir.

sürdürmedir (Heidegger;1962: 13/14). Herakleitos'un "phüsis saklanmayı sever" sözü "kendini açmanın" gizlenmeyle bağıni vurgulaması bakımından değerlendirilmelidir. Bir şeyin kendisini açığa çıkarması, göstermesi gizlenmeyi varsayar. Herakleitos, "Kendinden açılana özgüdür gizlenmek" (*Phüsis krüptesthai filei*) derken bu birlikteliği dile getirir. Açığa çıkma gizlenmişlikten, karanlıktan aydınlığa çıkıştır. Heidegger bunu şu şekilde dile getirir: "Bu açıklık, ışık tarafından aydınlatılır; ama hiçbir şekilde onun tarafından oluşturulmaz, biçimlendirilmez. Çünkü karanlık olan da açıklığı gereksinir; öyle olmasaydı karanlığın içinde yürüyemez, içinden geçemezdik"( Heidegger, 1997: 25). *Phüsis*, kendisini açığa çıkarırken aynı zamanda geri çeker, gizler. Gökyüzüne baktığımızda gördüğümüz yıldızların aslında çoktan yok olmuş olabilecekleri gibi *phüsis*, kendisini gösterdiğinde aslında gizlediği için görüntüsüne de indirgenemez, tüketilemez. Bu ancak, "Bir dağın, bir adanın, bir kıyının, bir zeytin dalının şaşkırtıcı ama aynı zamanda görkemli görünüşü karşımıza çıktığında" yaşayabileceğimiz, görebileceğimiz bir deneyimdir (A.g.e:15). O, beliren bir şey gibi kendisini başka açıp-gizleme olanaklarında var ettiği için gizemli yapısını daima korur: *Phüsis*, insan için sürprizdir.

*Phüsis*'in kendisini göstermesi, görünüş olarak varoluşu sözcüğün kökü olan *phü* ve *pha* ile ortaklığa dayanır. Her iki sözcükte (*phainesthai*, *Phainomenon*) ışığa gönderme yapar. Heidegger'in bu yorumuna Nietzsche de Apollon anlatısı ile dikkati çeker.<sup>5</sup> Almanca *schein* sözcüğünün ışık, benzeme ve yanılısma anlamına da geldiğini vurgulayan Nietzsche, belirtildiği üzere bu ayrımı Apollon'un trajik düşünce içinde görünüş olduğu kadar yanılısma tanrısı olma durumunu belirtmek için kullanır (Meggil,1998 :75). Nietzsche tarafından da vurgulanan görünüşün bu çoklu anlamı, Platon'la birlikte birisi, zihinsel görüntü olarak *idea* anlamında *episteme*'nin, diğeri dış biçim olarak fenomen anlamında *doxa*'nın kaynağına dönüştürülerek birbirinden ayrılır (Heidegger, 1968:104). Başka bir deyişle *Phüsis*'in zihin tarafından durağanlaştırılmayan, ele geçmez yapısı, "görünüş aldatıcıdır!"la kesin bilgi arayışında *Varlıktan* ötelenir, giderek elinden hakikati alınmış aşağı dünyaya dönüştürülür. Oysa Heidegger açısından *Varlık aletheia* kavramına bağlı olarak görünüşün olanağıdır.

Heidegger, Varlığın *Phüsis* olarak kendisini görünür kılma sürecini *tekhne* ve *logos* kavramlarına bağlı olarak betimler. Her iki kavramın yorumlanmasında Herakleitos'a başvurulur. *Phüsis*'in tamamlayıcı öğeleri olarak *tekhne*, *polemos* (*savaşım*) kavramıyla, *logos* ise "Bana değil de *logosa* kulak verdiğinizde her şeyin bir olduğunu söylemek bilgeliktir" fragmanı ile birlikte serimlenir (Heidegger,1968: 128). Heidegger'e göre *tekhne Dasein*'in *Phüsis*'in karşı koyulamaz gücüne yine güçle (yapıp-etme) karşı koyarak ayakta kalabilme mücadelesini tanımlar (Turan, 2007: 14). Yunanlıların sanat olarak da kavradığı *tekhne*, bir bilme biçimi olarak açığa çıkarılacak olanı önceden görmek anlamıyla birlikte, açığa çıkarılanın ne şekilde kendisini göstereceğini belirleyen kökensel savaşım üzerinden tanımlanır. Başka bir deyişle *tekhne*, varlık ile yokluğun alacakaranlığına, belirsizliğine yöneltilmiş keskin bir bakışla kendisini açanın nasıllığının belirleyicisidir. Yaratma sürecine karşılık gelecek şekilde *tekhne*, hiçlikten varlık koparmaktır denilebilir. Bu anlamda *Varlığın* açılıma *Dasein*'in katılımı *tekhne* yoluyla gerçekleşir. *Tekhne*, *Dasein*'in, diğer *Dasein*'lerle ve varolanlarla dünyada bulunuşunda meydana getirme biçimiyle "Varlık'a katılmasıdır. *Tekhne*, kendisi de açıklık olan *Dasein*'in varolanları açığa getirme yoludur.

Heidegger'in mantık, söz, akıl gibi anlamlarıyla batı metafiziğinin sürekli gündeminde tutulmuş fakat yine yanlış yorumlanmış olduğunu ileri sürdüğü *logos* ise bu açığa çıkmanın biraradalıkta görünür kılınmasını dile getirir. *Logos* toplanma, bir araya getirme anlamında *phüsis*'ün açılımı olarak

<sup>5</sup>Apollon'un adlarından birisi de parlayan, ışıldayan anlamında *Phaibos*'dur. Nietzsche Olympos'un parlaklığından söz ederken Yunanlıların varlığı, varlığa gelmeyi ışıkla ya da görmeyle bir arada kavramalarına gönderme yapar. Bu yüzden onun açısından Olympos'un merkezi Zeus değil, Apollon'dur. Yunanlılar yaşamaktan Olympos'un ışığında görmeyi, ölmekten ise Hades'in karanlığında kalmayı anlamaktadır. Bu anlama trajedilerde rahatlıkla ayırt edilebilir. Trajedilerde ölüm, ışığı bir daha görememe olarak ifade edilir.

varolanların düzenini ifade eder. *Logos* şeylerin, üst üste yığma yoluyla bir araya getirilmesi değil, şeylerin birbiriyle birbirini gerektiren biçimde ilişki içinde olmasının zemindir. Varlığın *Phüsis* ile betimlenen açılımı logos'un bir arada tutuculuğunda görünür kılınır. Fakat Heidegger'in bu yorumu tümüyle logos'un *phüsis'e* indirgenme eğilimine karşıdır. Heidegger'in anlama biçiminin ağırlık merkezi, birbirinde erimeyen birliktelikle ifade edilebilir. Heidegger *phüsis*, *logos*, ve *tekhne*'yi Varlığın kendisini açığa çıkarmasının farklı yolları olarak birbirine sıkıca bağlar fakat asla birbirine indirgemez. Aynı şekilde düşünce ve Varlık ta birbirine indirgenemez. Oysa Parmenides'in "to gar auto noein estin te kai eina!" sözünün geleneksel felsefeye "düşünceyle varlık aynı şeydir" biçiminde konu olması, bu türlü bir indirgeyici yaklaşımın uzantısıdır. Heidegger'e göre anlamak, kavramak anlamına gelen *noein* bir şeyi düşünmek anlamında süje/obje ilişkisini anlamlandıran sürecin adı değildir. *Noein* varlığın kendisini göstermesinin, açığa çıkarmasının insan varlığı olan *Dasein*'de gerçekleşmesini karşılar. Heidegger'in Tanıklıkla ifade ettiği bu ilişki, kendisini açan Varlık'la kendisini/dünyayı anlamaya yazgılı *Dasein'in bu yazgisallıkta* kavuşmasını anlatır. Varlık ve *Dasein* birbirine aittir (Heidegger,1968: 139). Bu aitlikte belirleyen, geleneksel yorumda olduğu haliyle insan değildir. Varlığın anlaşılmasını, Varlık tarafından istenmek ve belirlemek olarak anlamak gerekir. Varlık ve *Dasein* birbirine aittir çünkü Varlık *Dasein'i* kendisini duyabilecek tek varlığı istemiştir. Sonuç olarak 'Varlığın' unutulmuşluğundan çıkıp "[T]Varlığı dinleyen düşünmeye" varmak Heidegger'in belirlediği rotasıdır ve bu rota "varlığın anlamı nedir" sorusunu soran kendi anlamını varlıkta arayan *Dasein*'la birbirine aitlik anlamında kesişir (Heidegger,1991: 13). Bu kesişim ve Varlığın muazzam bir birliktelikte anlaşılmaya açılması *Kral Oidipus* ve *Antigone* trajedilerinde tamamlanır. Nietzsche'nin de benzer kaygılarla yöneldiği trajediyle Heidegger, Varlıktan koparılan *phüsis*, *logos*, *noein* ve *tekhne* kavramlarını insanın kimliği sorusuyla bütünleştirir. Bu şekilde Heidegger trajedileri şiddete uğratan yorumuyla aslında trajediyi yeniden anlamlandırarak trajedinin anlam kaybını da göz önüne serer. Dile getirdiğimiz kavramlara bağlı olarak Heidegger'in geleneksel felsefeyle arasına koyduğu uzaklığa trajediyi de eklemek gerekir. Bunun için öncelikle Nietzsche'nin trajedi yorumunun Heidegger'de nasıl bir etki bıraktığına kısaca değinilmelidir.

### 2.3 Heidegger'in Nietzsche'nin Trajedi Yorumuna Eleştirisi

Heidegger, *Tragedyanın Doğuşu*'nda trajediyi, doğanın, ya da *İlk-Bir*'in yaratıcılığının dışı vurumu olan Dionysosçu ve Apolloncu gücün eş güdümünde açıklayan Nietzsche'nin yaklaşımını dikkate değer bulur. Heidegger'in yorumuna, Nietzsche bağlamında iki şekilde yönelebiliriz. Aradaki ilişkinin görünür kılınması için Nietzsche'nin yorumunda olumsuzlanan ve olumlanan noktaların tespit edilmesi gerekir. Heidegger, tüm sarsıcı görüşlerine rağmen Nietzsche'nin geleneksel felsefeye eklemeliğini iddia eder. Nietzsche'nin geleneksel felsefenin uzantısı olarak anlaşılabilirliğine ilişkin eleştiriyi Heidegger kendi yorumuna zemin hazırlar. Bununla birlikte Nietzsche'nin girişimi, Heidegger'in felsefesinde içerilir ve geliştirilir. Modern çağın çöküşündeki tehlikenin ve *Varlık* ve *Dasein*'in kökensel birlikteliğinin anlaşılması, bu birliğin trajedide anlamını bulması ise bu içeriği yansıtır.

Nietzsche'nin perspektifindeki trajedinin, yaşamı olumlayıcı eylemin göstergesi, güçlü tipin eyleminin *bengi dönüş*e bağlı oluşu, Heidegger açısından bir yönüyle trajediyi *katharsis*'te açıklamaktan çok da farklı değildir. Heidegger'e göre Nietzsche'nin trajik düşünceye/ trajediye dönüş açısından oldukça önemli olan bu açıklaması, geleneğe bağlanmaktan kendisini kurtaramaz. Nietzsche'nin trajedi yorumu da Varlığı açıklama noktasında geleneksel metafiziğin Varlığı varolanlarla eşleştiren yaklaşımının uzantısıdır. Bu konuda metafizik açıklamanın odağına koyulan *töz*, *oluş*, *güç* *istenci* ya da *bengi dönüş* gibi kavramlar arasında bir fark yoktur (Heidegger,1991: 7). Heidegger'in bu konuda tavrı nettir: trajedi, teoriler ve kahramanlar üzerinden açıklanarak ele alınamaz. Nietzsche'nin aştığını sandığı iyimserlik-kötümserlik tartışmasına ilişkin Heidegger'in bu net tavrı şu sözlerinde açıkça görülebilir: "Varolanların Varlıktaki deneyimi ne kötümser ne nihilistik, ne de iyimserdir; daha çok trajiktir. Bu küstahça bir şey söylemektir; ama trajedinin özünü onu psikolojik ya da estetik olarak

açıkladığımızda değil onun temel yapısını, yani varolanların Varlığını göz önüne aldığımız zaman keşfederiz" (Gall, 2003: 178).

Heidegger, Nietzsche'nin geleneğe dâhil olan yönlerine uzaklığını belirledikten sonra, onun Zerdüşt /*Bengi dönüş*/ trajedi üçlüsünde temellendirdiği görüşlerini kendi trajedi yorumuna yakınlaştıracak şekilde paralellik kurar. Heidegger'e göre Nietzsche'nin Zerdüşt'ün *bengi dönüş*' söylemi ile trajedi arasında kurduğu bağlantı her hangi bir düşünce için metafizik geleneğin bir adım geriye gitmesi çabası olarak anlaşılmalıdır. Heidegger açısından Nietzsche'nin yorumunda önemsenmesi gereken Zerdüşt/ *'bengi dönüş'* ve düşüş (*der untergang*) kavramlarıdır. Nietzsche'nin "Tanrı öldü" diye haykıran *Der Tolle Mensch* ile *üstinsar*'ın geleceğini müjdeleyen Zerdüşt'ün birbirini tamamladığını hatırlarsak *Der Tolle Mensch*' in Zerdüşt'e dönüşmesiyle kültürün iflası krizine, hiçbir içine atılmışlığın kaosuna umut ışığının düştüğünü görebiliriz.<sup>6</sup> Bu umudun adı, Zerdüşt'ün, dünyaya kaybettiği anlamını hiç olmadığı biçimiyle yeniden kazandıracağını öngördüğü, sonuna gelinen dünyanın kurtarıcısı olan *üstinsar*dır. Zerdüşt'ün dağdan inmesi, düşüşü bu umudu açığa çıkarır. Zerdüşt *üstinsar*'ı müjdelemek için söylediğinden hiçbir şey anlamayan, onunla alay eden insanların arasına iner (Nietzsche, 2000: 18). Nietzsche bunu bir dönüşüm süreci olarak düşünür. Bu dönüşüm süreci, *son insan*'ın yaratıcı eylemliliğiyle *amor fati* (*yazgısını sevmesi*) temelinde insanı alt ederek *üstinsar*'a dönüşmesini ifade eder. Heidegger'e göre bu süreçte Nietzsche bir tehlikeden bahseder: insanın *bengi dönüş*'te takılı kalması, *üstinsar*'a dönüşmemesi. Fakat metafizik çöktüyse, *son insan* (Heidegger'e göre Platonculuğun sonu) göründüyse o zaman üstinsan da gelecektir (Heidegger, 2001: 141).<sup>7</sup> Bu, Heidegger'in, metafiziğin sonu tahlilini geleceğin felsefesinin yolda oluşu umuduyla tamamlamasına benzer. Bu anlamda çöküş (*der untergang*), geleceğin felsefesinin girişi eş deyişle Varlık ve *Dasein*'in kökensel birlikteliğinin sunumu olan trajedilerin de ana temasıdır.

#### 2.4 Heidegger'in Oidipus ve Antigone Yorumu

Oidipus'un trajedisini düşüş kavramına bağlı olarak yorumlamak, Oidipus'u ölümlülüğü, yitimsizliği temelinde *Dasein* olarak düşünmeyi gerektirir. Kendisinden kaçıldıkça, kucağına düşülen yazgı, Heidegger açısından hakikat karşısında insan olmanın anlamının dile getirilişidir. Oidipus'un trajedisi başlangıçta verilenin, kendini açık etmesi, göz önüne getirmesidir. Bu şekilde bakıldığında *Kral Oidipus* trajedisi, Oidipus'un kendi kendisinin peşine düştüğü, katilin aranmasıyla başlar. Sophokles bilgelik ve suç karşıtlığı ekseninde geliştirdiği Oidipus'un yazgısını, *çoktan* ile *henüz* kavramları arasına yerleştirerek örer. Başlangıçta çoktan olup bitmiş olayın bilgisi Oidipus'un bilgisine tüm gerçekliğiyle *henüz* verilmemiştir. Hakikat, Oidipus'a verildiğinde, ulaştığında ise Oidipus eylemini geri alma olanağından çoktan yoksun kalır, bitimsiz *çok geçin* acısına düşer. Başlangıçta verilen yani *çoktan* olan olayların zorunlulukla bağı, Heidegger tarafından şu şekilde ifade edilir: "Çünkü en zorlu olan bir yazgının başlangıcıdır. Odur sonraki bütün gelişmeleri vesayeti altında tutan" (Heidegger,1997: 12). Başka bir deyişle insan tüm yapıp-etmeleri, kazanımlarıyla şimdisini geçmişine gönderirken, geleceğini de belirler. Fakat gelecek onun için henüz gerçekleşmediğinden, geleceğini ne şekilde belirlediği bütünlüklü bir biçimde karşısına çıkmadığından kendisine ve dünyaya ilişkin bilgisi büyük ölçüde yanılıdır. Bu anlamda Oidipus geçmişiyse geleceği arasında kalmış, arada varlıktır ve *Varlığın aletheia*'ya bağlı dile getirilen yapısına uygunluk gösterir.

<sup>6</sup> Nietzsche'nin "Tanrı öldü" sözü *Die Fröhliche Wissenschaft*'nın(Şen Bilim) 3. Kitabında yer alan *Der Tolle Mensch* (125. Pasaj) aracılığıyla dile getirilir. İngilizce karşılığı *Madman* olan bu ifade, Levent Özyaşar tarafından *Kaçık Adam* olarak Türkçeleştirilmiştir. Nietzsche'nin Zerdüşt'ten önceki kavramsallaştırması olduğu için metinde Almanca karşılığı ile ifade edilmektedir(Nietzsche, 2003b:130).

<sup>7</sup> Heidegger açısından Zerdüşt'ün dağdan inmesi, Platon'un mağarasına geri dönüşür[3.not] (Gall, 2003: 192).

Düşüş kavramı, gündelik anlamıyla değil geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki geçişliliklerdir. Trajediler hep kahramanın düşüşüyle başlar ve trajedi aslında bu düşüşün olanağıdır... Gang,(going)gitmeye işaret eder, açıkça değişimi gerektirir ve trajediyi anlama da geçici bir değişimi ifade eder. Trajedi, bize geçmişle gelecek arasında düşen, gidip gelen ve aynı zamanda geçmişle geleceği günümüze doğru bir arada tutan bir pasaj sunar. Trajediler, trajik kahramanların bir çok zaman içinde çeşitli şekillerde 'düşüş' üyle kurulur (Gall, 2003: 179).

Aristoteles'in bilgisizlikten bilgiye geçiş aşaması olarak tanımladığı *anagnorisis* bu düşüşün olanağında temellenir. Trajediye göre Oidipus, Sfenks'in cevabı insan olan bilmecesini çözerek Thebai halkının kurtarıcısı ve yöneticisi olur<sup>8</sup>. Apollon vergisi bu bilgelikle edindiği taht, kraliçesi İokaste ve çocuklarıyla parlak bir yaşantı sürerken birden bire bütün bu parlaklığın altındaki korkunç hakikat açığa çıkar. Aynı, Euripides'in "bizim beklediğimiz olmaz, hayal edilemeyeceğine de Tanrı bir yol bulur ve bütün olan budur" deyişi gibi Oidipus'un kendisini iyi bir yönetici, koca, baba ve oğul olarak görürken, bütün bu, insanı tanımlayan rollerin, belirlenimlerin ayırt ediciliği bir anda ortadan kalkar. Aiskhylos'un, bilmenin zorunluluk karşısındaki kırılma duygusu, Oidipus'un dünyada bulunmasını belirten nitelikler arasındaki sınırların ortadan kalkmasıyla görünür kılınır (Turan:2007:16). O, babasının katili, annesinin kocası, kardeşlerinin babasıdır. Sfenks'in bilmecesini çözerek halkının kurtarıcısı olmuş, ahlaklı, şerefli Oidipus, bilgisiz, kendisini kurtarmaktan aciz, ahlaksız bir suçludur. Kör bilici Teiresias, "İçinde bulunduğumuz bugün doğacak ve öleceksin" diyerek bu *baht dönüşünü* (*peripetia*) bildirir (Sophokles,1954: 70). Hakikatin gizlenmişlikten açığa çıkışını Oidipus kendisini aldatan gözlerini oyararak karşılar. Oidipus, sonunda görürken görmez, görmezken görür olandır. Böylelikle, Oidipus, tüm varolanlar içinde Dasein'ın, yitimli bir varlık olarak Varlığın açıklığında durmasıyla Heidegger'in Oidipus'una dönüşür. Oidipus'un yazgısı, Varlığın kendisini gizlenmişlikten açığa çıkaran yapısında açığa çıkan zorunluluktur (*ananke*). Dasein'ın yazgısallığını açığa çıkaran bu zorunluluk, hakikat ve hakikati çarpıtan görünüş arasındaki savaşımın hakikat tarafından kazanılmasıdır (Heidegger, 1968: 106). *Varlığın* kaderi hakkındaki karar, Varlıkta zaten verilmiştir ve bunu geri çevirmenin tek koşulu Oidipus'un doğmamış olmasıdır. Dolayısıyla olup bitene yakınmanın anlamı yoktur. Oidipus hakikatin, *Varlığın* açığa çıkarak kendisini tamamlamasını kabullenmelidir (Heidegger,1991: 52).

Heidegger Varlığın kendisini açığa çıkarmasında Dasein'la kurduğu özel bağı Antigone trajedisinin yorumuyla derinleştirir. Bu yorumla, Oidipus'un hakikatin kendisini açığa vurmadaki uğraşı oluşu teması bütünlenir. Varlığın *Dasein*'daki ısrarı nasıl anlaşılabilir? Dasein'ın anlamaya bağlı olarak *Varlık*'la birbirine aittik durumunda insan kimdir sorusu öne çıkar. Bu soru ölümlülüğe bağlı olarak *Dasein*'ın bir dizi özsel niteliğini dile getirmenin zemini. Dünyada bulunan diğer ölümlü varlıkların aksine ölümlülüğüyle yüz yüze gelişi ya da yüz yüze gelmenin acısından kaçışıyla insanın dünyada bulunması, bütün antropolojik, bilimsel ve psikolojik açıklamaları aşarak onun tarihselliğine açılmalıdır.

Heidegger, insanın bireysel/tarihsel varlığını bütünlüklü bir biçimde *Antigone*'de geçen *deinotaton* sözcüğünün *to deinon* olan kökeni üzerinden yürütülen soruşturma ile ortaya koyar. *Deinon* sözcüğü garip, tanıdık olmayan, yabancı, olağan dışı, tekinsiz gibi anlamlarıyla yorumlanır. Heidegger'e göre insanı *Varlığın* gözünde, *deinotaton* olarak diğer ölümlülerden ayıran, onun kendi sınırlarını zorlayan muazzam güce, *Varlığa* ve onun yıkıcı düzenine (*dike*) sınırları aşarak kafa tutmasıdır (*tekhne*). Sophokles bu nedenle *deinotaton* olarak insanı, denizle ifade edilen sınırları aşabilmesi, toprağı kendi

<sup>8</sup> Sfenks'in bilmecesi "Sabahları iki ayaklı, öğlen iki ve akşam üç ayaklı olan şey nedir?" dir. Oidipus buna insan doğru yanıtını verir. Bu da bir kez daha Yunanlıların Oidipus'la insanın ölümlülüğünü vurguladığını gösterir (Sophokles, 1954: 63).

ihtiyaçlarına göre işleyebilmesi ve bütün hayvanları kendi istencine boyun eğdirmesi ile betimler.<sup>9</sup> Heidegger'e göre insanın dünyaya doğru bu bitimsiz edimselliği, *deinataton* (yabancılar içindeki en yabancı) olarak özündeki yitimsizlikle, dünyayı kendi dünyası kılmaya çalışmasıyla ilişkilidir. İnsanın özündeki temelsizlik, onun evsizliği (*unheimlich*) onun tanıdık olmayana kendisine dair kılmaya, böylece yabancılığın kurtulmaya doğru kökensel motivasyonudur. İnsan ölüme doğrudur, bu nedenle ölene dek yaşamında hep "...'e doğru"dur. İnsan, kendi yabancılığını gidermek için yabancı olanı tanıdık olana güçle, şiddetle yol yaparak, patikalar açarak çevirir. İnsanın tüm yaşamı evsizliğini ve yabancılığını gidermek için çıktığı ölüme yolculuktur. İnsan, evine vardığında evinde olmanın nasıl bir his olduğunu deneyimleyemez, çünkü artık kendisi yoktur. Bu nedenle o, *deinatator*'un dehşet ve korku anlamlarını da çağırır. *Phüsis*'in kendisini gizlendiği yerden açığa çıkarması karşısındaki duyduğu dehşet ve korkuyla birlikte ona şiddetle, güçle karşı durabilmesiyle insan, Varlık'la aynı trajik kökeni paylaştığını ortaya koyar. *Tekhne* yoluyla *Phüsis*'in açığa çıkmasına kendi varoluşuyla koyduğu katkı ve onun Varlığa aitliği de bu ilişkide anlam kazanır. İnsanın evsizliğini ve yabancılığını gidermek için açtığı yollar, patikalar Varlığın kendisini açığa çıkarma yollarıdır, Oidipus'un bütün hayatının varlığın adım adım gizlendiği yerden çıkarılması örneğinde olduğu gibi. Oidipus'un yazgısından kurtulmak için tanıdık, bildik evinden açtığı yol, onu tanıdık olmayan diyara getirir. Oidipus, *Thebalyi*, kurtarıcı kral olarak herkesten fazla yurdu, yuvası kılar. Fakat Oidipus'un bütün yapıp ettikleri varlığın gizlendiği yerden çıkmasıyla ilksel anlamına, onun yabancılığına geri döner. Bu anlamda her şeye çare bulan Oidipus, kendisine yazgisına, karşı çaresizdir. Eş deyişle insan, özündeki yabancılığı gidermek için her yere yol açabilir, her yere konuşlanabilir, her hayvanı boyunduruğuna sokabilir fakat asla özündeki yabancılığını, kendi sınırı olan ölümünü aşamaz. Ölüm, insanın asla aşamayacağı sınırı, yazgisallığıdır (Heidegger,1968 :151). Bu anlamda bilge Silenos'un Heidegger'deki yankısı olarak insan, *Pantoporos aporos*'dur.

Heidegger insan olmanın özünü *Hüpsipolis apolis* olarak belirlediği diğer ayırt edici kavram çiftiyle tamamlar. *Polis* sözcüğünü merkeze alan bu kavramsal belirleme insanın evsizliğine bağlı olarak her yeri tanıdık kılma özsel motivasyonu ile açtığı yolların birleştiği yeri karşılar. Heidegger *Polis'in* şehir ya da şehir devleti olarak yapılan geleneksel çevirisini eksik bularak kavramı, tarihsel yer ya da tarihin vuku bulduğu yer olarak yorumlar (Heidegger,1968: 152). *Polis, Dasein*'in yitimsizliğinden dolayı yitimsizliğine çare bulmak için şiddetle açığa çıkardığı ne varsa onun yer aldığı sahnedir. İnsanın bulunduğu yeri evi kılmak için güçle, şiddetle meydana çıkardıklarından ve dönüştürdüklerinden oluşan bir bütündür *Polis. Varlık* (*dike*) *Dasein*'in (*tekhne*) arasındaki yaratıcı çatışmayla varolanların bir arada birbiriyle ilişkili biçimde açığa çıktığı yerdir. İnsan nasıl evini yuva kılmak için kendisine göre estetik ya da ihtiyaca bağlı olarak düzenlerse, *Polis* de aynı düzenin tarihselliğiyle yükseldiği yeri karşılar. Tapınaklar, surlar, köprüler, su kemerleri ve tiyatrolar hep insanın yabancılığını giderme özünüyle ilgili olarak Varlığın gizemli yarığında açığa çıkardıklarıdır. İnsanın yaratıcılığıyla dönüştürdüğü

<sup>9</sup> "Birçok kudretli şey vardır. Fakat hiçbirisi insan kadar kudretli değildir. İnsan karanlık denizlerin üzerinde, fırtınalı lodos rüzgârıyla kabaran dalgaları aşarak, gürültüler arasında yoluna gider. Toprağı, bu ebedi yorgunluk bilmeyen tanrıyı bile yorar, kuvvetli atların çektiği sapanı dolaştırarak her sene onun bağırını altüst eder. Şu çokbilmiş insan, gamsız kuş sürülerini, ormandaki yırtıcı hayvanları, denizdeki türlü mahlûkları, ipten örülmüş ağlarla tuzağa düşürür. Dağın yabani hayvanını zekâsıyla yola getirir, atın yelesi başını koşum, kimseye ram olmayan dağ boğasının boynuna boyunduruk geçirir. Bunlardan başka, konuşmayı, yüksek düşüncelerine kanat vermeyi, ülkeler idare etmeyi, soğuk gecenin kırağısından, rüzgârın savurduğu yağmurun oklarından korumayı öğrenmiştir. Her bir tedbiri bilir, önüne çıkan hiçbir şeyden şaşmaz. Yalnız ölümden nereye kaçacağını bilmeyecektir; fakat en devasız dertlerin bile devasını bulmuştur. Akıllara hayret veren hünerleriyle, bazen iyiye, bazen kötüye sapar. Memleketin kanunlarına, tanrıların mukaddes adaletine kim uyarırsa devletin büyüğü o olur. Fakat küstahlığa sapan ve yersiz hiddete kapılan, hiçbir ülkenin malı değildir. Böyleleri benimle aynı çatı altında bulunmasın ve benimle aynı duyguları taşımasın"(Sophokles, 1954 :85\86).

ve düzenlediği Polis yine de onun özsel yabancılık, hissini tümüyle dindirmez. Fakat insan denize açtığı yolda, denizde oluşuyla tekrar *apolis* olma, yani yurtsuzluk olan özüne trajik biçimde geri döner. Bu yönüyle Antigone trajedisi bizi varoluşun trajikliğini düşünmeye davet eder. Birbirini çağıran fakat birbirini ikame etmeyen bu kavram çiftleri bize insan olmanın özünün trajik doğasını anlatır. Buna göre insanın bütün eylemliliğinin geri planındaki itki, özsel yabancılığın köksüzlüğünde kök salmaktadır. Bir eylemlilik alanı olarak *Polis*, köksüzlükte kök salmanın açığa çıkardığı olanaktır. *Polis*, insanın tarihselliği ve tarihselliğe sahip olmanın mutlak tekinsizliğini yansımasıdır. Bu yönüyle insanın yabancılığının ve asla dinmeyecek evsizlik özleminin görünümüdür.

## SONUÇ

Nietzsche ve Heidegger, Batı metafiziğinin ve ondan beslenen kültürün tüm unsurlarıyla birlikte iflas ettiğini dile getirir. Nietzsche'nin "Tanrı öldü", Heidegger'in "Varlık unutuldu" söylemi, Modern Batı toplumunun kendisini temellendirdiği zeminden yoksun olduğuna işaret eder. Bu ortak söylem, dünyanın eskisi gibi olamayacağı, anlaşılamayacağı ve dile getirilemeyeceği gibi radikal bir anlamı ifşa eder. Sonuna geline Batı metafiziğiyle hesaplaşmak ve bu yolla biçimlenen yeni düşüncenin dilini geliştirmek için ise kökene yolculuk yapmak gerekir. Her iki düşünürün Batı metafiziğinin kemikleşmiş yapısının kırılması ve bu yolla yeni düşünme biçimine kapı aralamak biçiminde ifade edilebilecek çıkış yolu ise trajedide kesişir. Trajedi, varoluşun trajik bir şey olduğunu ve bunun yaşamdan bağımsız değil aksine yaşamdan kaynaklandığını açıklamanın olanağıdır ve bu anlamda felsefenin yaşama dönüşüdür.

İlk olarak Nietzsche, "bütün değerleri yeniden değerlendirme" amacıyla trajediye yönelerek, Batı metafiziğinin yaşam karşıtı köklerinin tek, evrensel ve değişmez bir hakikat anlayışında filizlendiğini gösterir. Yaşamın bütün çokluğu ve çeşitliliğiyle olumlandığı trajik çağ ile yaşamın olumsuzlandığı Sokrates ile başlayan süreç arasındaki ilişki trajedinin doğumu, ölümü ve *décadence*'na bağlı olarak anlaşılır. Yaşamın olumlanması ya da olumsuzlanması aynı zamanda kendi gerçeğine/ölümlülüğüne açıklık ya da ondan kaçış anlamında varoluşa dairdir. Trajedinin yaşamla olan bu varoluşsal bağı ve varoluşun trajik özü, Dionysos ve Apollon bağlamında açıklanır. Çalışmanın ilk kısmında görüldüğü gibi trajediyi içinden çıkararak kültür-yaşamı olumlama ile trajedinin *décadence*'-yaşamı olumsuzlama arasında bir koşutluk kurulur. Bu koşutluğun izi ise trajik kahramanın yazgısallığında sürülür. Nietzsche'nin aynı zamanda kötümserlik ve iyimserlik temelinde anladığı bu ilişki, trajik kahramanın yazgısına açıklığı başka deyişle yazgısını sahiplenmesine bağlı olarak değerlendirilir. Buradan hareketle, Prometheus ve Oidipus figürlerini, Nietzsche'nin geç dönemlerinde felsefesinin odağına yerleşen *üstinsan* ve onun yazgısına açıklığını dile getiren *bengi dönüş*'ün göstergesi olarak anlamak gerekir. Yaşamın olumsuzlanması ise özündeki birliğin bozularak, kültürün hakikat tarafından belirlenmesini ifade eder. Trajedinin özüne aykırı olarak ahlaki bir zeminde yeniden düzenlenmesi Euripides ile temsil edilir. Ahlakla bağlı düzenlenen trajedi, birliğini yitirmiş, sağlıklı kültürün bir görünümüdür. Bütün bu süreç ise kültürün yozlaşması ve yaşamın düşüşüyle aynı anlamda ve *décadence* kavramı ile ifade edilir.

Heidegger, Nietzsche gibi trajediyi, yaşamın bütün unsurlarıyla birliğine açılan deneyim olarak değerlendirir. Nietzsche'nin iyimserlik-kötümserlik bağlamında yorumladığı trajediyi ve yazgısallığı Heidegger, doğrudan insanın yitimliliğiyle anlamlandırır. Bu anlamlandırmanın içinde *Varlık* da hakikatiyle birlikte açılabilir. Heidegger'e göre Nietzsche, trajediyi psikolojik bir temelde ele alarak Batı metafiziğinin düşünme biçimine eklenmektedir. Oysa çalışmanın ikinci kısmında değinildiği gibi Heidegger'e göre *Varlık* ve insan, aynı kökensel ortaklıkta, yitimlilikte birbirlerine aittir. Dolayısıyla trajedi, Nietzsche'nin savladığı gibi iyimserlik-kötümserlik göstergesi değil, bu aidiyetin şiiirdir. Heidegger'e göre *Varlığın* kendisini dile getirdiği haliyle trajedi, insanın *Varlığın* hakikatine tanıklığıdır. Bu tanıklık Varlığın, açıklığını gizliliğiyle birlikte sunan *alethik* doğasına benzer biçimde

trajedilerin yanılığı-hakikat ekseninde mümkündür. Bununla birlikte trajediler yitimli bir varlık olarak insanın, Varlığın yıkıcı düzeni(*dike*) ile karşılaşması ve onu *tekhne* ile dönüştürmeye çalışması arasındaki çatışmayı dile getirir. Bu bağlamda Nietzsche'nin güçlü ya da zayıf tipin göstergesi olarak yorumladığı trajik kahramanlar, Heidegger açısından insan olmanın özünü ifade eder. Değindiği gibi Oidipus'un bilmeden işlediği suç, Varlığın açığa çıkışı/hakikatin gizlendiği yerden çıkışı karşısında insanın durumunu anlatır. Bu ise insani bilginin hakikat karşısındaki kırılma durumunda ifadesini bulur. Heidegger, insanın özünü "belirleyen" yitimliliği, Antigone'den çıkarsadığı, tüm varolanlar içinde en yabancı, evsiz, garip, tanıdık olmayan ve tekinsiz varlık oluşuna bağlayarak, onun Varlıktaki ayrıcalığını dile getirir. İnsan, özündeki yabancılıkla bulunduğu yeri kendisine tanıdık kılma yönelimindedir. Bu şekilde sınırları aşmak onun özündeki aşamayacağı sınırla, ölümle ilintisinde anlam kazanır. *Pantoporos aporos*, olarak insan her şeye çare bulabilir ama ölüme, yazgısına karşı çaresizdir. Dolayısıyla Oidipus'un kendi yazgısı karşısındaki çaresizliği, yaşamın zayıf bireyi olmasında değil, insan olmasında temellenir. Bu yönüyle Nietzsche'nin yorumu ile kıyaslandığında Heidegger, ayırım yapmaksızın trajediyi, varoluşun trajikliğiyle iç içe yorumlayarak teorinin nesnesi olmaktan çıkarır. Bu, aynı zamanda özne-nesne kısır döngüsüne bağlı olarak üretilen kurgusal dünyaya karşı, bütün çokluğu ve çeşitliliğiyle yaşamın özüne doğru yolculuktur. Felsefenin yaşama dönüşü, Varlık ve Dasein'in aynı kökensel ortaklıkta, trajiklikte buluşmasıdır. Bu haliyle Heidegger'in yorumunda Varlık, varolanlar arasında yitimliliğini dile getireceği uçurumuna, insana kavuşmuş olmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Aiskhylos, (2000), *Zincire Vurulmuş Prometheus*, Çeviren: Azra Erhat, Sabahattin Eyuboğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay.
- Aristoteles, (1999), *Poetika*, Çeviren: İsmail Tunalı, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Erhat, Azra (2003), *Mitoloji Sözlüğü* İstanbul, Remzi Kitabevi
- Heidegger, Martin (1968) *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, Yale University Pres.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, translated by J. Macquarrie & E. Robinson, Oxford Basil Blackwell
- Heidegger, Martin (1997) "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", *Patikalar* çev: Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Bilim ve Sanat yay, 1. Basım, Ankara, s11-31
- Heidegger, Martin (1991), *Metafizik Nedir?* çev: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu 1. Basım, Ankara
- Heidegger, Martin (2001), "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", *Cogito*, çev: Oruç Aruoba, sayı: 25, s 134-141
- Janaway, Christopher, (2007), *Düşüncenin Ustaları/ Schopenhauer*, Çev: R. Çağrı Atamani, Ağustos, Altın Kitaplar Yayınevi
- Megill, Allan (1998), *Aşırılığın Peygamberleri/ Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Çev: Tuncay Birkan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları
- Nietzsche, Friedrich (2005a), *Putların Batışı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır*, çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları
- Nietzsche, Friedrich (2003a), *Ecce Homo*, çeviren: Can Alkor, İstanbul, İthaki Yayınları
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Zerdüşt Böyle Diyordu*, Çev: Osman Derinsu, Varlık yay. 1. Basım
- Nietzsche, Friedrich, (2003 b), *Şen Bilim*, Çeviren: Levent Özar, Bursa, Asa Kitabevi
- Nietzsche, Friedrich, (2005 b), *Tragedyanın Doğuşu*, Çev: Mustafa Tüzel, İstanbul, İthaki Yayınları



Gall, S. Robert (2003), "Interrupting Speculation: The Thinking of Heidegger and Greek Tragedy" Continental Philosophy Review 36: p.p.177-194, Printed in the Netherlands, Kluwer Academic Publishers

Platon, (1996) "Sofist", *Diyaloglar 1* çev: Tanju Gökçol, Remzi yay., 3.Basım, Eylül

Platon, (2007) *Devlet*, çev: Neval Akbıyık, Antik Batı Klasikleri, İstanbul

Sophokles, "Kral Oidipus", *Sophokles Hayatı, Sanatı ve Eserleri* (1954), Hazırlayan: Azra Erhat İstanbul, Varlık Basımevi

Sweet, Dennis (1999), "The Birth of 'The Birth of Tragedy'", Journal of History of Ideas, Vol. 60, No. 2, Published by Pennsylvania Press, s. 345-359.

Turan, R. Ertuğrul (2007), "Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar" *Doğubatı*, Doğu Batı yayınları, sayı:40, s11-19

Young, Julian (1992), *Nietzsche's Philosophy of Art*, Cambridge, Cambridge University Press

# İNDİRİMCİLİK VE SEMANTİK YÜKSELME: DOĞRULUK ÇÖZÜMLEMESİNDEKİ BİR SORUNUN TANIMLANMASI

*Deflationism and semantic ascent: defining a problem in the analysis of truth*

Arman BESLER

Doktora mezunu, ODTÜ Felsefe Bölümü (Mart, 2015); [armanbesler@gmail.com](mailto:armanbesler@gmail.com)

## Özet.

Yirminci yüzyıl indirimci doğruluk kuramları arasında en öne çıkan örneklerden biri Quine'in alıntı giderme yaklaşımıdır. Bu çalışma, alıntı giderme yaklaşımının merkezinde yer alan semantik yükselme kavramı ile genel olarak doğrulukla ilgili indirimci tavır arasında dikkate değer bir gerilim olduğunu savlamaktadır. Quine'in yaklaşımının dışındaki bazı indirimci yaklaşımlarda da var olan bu gerilim ışığında, doğruluk yükleme biçimine bir mantiki çözümleme aleti olarak güvenen ve güvenmeyen iki indirimcilik türünün ayırt edilebileceği gösterilmektedir.

**Anahtar sözcükler:** alıntı giderimi, isimleştirme giderimi, semantik yükselme, (doğrulukta) indirimcilik, doğruluk yüklemeli biçim, cümle nicelemesi, önermecilik.

## Abstract.

One of the leading instances of the deflationary theories of truth in the 20<sup>th</sup> century is Quine's disquotational account. This paper argues that there is a considerable tension between the notion of semantic ascent – a notion central to the disquotational account – and the general deflationary attitude towards truth. In light of this tension, also witnessed in some deflationary accounts other than Quine's, it is shown that a separation is available between two kinds of deflationism, one that takes the truth-predicative form to be a reliable tool for logical analysis and one which does not.

**Keywords:** disquotation, denominalization, semantic ascent, deflationism (about truth), the truth-predicative form, sentential quantification, propositionalism.

## 1. Giriş: İndirimci Doğruluk Taslakları<sup>1</sup>

Doğrulukta indirimcilik (*deflationism about truth*), kısaca, doğruluğun içerikli bir kavram olmadığı ve indirgemeci bir felsefi çözümleme gerektirmediği yönündeki yadsıyıcı iddiadır. İndirimcilik, yirminci yüzyılda birkaç ana değişke ile karşımıza çıkar; en önde gelenleri, Ramsey'e atfedilen – ve yanıltıcı bir başlığı olan – *fazlalık* kuramı (*redundancy theory*); Quine'in *alıntı giderme* yaklaşımı (*the disquotational account*); Grover, Camp ve Belnap'ın *cümle zamiri* yaklaşımı (*the prosentential account*); Williams'ın *doğruluğun buharlaşma* (*evaporation of truth*) tespiti; ve en önemli olarak da Horwich'in *enazcılığ* (*minimalism*). Bu türlerin her biri, söz edilen yadsıyıcı iddianın eğildiği temel görüngünün – yani, kabaca, doğruluğun içeriksizliğinin – belirli bir yönüne veya görünüşüne odaklanır ve indirimci iddiayı bu yönden veya bu görünüşe göre formüleştirebilir.<sup>2</sup>

Örneğin alıntı giderme yaklaşımına göre,<sup>3</sup> doğruluk yüklemi, esas olarak, olgu bildirici (*fact-stating*) bir cümleyi dolaysızca alıntılanmanın semantik etkilerini giderme, yani alıntı giderme (*disquotation*) aletidir. Cümle zamiri yaklaşımına göre<sup>4</sup>, doğruluk yüklemeli biçim (*the truth-predicative form*), sıradan/doğal dilde, konuşma veya yazı bağlamlarında isim ifadelerine çapraz gönderim yapan sıradan zamirlerin

1 Bu yazıda mantık formülleri için Leh notasyonunun Williams, 1976'daki yorumu tercih edilmiştir. Bu notasyon yorumunun unsurları şöyledir. "Px...x...": Bütün x'ler için, ...x...; "Σx...x...": Bazı x'ler için, ...x...; "Np": değil(dir ki) p; "Cpq": p ise q; "Kpq": p ve q; "Apq": p veya q; "Epq": p eğer ve ancak q ise; "Ixy": x, y ile özdeştir. Denklik taslaklarında kullanılan "Nomp" ifadesi, "p" cümlesinin uygun bir isimleştirmesini (*nominalization*) belirtir. Bununla birlikte şu çok önemli terminolojik ayrımı da yapmamız yerinde olur: "ad" ve "adlanlandırma" terimleri, *semantik* birer kavramı anlatan İngilizce "name" ve "naming" ifadeleri yerine; "isim", "isim ifadesi" ve "isimleştirme" de, sırasıyla, *gramatik* birer kavramı anlatan "noun", "nominal expression/noun phrase" ve "nominalization" ifadeleri yerine kullanılmaktadır.

2 İndirimciliğin dört farklı düzeyden verilen bir nitelemesi ve öne çıkan değişkelerin enazcılığın bakış açısından bir eleştirisi için bkz. Horwich, 2010, s. 19 ve devamı.

3 Bu yaklaşımın en açık ifadesi için bkz. Quine, 1970; ve Quine'in, Lynch, 2001 derlemesinde 20. bölüm olarak basılmış olan "Truth" başlıklı yazısı.

4 Bkz. Grover, Camp ve Belnap, 1975; ayrıca Grover, 1992 derlemesi.

cümle düzeyindeki analoglarını – kısaca, cümle zamirlerini (*prosentences*) – inşa etmek için kullanılan bir gramatik alettir. Doğruluk yüklemesiyle inşa edilen cümle zamirleri, biçimsel mantık dilinde cümle değişkenleriyle sunulan hizmeti doğal dilde sunmaya yararlar; dolayısıyla doğruluk yüklemelerinin işlev yapısı (*functional structure*), sıradan bireylere yapılan nesne düzeyi yüklemelerde olduğu gibi parçalı değil, yekparedir (monolithic). Enazcılık yaklaşımına göreyse,<sup>5</sup> “<p> doğrudur, eğer ve ancak<sup>6</sup> p ise” biçimindeki maddi denklik taslağının (*material equivalence schema*) sorunsuz (yani açmaza düşürmeyen) örneklemelerinden meydana gelen doğruluk kuramı – asgari doğruluk kuramı (*the minimal theory of truth*) – doğruluk yüklemesinin temel *kullanım* örüntüsünü, dolayısıyla da *anlamını* kavramak için yeterlidir. Enazcılığa göre doğruluk yüklemi, cümle niceleyicilerini ve cümle değişkenlerini kullanan cümle nicelemesi çerçevesine ve değiştirimli (*substitutional*) niceleme yorumuna, özellikle de sıradan dilde başvurmadan gramatik cümle konumu üzerine genelleme ve niceleme yapmayı sağlayan bir alettir.

İndirimci görüşleri bir araya getiren ilk ve temel nitelik, aslında, *artırımcı (inflationary/inflationist)* felsefi doğruluk kuramlarının çekirdeğini oluşturan artırımcı açıklama kalıbının yadsınmasıdır. Bu açıklama kalıbı, *artırımcı doğruluk taslağı* olarak adlandırabileceğimiz şu taslakta en yalın haliyle temsil edilir:

**(AD)** x doğrudur, eğer ve ancak x F ise.

Burada “x”, doğruluk taşıyıcı konumunda bulunabilecek bir tür cümle isimleştirmesi (ve en sıklıkla da bir cümle *adi*), “F” ise doğruluk özelliğinin/kavramının indirgendiği özellik/kavram veya özellikler/kavramlar bileşkesidir. Artırımcı doğruluk taslağının en parlak örnekleri arasında *mütekabiliyet* taslağı gelir: “x doğrudur, eğer ve ancak x gerçekliğe tekabül ediyorsa (veya mütekabilirse)”. Artırımcı bir doğruluk kuramı, taslaklarla değil, kapatılmış genellemelerle iş görür; örneğin, en yaygın artırımcı doğruluk kuramı olan mütekabiliyet kuramı da (AD) yerine kabaca şu biçimi alan bir kapatılmış genellemeye başvurur: gerçekliğe mütekabil olan doğruluk taşıyıcılar (cümleler, önermeler, bildirimler, inançlar vb.) ve ancak onlar doğrudur. Diğer artırımcı kuramlar da (AD)’nin muadili olan taslakların kapatılmış genellemelerini doğruluğun çözümlemesi olarak öne sürerler.

Artırımcı açıklama kalıbına uygun doğruluk çözümlemelerinin ortak noktalarından biri, doğruluk taşıyıcılar (*truthbearers*) için *genel bir doğruluk koşulu* tanımlamalarıdır. Örneğin, mütekabiliyet kuramı, (diyelim ki) önermeler için doğru olmanın genel koşulunu gerçekliğe mütekabiliyet olarak tanımlar (veya tanımlamış olur). Benzer bir şekilde, pragmatik doğruluk kuramı için doğru olmanın değişmez koşulu, faydalı eyleme/edime yol açmaktır vb. İşte bu nokta, aynı zamanda indirimci görüşün çok açık bir biçimde ifade edilmesini kolaylaştırır. Şöyle ki, indirimci görüşler, doğruluk koşulunun genel bir tanımına gitmeyi – anlamlı bir biçimde – reddederler ve sıklıkla her doğruluk taşıyıcının, kendi doğruluk koşulunu kendisi için tanımlıyor oluşuna doğruluk çözümlemesinde merkezi bir yer verirler.<sup>7</sup> Artırımcı ve indirimci çözümleme kalıpları arasındaki bu fark, başvuru açıklama taslaklarının mantıki yapılarında açıkça temsil edilir. Artırımcı taslaklar, doğruluk taşıyıcı konumundan tam bir soyutlama yaparlar – çünkü taşıyıcıları sıradan birey değişkenleriyle temsil ederler – ve doğru doğruluk taşıyıcıların (*true truthbearers*) genel doğruluk koşulunu da çözümleyici yüklemde, yani “F”de, billurlaştırırlar.

Oysa indirimci taslaklar, her doğruluk taşıyıcının kendi doğruluk koşulunu kendisinin tanımlayışını, açıklanan ve açıklayan ifadeler (*explanandum* ve *explanans*) arasında bir gramatik oran kurarak

5 Bu yaklaşımın tam ifadesi Horwich, 1990’da verilir. Enazcı bakış açısının uygulamalarına ilişkin iyi bir derleme Horwich, 2010’dur. Bilim felsefesini ve meta-felsefeyi de kapsayan daha geniş uygulama alanları için Horwich, 2004’e bakılabilir.

6 Karşılıklı koşullu önerme biçimi Türkçe’de yaygın olarak “\_\_ancak ve ancak\_\_ise” olarak ifade edilir. Bu, İngilizce’deki *iki yönlü* “\_\_if and only if\_\_” kalıbının *hatalı* bir çevirisidir. “Ancak ve ancak”, olsa olsa, *tek yönlü* maddi içermeyi yalnızca *vurgulu* bir biçimde ifade eden “only and only if”in bir çevirisi olarak düşünülebilir.

7 Bunun bir örneği için bkz. Horwich, 1990, birinci basımın önsözü.

gösterirler. Bu öyle bir orandır ki, doğruluk koşulu tanımlanan taşıyıcının kendisinden, *o taşıyıcının doğru olmasının koşulunu* hiçbir dolayımaya girmeden okumamızı sağlar. Bu oranı kurmak için, indirimci taslaklar, doğruluk taşıyıcı konumundan *sınırlı* bir soyutlama yapar: açıklanan ifade, sıradan bir birey değişkenine yapılan birinci düzeyden bir yükleme olarak değil, bir cümle isimleştirmesine (*sentence nominalization*) yapılan, ilk aşamada da yüksek düzeyden görünen, bir yükleme olarak belirir:

Nomp doğrudur.<sup>8</sup>

Buna mukabil olarak da açıklayan ifade, *isimleştirmesine doğruluk yüklenen* cümlelerin kendisinden başka birşey değildir:

p.

Böylece, indirimci taslaklar şu genel biçimi alır:

**(İG)**<sup>9</sup> Nomp doğrudur, eğer ve ancak p ise.

Bu genel biçimi izleyen en temel iki indirimci taslak, Horwich'in enazcılığındaki denklik taslağı ile Quine'in doğruluk çözümlemesindeki alıntı giderme taslağıdır.

**(D)** <p> doğrudur, eğer ve ancak p ise.

**(AG)** "p" doğrudur, eğer ve ancak p ise.

Her iki taslakta da yukarıda söz edilen gramatik oran korunur; tek fark, sol tarafta yüklenici konumunda bulunan isim ifadesinin adlandırdığı doğruluk taşıyıcı türündedir. (D)'deki yüklenici, yani "<p>" ismi (*noun*), "p" cümlesinin ifade ettiği (ve aslında onun anlamı olduğu iddia edilen) önermenin adiyken (*name*), (AG)'deki yüklenici, yani " 'p' " ismi, bizatihi "p" cümlesinin adıdır. Bu da zaten enazcılığın ve alıntı giderme yaklaşımının, doğruluk felsefesinde önemli bir yeri olan doğruluk taşıyıcılar sorusuna, yani doğruluk ve yanlışlık (veya doğru olmama) özelliklerini ne türden "şey"lerin yükledikleri sorusuna verdikleri yanıtlarda ifade edilir: doğruluk ve yanlışlığın (birincil) taşıyıcıları enazcılığa göre önermelerken, alıntı gidermeciliğe göre cümlelerdir.

(İG)'nin örneklemeleri olan bu indirimci taslakların, her doğruluk taşıyıcının kendi doğruluk koşulunu tanımlayışı, yani doğruluğun gramatik saydamlığı dışında ortak olarak ifade ettikleri çok önemli bir başka hakikat daha vardır: doğruluk yüklemine işe yararlığı veya doğruluk yüklemine fazlalık olmayışı (*the irredundancy of truth*). Doğruluğun gramatik saydamlığını gösteren en yalın taslak, fazlalık taslağı, aslında bir (İG) örnekleme değildir:

**(FZ)** Doğrudur ki p, eğer ve ancak p ise.

8 İngilizce "that p" biçiminden hareketle "Nomp" ifadesini Türkçe'de "p olduğu" veya "p olması" şeklinde okumamalıyız. "Nomp"nin sembolleştirdiği yapı, kabaca, "\_\_\_nın \_\_\_olduğu/olması" biçimindedir. Bu biçim, "p"nin alabileceği değerler karmaşıklaştığı ölçüde karmaşıklaşır, çünkü Türkçe, cümle isimleştirmesini – Latince'nin kendi *accusativus cum infinitivo* yapısında yaptığı gibi – cümle-altı unsurları (sub-sentential elements) *çekerek* gerçekleştirir.

9 İsimleştirme Giderimi (*denominalization*). Bu etiket için bkz. Künne, 2003.

Fazlalık taslağı, doğruluk ifadesinin (*alethic expression*), gerçekten fazlalık olduğu, yapı veya içerikle ilgili herhangi bir kayıp veya arıza olmadan yekten elenebileceği bir belirişini resimler. Fazlalık taslağındaki doğruluk *işlemcisi* “doğrudur ki\_\_\_”, olsa olsa varlığı ile yokluğu bir olan *özdeşlik doğruluk fonksiyonunu* ifade ediyor olabilir (Williams, 1976). Oysa (İG)'nin örneklemelerinde bu tür bir fazlalık söz konusu değildir: denkliğin gerçekleşebilmesi için doğruluk yüklemi elzemdir – doğruluk yüklemi kaldırıldığında, denkliğin *gramatik* düzeni bozulur: “Nomp, eğer ve ancak p ise” bozuk bir biçimdir (örneğin, “Kedinin paspasın üzerinde olduğu, eğer ve ancak kedi paspasın üzerindeyse”).

(İG)'nin örneklemelerinde değil, ama bu örneklemelerin de örneklemelerinde, örneğin “Karın beyaz olduğu doğrudur, eğer ve ancak kar beyaz ise” cümlesinde, bir tür içerik fazlalığı (*content redundancy*) vardır: doğruluk yüklemine kaldırıldığı durumda nasıl bir cümleye varılacağı, cümle isimleştirmesinden, yani “Karın beyaz olduğu”ndan, okunabilmektedir, yani doğruluğun, yüklemde içerik bakımından hiçbir katkısı yoktur ve elenmesi de herhangi bir anlam kaybına yol açmaz. Ramsey buna benzer bir iddiayı dile getirdiği için savunduğu görüşe “fazlalık kuramı” denegelmiştir, ama Ramsey’in kendisi bile daha çok doğruluğun fazlalık olmadığı belirisleri önemsemıştır.<sup>10</sup> Doğruluk yüklemi veya bir bütün olarak doğruluk yüklemeli biçim bu belirislerinde *cümle genelleştirmesi* hizmetini sağlayan gramatik bir alettir. Bu, gramatik saydamlıktan sonra, indirimci açıklama kalıbının ikinci ana niteliğini bize verir.

## 2. Cümle Genelleştirmesi

Sıradan/doğal dilin genelleştirme kalıbı, çok kabaca, sınırlandırılmış (daha açıkça, *türü* işaretlenmiş, *sortally marked*) niceleyiciler ile birlikte bunlarla bağlantı kurabilen (yine çeşitli bakımlardan sınırlandırılmış) zamirlerden oluşur. Bu kalıp, yalnızca dünyanın, görece tartışmalı olmayan unsurları – bireyler – hakkındaki genellemeler için değil, dünyanın unsurları oldukları tartışmaya daha açık olan başka tür “şey”ler, mesela cümleler veya zikretmeler (*utterances*) üzerine, daha doğrusu, bunların gramatik konumları üzerine yapılan genelleştirmelerde de kullanılır. Cümle konumu üzerine yapılan nicelemelerde, niceleme ögesinin isim konumunu tutması sebebiyle cümlenin bildirme yahut bir koşul tanımlama kuvveti kaybedilir; öyleyse, niceleme ögesine eklendiğinde bu kuvveti geri kazandıracak, ama bunu da herhangi bir içerik değişikliğine yol açmadan yapacak, saydam yüklemelere (veya fiil ifadelerine) ihtiyaç vardır. Doğruluk yüklemine genelleştirmedeki katkısı tam olarak budur ve bu katkı *yüklemeli kanuni biçim inşa taslağı*nda (*predicative canonical form construction schema*) açıkça ifade edilir:

**(YKBİ)** Nomp F'dir, eğer ve ancak p ise.

“F”yüklem boşluğu uygun bir yüklemle doldurulduğunda bir yüklemeli kanuni cümle biçimi elde edilir; öyle ki, çok farklı gramatik/mantiki biçimler taşıyan cümleler tek bir kanuni cümle biçiminde aynı kalıba dökülür. Bu uygun yüklemelerden en yaygını doğruluk yüklemidir<sup>11</sup> ve ürettiği kanuni biçime yapılacak dönüştürmenin kuralı da (İG)'de ifade edilir.

Basit bir örnek olarak, “Özne” isimli bir konuşma öznesinin bildirdiği şu cümlelere göz atalım.

Kedi paspasın üzerinde.  
Köpek mutsuz.

10 Bkz. Ramsey, 1991 (1927). Ramsey'in fazlalık iddiası, sınırlı bir fazlalık iddiasıdır: doğruluk yüklemi, ancak isimleştirilen cümle geri kazanılabilir olduğunda fazlalıktır. Doğruluk yüklemi kullanılarak yapılan cümle genellemelerinin çoğunda bu durum söz konusu değildir.

11 Diğer bir örnek de “\_\_vakidir” (aşağı yukarı: “\_\_is the case”) yüklemidir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, (YKBİ)'nin, yukarıda verilen yüklemeli biçimli indirimci taslakların tamamından daha soyut olduğudur. Somuttan soyuta sıralama şöyledir: (AG) ile (D), (İG)'nin örneklemeleri, (İG)'nin kendisi de (YKBİ)'nin bir örneğesidir. Şunun da belirtilmesi yerinde olur: (YKBİ)'de geçen “F” boşluğunu doldurabilecek olan yüklemelerin, “Nomp” ile temsil edilen cümle isimleştirmesinin *türüyle* deyiş uygunluğu (*idiomatic adequacy*) içinde olması gerekir. Örneğin, *kedinin paspasın üzerinde olduğu* için “vakidir/vaki değildir” diyebiliriz, ama “Kedi paspasın üzerinde” *cümlesi* için, veya kedinin masanın üzerinde olduğu *önermesi* için daha çok “doğrudur/yanlıştır” dememiz uygun düşer.

Kar beyazsa, çimen yeşil.

Birincisi iki yerli bağıntı, ikincisi basit (birli) yükleme, üçüncüsü ise koşullu biçiminde olan bu cümleler üzerine, Özne'yle olan ilişkileri bağlamında bir genelleme yapmak istiyoruz – diyelim ki Özne'nin zikrettiği her cümleyi kabul etmeye hazır olduğumuzu dile getirmek istiyoruz. Yapacağımız şey, bu cümleleri doğruluk yüklemeli kanuni biçime, yani "Nomp doğrudur" biçimine dönüştürüp

*Kedinin paspasın üzerinde olduğu doğrudur.  
Köpeğin mutsuz olduğu doğrudur.  
Kar beyaz olduğunda çimenin (de) yeşil olduğu doğrudur.*

Özne'yle olan bağıntılarını kurmaktan ibarettir:

Özne ne diyorsa doğrudur.

Bu yolla, Özne'nin söyleyip söyleyebileceği, belki bir çoğunu duymayacağımız, duysak da anlamayacağımız (kör atıf durumu), ilkece sonsuz sayıda olabilecek cümleyi, tek bir sonlu genelleştirme biçiminde onayabiliriz. Doğruluk yüklemi, tek tek örnekler düzeyinde buharlaştırılabilir de, yani, örneğin,

Kedinin paspasın üzerinde olduğu doğrudur.

yerine basitçe

Kedi paspasın üzerinde.

diyebiliyor olsak da, Özne'ye atıfla yapılan genelleştirmeden ve benzeri genelleştirmelerden doğruluk yüklemine gramatik düzeni bozmadan kaldıramayız. İşte indirimci görüşler, doğruluk yüklemine bu işlevini, veya bu işleviyle çok yakından bağlantılı olan başka bir gramatik gerçeği, doğruluğun (doğal ve/veya mantıklı dildeki) varlık sebebinin açıklaması olarak kabul eden görüşlerdir.

Doğruluk yükleme biçiminin cümle genelleştirmesindeki katkısı özellikle de mantık "doğruluklarını" ifade etmek için kullandığımız cümle taslaklarını, yani açık cümleleri, kapalı cümlelere dönüştürürken açığa çıkar. Örneğin,

Kar beyazsa, kar beyazdır.  
Kedi paspasın üzerindeyse, kedi paspasın üzerindedir.  
Köpek mutsuzsa, köpek mutsuzdur.

cümlelerindeki ortak mantıklı biçim "Cpp"<sup>12</sup> taslağıyla ifade edilebilir. Bu taslak, her cümlenin kendi kendisini (maddeten) içerdiği yönündeki mantıklı doğruluğu resimler. Bu doğruluğu kapatılmış bir cümlede bildirmek için yapılması gereken tek şey, "Cpp" taslağını isimleştirerek (İG) yükleme taslağındaki özne konumuna oturtmak

"Cpp" doğrudur.

ve elde edilen ifadeyi, isimleştirme tür işaretlerini (*nominalization sortal marks*) kullanarak bir genellemeye dönüştürüp kapatmaktır:

"Cpp" biçimindeki bütün cümleler doğrudur.

Şimdi, mantık dilinde, bu genelleştirme, birey nicelemesi çerçevesi içine kabaca şöyle yerleştirilebilir:

ΠxCIXNomCppTx.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 1 numaralı dipnota bakınız.

<sup>13</sup> "Tx": x doğrudur.

Ama elimizde cümle nicelemesi aletleri, yani cümle niceleyicileri ve cümle değişkenleri olduğu durumda, aynı bildirim, doğruluk yüklemine ve tür işaretli cümle isimleştirmelerine başvurulmadan da ifade edilebilir:

ΠρCp.

Dolayısıyla doğruluk yükleme biçimiyle, cümle nicelemesi biçimleri arasında sınırlı bir mütekalibiyyet söz konusudur. Sınır şudur: birinci formülle temsil edilen doğruluk yüklemeli biçim, taslak cümlenin – yani “Cp”nin – *hakkında* konuşur veya onu *konu* edinirken, ikinci formülde temsil edilen cümle nicelemesi, konu bakımından “Cp”nin mümkün örneklemelerinden farklılaşmaz. “ΠxCixNomCpTx” formülü, “Cp”yi önce *isimleştirir* (“NomCp”), sonra da birey *adlarını* çağıran bir değişkenle özdeşlik bağıntısına sokar (“IxNomCp”); bunu yapmakla, “Cp”nin mümkün örneklemelerine göre daha *yüksek* bir *semantik* düzeye yerleşir. “ΠρCp” formülü ise biçimin kendisini, yani “Cp”yi *anmak* yerine *kullanır* ve böylece “Cp”nin mümkün örneklemeleriyle aynı semantik düzeyde kalır.

Doğruluğun indirimci çözümlenmesinde hangi niceleme çerçevesi kullanılmalıdır? Bu soruya verilecek cevap ile *semantik yükselmeye* alınacak tavır arasındaki bağlantı açıktır. Doğal dilde doğruluk yüklemeli biçimi kullanan nicelemeler, son çözümlenmede, birey nicelemesi çerçevesine oturtulursa, semantik yükselme kabul edilmiş olur. Bu ise doğruluk yüklemelinin işlevinin indirimci açıklamasının *semantik alçalma* bakımından verilmesini gerektirir. Oysa, son çözümlenmede doğrudan cümle nicelemesi çerçevesi kullanılırsa, doğruluğun indirimci açıklaması *semantik yükselme-alçalma* kavram çifti kullanılmadan verilebilir. Bu iki strateji arasındaki farkı açıklamak için, söz edilen kavram çiftinin kökenine, yani Quine’in, merkezinde (AG) taslağı bulunan alıntı giderme yaklaşımına bakmalıyız.

### 3. Alıntı Giderme Yaklaşımı

#### 3.1 Önermecilik ve cümle nicelemesi

Quine'in alıntı giderme yaklaşımını betimlemeden önce, bir doğruluk yaklaşımının iki farklı ama bağlantılı anlamda alıntı giderme olabileceğini belirtmek yerinde olur. Birinci anlamda, doğruluk yaklaşımı, verili bir dilin olgu bildirici cümleleri için alıntı giderme taslağının bütün veya belli örneklemelerinden oluşan bir doğruluk *kuramı* halinde olabilir (Horsten, 2011: 50). İkinci anlamdaysa, doğruluk yaklaşımı, doğruluk yüklemelinin alıntı giderme taslağındaki görünüşünün veya geçişinin, doğruluğun dildeki genel görünüşünün tam bir açıklamasını (ve dolayısıyla anlamını) veriyor olduğunu iddia ettiği için alıntı giderme olabilir. Bu ikinci anlamda alıntı giderme bir doğruluk yaklaşımının, doğruluğun sıradan/doğal dil ve/veya mantıki çözümlenme dilindeki varlık sebebinin alıntı giderme fikrine dayalı bir açıklamasını barındırması beklenir.

Açıktır ki Quine'in yaklaşımı esas olarak ikinci anlamıyla bir alıntı giderme yaklaşımıdır: Çünkü bu yaklaşım, doğruluğun niçin bir fazlalık olmadığını (yani niçin faydalı bir ifade olduğunu), doğruluk yüklemelinin alıntı giderme taslağının bazı (temel) örneklemelerindeki işleyişi üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Ne var ki bu iki anlam, Quine tarafından da tespit edildiği ve onandığı gibi, birbirinden o kadar da uzak değildir; Quine bu onamayı, kendi yaklaşımını, Tarski'ci dile özel doğruluk tanımları geliştirme programıyla ilinti içinde sunarak yapar. Söz konusu programın merkezinde yer alan fikir, karmaşıklık yapısı tam olarak yönetilen ve serimlenen verili bir biçimsel dil için doğruluğu, *biçim* ve *içerik* bakımından *uygun* olarak tanımlamaktır. İçerik uygunluğu (veya maddi uygunluk, *material adequacy*), önerilecek olan doğruluk tanımının, kendisi için tanım verilen dilin (ideal) kullanıcılarına ait sezgisel doğruluk kavramıyla veya mefhumuyla ne kadar örtüştüğüyle ilgilidir; öyle ki, önerilen

doğruluk tanımı, biçim bakımından sorunsuz olsa da *bildiğimiz anlamda* doğruluğu tanımlamıyor olabilir. (Örnek bir durum, önerilen doğruluk tanımının, verili sezgisel doğruluk mefhumunu tamamen düzeltmek veya değiştirmek için bir *reçete* olduğu durumdur.)

İçerikle ilgili bu koşulu basit ve kapsamsal bir şekilde bildirmenin bir yolu, önerilen doğruluk tanımının, doğruluk yüklemine ilgili sezgisel içeriği ifade edebilen kullanımlarındaki düzenliliği kanunlaştıran cümlelerin tamamını mantıklı olarak içermesini şart koşmaktır. Böyle bir kullanım düzenliliği, doğruluğun dildeki temel görünüşünü resimleyebilen " 'p' doğrudur, eğer ve ancak p ise" biçimindeki cümleler tarafından – yani alıntı giderme taslağının örneklemeleri tarafından – kanunlaştırılabilir. Öyleyse, verili dil için, içerik bakımından uygun bir tanımın, o dilde belirebilecek her bir olgu bildirici cümleye tekabül eden alıntı giderme taslağı örneklemesini mantıklı olarak içermesi beklenecektir.

Ama verili dilin bildirici cümleleri arasında Yalancı<sup>14</sup> gibi cümleler bulunuyorsa, maddi uygunluk yalnızca biçim uygunluğu (*formal correctness*) pahasına elde edilebilir olacaktır, çünkü bu gibi özel cümlelere tekabül eden alıntı giderme taslağı örneklemeleri semantik açmazlara yol açacak, bu da verilen tanımın ve/veya kendisi için tanım verilen dilin biçim uygunsuzluğuna işaret etmiş olacaktır. Şimdi, maddi uygunluk kıstasını, biçim uygunluğuna zarar vermeyecek şekilde düzeltmenin yollarından biri, ilgili doğruluk kuramından – yani alıntı giderme taslağından elde edilen ilk örneklemeler dizisinden<sup>15</sup>– biçim uygunluğunu tehlikeye atan açmazlı örneklemeleri basitçe dışlamaktır. Bu açmazlı örneklemelerin en belirgin ortak özelliklerinden biri, tanımlanmakta olan doğruluk yüklemine kendisini barındırıyor olmalarıdır.<sup>16</sup> O halde aranan düzeltme veya sınırlama kuralı, basitçe, şu olabilir: tanımın mantıklı olarak içereceği doğruluk kuramı, tanımlanan doğruluk yüklemine (veya onun zaman, kip veya kutup bakımından bir değişkesini) barındıran alıntı giderme taslağı örneklemelerinden oluşamaz.

İşte bu sınırlama sonrasında geriye kalan, (birinci, kapsamsal anlamıyla) alıntı gidermecisi doğruluk *kuramının* ta kendisidir. Bu kuram belirgin bir şekilde alıntı gidermecidir, çünkü kendisinden oluştuğu örneklemelerin her birinde, sol tarafta beliren doğruluk yüklemi ve ilgili cümleyi saran alıntı işaretleri, sağ tarafa geçildiğinde ilgili cümlelerin bağımsız geçişi lehine kaybolurlar – tek kelimeyle, doğruluk yüklemi, ilgili cümlelerin alıntılama görünüşünden *alıntıyı giderir*. Quine, Yalancı açmazıyla ilgili bir tartışmanın bağlamında şunları söyler:

Doğruluk yüklemine S cümlesi için alıntı giderdiği şu durumda söylenir:

\_\_doğrudur, eğer ve ancak\_\_ise

biçimi, ilk boşlukta S adlandırıldığında ve ikinci boşluğa Snin kendisi yazıldığında, doğru bir cümle olur. Öyleyse alıntı gidermecisi doğruluk yaklaşımının söylediği şey, doğruluk yüklemine bütün ezeli-ebedi cümleler<sup>17</sup> için alıntı giderdiği. Ama antinominin [yani, Yalancı açmazının] bize öğrettiği şey şudur ki, bir dilde alıntılama ve yanyana getirme işlerini yapacak zararsız işaretler ve bunlarla birlikte temel mantığın işaretleri bulunuyorsa, bu dil aynı zamanda kendi ezeli-ebedi cümlelerinin hepsi için alıntı gideren bir doğruluk yüklemine – tutarsızlığa düşmeden – barındıramaz. Bu dilin doğruluk yüklemi, veya bu dilde bu yüklem en çok yakınsayan ifade her ne ise, ancak eksik olarak alıntı giderici olmalıdır. Daha belirli olarak, bu yüklem, yüklemi barındıran cümlelerin hepsi için alıntı giderme yapmamalıdır...Elbette, yüklemine yerine konabilecek ifadeleri barındıran cümlelerin hepsi için de alıntı giderme yapmamalıdır. Bu, alıntılama ve yanyana getirmeye olan özel yönelimi bir kenara bırakıldığında, özü itibarıyla Tarski'nin Teoremi olarak

14 Yalancı cümlesi, "Yalancı Açmazı" olarak bilinen semantik fenomeni doğuran tasarımdır. Tasarım, basitçe, bizatihi kendisine yapılan yanlışlık/doğru olmama atfını (yüklemesini) adlandıran bir addir.

**(Yalancı)** Yalancı, doğru değildir.

Yalancı'nın söylediği doğruysa, Yalancı'nın doğru olmadığı doğrudur, çünkü Yalancı'nın söylediği, Yalancı'nın doğru olmadığıdır. Yok eğer Yalancı'nı söylediği doğru değilse, Yalancı'nın doğru olmadığı doğru değildir, yani Yalancı doğrudur. Her iki durumda da başlangıçta atanan doğruluk değerinin değişine varıldığı için açmaza düşülür.

Yalancı fenomeninin indirimci incelemeleri için bkz. Beall & Armour-Garb, 2005.

15 Kısaca, *bön doğruluk kuramı*, Horsten, 2011, s. 49.

16 Bu onların ortak özelliklerinden yalnızca biridir.

17 *Eternal sentences*; yani zaman, şahıs ve kip belirlenimlerinden bağımsız, kapalılık/karanlık içermeyen, tam olarak yorumlanmış olgu bildirici cümleler.



bilinen vargıdır. (Lynch, 2001: 477)

Elbette alıntı gidermenin ve alıntı giderme yaklaşımın – *kuramın* değil yaklaşımın – yalnızca alıntı işaretlerinin (tırnakların) kaybolması fikriyle kavranamayacak yönleri vardır. Alıntı giderme, ortografik olmaktan çok semantik bir görüngüdür, çünkü doğal dilin doğrulukla ilgili kısmının – yani *doğal doğruluk konuşmasının* (*natural truth discourse*) – mantıki çözümlemesi fikriyle yakından ilintilidir.

Quine'in alıntı giderme yaklaşımı, doğruluk yüklemine varlık sebebinin, *önermeciliğin* (*propositionalism*) bir reddiyesi olacak şekilde açıklanmasından ibarettir. Genel olarak önermecilik, verili bir dil parçasının veya konuşmanın/söylemin mantıki-felsefi çözümlemesinde, (tam olarak yorumlanmış) olgu bildirici cümlelerin ifade ettiği varsayılan anlam varlıklarını, yani önermeleri, kullanmayı salık veren meta-felsefi tavrıdır. Örneğin, karakteristik cümleleri "Özne, \_\_\_-nın \_\_\_olduğuna/olduğunu/olmasına/olmasını \_\_\_-r" biçimindeki atıflar olan önerme tavrı konuşması<sup>18</sup> için önermecilik, bu biçimdeki atıfların, "\_\_\_-nın \_\_\_olduğu/olması" biçimindeki cümle isimleştirmelerini, ilgili cümlelerin ifade ettiği *önermelerin adları* olarak yalıtılan bir mantıki çözümleme programını savunur. Öyle ki, söz konusu atıfların her birinde, kendisine bir tür önerme tavrı alınan bir önerme vardır ve çözümlemenin öteki unsurları bu önermeyle olan bağıntıları ışığında teşhis edilirler.

Doğruluk için önermecilik ise, doğal doğruluk konuşmasının mantıki-felsefi çözümlemesindeki temel öğelerin, cümle isimleştirmeleri kılığındaki anlam varlıkları olan önermeler olduğunu ve doğruluk özelliğini birincil anlamıyla önermelerin – cümlelerin, zikretmelerin, inançların vs. değil önermelerin – taşıyabilir olduğunu savlar. Önermecilik yanlıları, doğruluğun felsefi çözümlemesinde önermelerin birincil konumda bulunduğunu farklı yollardan savunabilirler – örneğin, doğal konuşmadaki doğruluk/yanlışlık yüklemelerinin aldığı yaygın biçimlerin önermeler lehine olduğunu iddia edebilirler – ama en etkili savunu, cümlelerin veya doğruluk taşıyıcı olarak öne sürülen öteki dil veya zihin unsurlarının birincil olamayacağını göstermek şeklinde dolaylı bir biçim alır. Bu savunudaki temel fikir şudur: Doğruluk, gerçekliğin farklı türdeki temsillerinde – örneğin çeşitli sıradan/doğal dillerde, konuşmada, yazıda, düşüncede vs. – bildirilebilir; ama doğruluk, bütün bunlardan çok ve bunlardan oldukça bağımsız olarak dil dışı/zihin dışı gerçekliği ilgilendirir. Doğruluğu veya yanlışlığı geniş anlamıyla üreten şey, ne gerçeklik hakkında konuşan cümleler ne de yine gerçeklik hakkındaki zikretmeler veya düşünmelerdir, ama gerçekliğin kendisidir. İşte bu hakikati en iyi yakalayan doğruluk taşıyıcı adayları, dilden bağımsız, konuşma veya düşünme ediminden bağımsız, ezeli-ebedi (zamandan bağımsız) ve belirsizlik içermiyor olarak tasarılan düşünce içerikleridir, yani önermelerdir.

Quine, doğruluk çözümlemesini önermeciler resme yönelten, doğruluğun esas olarak dil değil gerçeklikle ilgili olması gerekliliğinin, bu tür cümle isimleştirmesi kılığındaki unsurlar varsayılmadan da karşılanabileceğini savunur:

Önermeleri savunan felsefeciler, önermelere ihtiyacımızın olduğunu, çünkü doğruluğun cümleler için değil yalnızca önermeler için anlaşılabilir olduğunu söylemişlerdir. Buna verilebilecek direkt bir cevap, cümlelerin doğruluğunu önerme yanlısına kendi kabul ettiği terimlerle açıklayabileceğimiz şeklindedir: Anlamları, doğru önermeler olan cümleler, doğrudur. Burada herhangi bir anlaşılabilirlik varsa, bu önerme yanlısının kusurudur.

Ne var ki önerme yanlısının taşıdığı, doğruluğun birincil olarak önermeler için anlaşılır olduğu hissini daha derin ve daha karanlık bir sebebi vardır. Bu sebep, doğruluğun dilde değil gerçekliğin kendisinde zeminlenmesi gerektiği fikridir – oysa cümleler gerçekliğin değil dilin unsurlarıdır. Önerme yanlısı, doğruluğun zeminlenecek olduğu gerçekliği kesinlikle pespaye bir şekilde üretir: cümlelerin hayali izdüşümlerini alır. Ama doğruluğun gerçeklikte zeminlenmesi gerektiği konusunda haklıdır ve doğruluk hakikaten gerçeklikte zeminlidir. Bir cümle, ancak gerçeklik onu doğru kılıyorsa doğru olabilir. (Quine, 1970: 10)

Quine, indirimciliğin genel karakterine uygun olarak, doğruluğun bireylerin ve bağıntıların dünyasında zeminli oluşunu, doğruluk yüklemine bu aynı dünya üzerine özel bir tür genelleme yapma aleti

18 *Propositional attitudes discourse*. Bazı örnek atıflar şöyledir: "Özne, kedi'nin paspasın üzerinde *olduğunu* biliyor", "Özne, *karın beyaz olduğuna* inanıyor", "Özne, köpeğin mutsuz *olmasını* ister".

oluşuyla açıklar. Şimdi, sıradan birey nicelemesinde tanık olunan genellik, Quine'a göre, birey adından birey adına, örneğin "Tom"dan "Dick"e bir değişme biçimini alır; öyle ki, "Bütün insanlar ölümlüdür" gibi bir nicelemenin açıklanmış okuması " 'Tom'un adlandırabileceği türdeki bütün x'ler için, x ölümlüdür" şeklindedir.

Peki "Tom ölümlüdür veya Tom ölümlü değildir"ın buna paralel olan genelleştirmesi nasıl olabilir? Şöyle: "Cümlelerin adlandırdığı türden bütün p'ler için, p veya değil p". Ama cümleler ad değildir ve bu okuma düpedüz tutarsızdır; çünkü bu okuma "p"yi, hem cümle ifadeleri isteyen konumlarda hem de isim ifadesi isteyen bir konumda kullanır. Öyleyse, istediğimiz genelliği elde etmek için bir adım yukarı tırmanır ve cümlelerden bahsetmeye başlarız: " 'p veya değil p' biçimindeki bütün cümleler doğrudur". (Quine, 1970: 11-12)

Quine'in iddiası şudur: bir cümle, unsurları *adlandıramayacağı* için, "p" cümle taslağı bir değişken olarak kullanılamaz, yani herhangi bir nicelemenin matrisinde bağlanmış veya bağlanabilir olarak geçemez; çünkü bir niceleme çerçevesinin *değişme* (*variation*, yani değişkenlerin farklı değerler alması) için izleyebileceği yegane paradigma veya örnek kalıp, belli bir unsurlar kümesi için ad değiştirimidir.<sup>19</sup> Cümle konumu üzerine niceleme yapmak, daha belirli olarak da dil dışı dünyada beliren cümleci (yani ancak cümle genel biçimleriyle resimlenebilir) bir düzenliliği bildirmek için yapılacak olan, daha yüksek bir semantik düzeye yerleşmek ve söz konusu düzenliliği kanunlaştıran mantıki biçimi örnekleyen *cümlelerin kendilerini konu olarak almaktır*. Geriye kalan ise, bu "yeni" konuya, alıntılama öncesindeki bildirme kuvvetini yeniden sağlamaktır (çünkü adlandırılarak "konulaşan" cümle, artık *cümle* – yani bildirebilen/öne sürebilen bir ifade – değildir, yalnızca bir *isimdir*); bu da, cümlenin alıntı adına doğruluk yüklemine (veya bu yüklem bir değişkesini) iliştiirmekle sağlanır: "Dilin kendisine gönderimde bulunan bir düzleme bu yükseliş, dünyadan yalnızca anlık bir çekilmedir, çünkü doğruluk yüklemine işlevi tam da dile gönderimin iptalidir. Doğruluk yüklemi şunun hatırlatmasıdır: cümlelerden bahsetmeye yönelik teknik bir yükselişe karşın gözlerimiz (hâlâ) dünyadadır" (Quine, 1970: 12).

### 3.2 Alıntı giderme ve semantik yükselme

Quine'in, " 'Kar beyazdır' doğrudur" gibi alıntılmalı bir doğruluk yüklemesini ilgili nesne düzeyi cümleyle, yani "Kar beyazdır" ile denkleştirme biçimi, bunun *güçlü* bir denklik bağıntısı olduğunu ima eder.<sup>20</sup> Bu yoruma göre söz konusu bağıntı, daha açık olarak ifade edersek, alıntı giderme taslağının tek tek örneklemelerinin tarafları arasında gerçekleşen bir *anlam denkliliği*, dolayısıyla da taslağın kendisinin tarafları arasında gerçekleşen bir *anlam yapısı özdeşliği* şeklindedir. Başka deyişle, " 'p' doğrudur" biçimindeki taslak ifade, "p" cümle taslağıyla aynı anlam yapısını cisimleştirir.

Dahası, söz edilen anlam yapısı denkliliği, alıntı giderme taslağının sağ tarafında beliren yekpare cümle harfi lehine gerçekleşir: alıntılmalı doğruluk yükleme taslağının, yani " 'p' doğrudur"un, herhangi bir örneklemesinin gerçek/derin anlam yapısı, yekpare cümle harfinin (mütekabil) nesne düzeyi örneklemesinin iç mantıki/gramatik yapısı tarafından belirlenir. Örneğin, yekpare cümle taslak harfinin "Rab" biçiminde iki yerli bir bağıntı cümlesi ile değiştirildiği durumda, " 'Rab' doğrudur" biçimindeki mütekabil alıntılmalı doğruluk yüklemesinin anlam yapısı da aynı iki yerli bağıntı biçimini alacaktır. Yine, yekpare cümle taslağının "Σx...x..." genel biçiminde bir varlık nicelemesiyle değiştirildiği durumda, yine mütekabil alıntılmalı doğruluk yüklemesinin anlam yapısı, buna uygun olarak, varlık nicelemesi şeklinde olacaktır. Her iki durumda da alıntılmalı doğruluk yüklemesinin gerçek anlam yapısı, görünüşünün resimlediği anlam yapısından – yani tek yerli doğruluk yükleme yapısından – apaçık bir biçimde farklıdır. Quine bu durumu, alıntı giderme taslağının "Kar beyazdır" cümlesi için verilen örneklemesini ele alırken, çarpıcı bir yalınlıkta dile getirir: "Cümleye [yani "Kar beyazdır"a] doğru demekle, kara beyaz demiş oluruz" (Quine, 1970: 12). Quine, buna uygun olarak, doğruluk yüklemine, tekil ve genel alıntı gidermelerdeki ana işlevini, "nesnelere gönderim etkisinin" geri kazandırılması olarak ortaya koyar. Yani doğruluk yüklemine sağladığı (indirimi) hizmet, Quine'a göre, basit bir isimleştirme giderimi değil, bir tür *semantik alçalmadır*.

19 *Substitution of names*. Benzer bir niceleme anlayışının savunusu için bkz. Suppes, 1957. Grover'in 1972'deki önermeler nicelemesi üzerine tartışması – ki 1975'te Camp ve Belnap ile birlikte ortaya koydukları cümle zamiri yaklaşımının temelini oluşturmaktadır – Quine ve Suppes'in bu kabulünün derin bir eleştirisini verir.

20 *Strong equivalence*. Bkz. yukarıda anılan Horwich, 2010'daki indirimcilikler sınıflaması; ayrıca Stoljar & Damjanovic'in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*'deki indirimcilikle ilgili maddesi (2004 düzeltmesi).

Böylece, verili alıntılı doğruluk yüklemesinin serimlediği doğruluk yüklemeli biçim, *bir derin anlam yapısı belirteci olarak* güvenilirmezdir. Ama bu, doğruluk yüklemeli biçimin, dolayısıyla da doğruluk yüklemesinin, mantıki çözümleme bakımından güvenilir olduğu iddiasıyla gerilim içindedir.<sup>21</sup> Gerilimin kaynağı, gayet makul, hatta güzaf (*trivial*) sayılabilecek, şu önkabuldür: doğal/çözümlenen dilde verilen bir ifade tipinin derin anlam yapısı, bu ifade tipinin mantıki rejimantasyonu (yani mantıki çözümleme dilindeki çevirisi) yoluyla verilir. Bu önkabul makuldür, çünkü ifade tipleri için mantıki rejimantasyon vermenin amacı, bu ifade tiplerinin örneklemeleriyle gerçekten/aslında ne kastediliyor olduğunu açığa çıkarmak değilse nedir? Örneğin, bir belirli betimlemeye yüklem yapan bir doğal dil cümlesini Russell'vari mantıki çözümlemeye konu edinmenin amacı, bu cümleyle kastedilenin söz konusu *betimlemenin adlandırdığı bireyin* belli bir koşulu gerçeklediğini ("Fa") değil de, *belli bir koşulu gerçekleyen en az bir ve en fazla bir bireyin* var olduğunu ve bunun başka bir koşulu daha gerçeklediğini ("ıxFxGx", veya açılmış haliyle "ΣxΠyKEFyİxyGx") göstermek değilse nedir?

Şimdi, bu gerilimi açığa çıkarmanın en kolay yolu, "alıntı giderme" ile tam olarak neyin kastedildiğini sormaktır. Alıntı giderme doğruluk yaklaşımına ilham veren fikrin, yalın alıntı giderme değil, daha belirli olarak cümle alıntısını giderme olduğu açıktır. Bir özel adı veya başka tür bir isim ifadesini alıntılarken, temel olarak tek bir şey yaparız: normal durumda bireyleri adlandırmak veya betimlemek için kullanılan şeyi *anmak* için bir üst semantik düzeye çıkarız. Bu, semantik yükselmenin yalın biçimidir. Ne var ki, isim ifadesi olmayan bir ifadeyi, özellikle de bir cümleyi alıntılarken yaptığımız en az iki şey vardır: kullanımdan anmaya doğru geçmeyle gerçekleşen bir semantik yükselme yapmakla kalmayıp, ifadenin gramatik kategorisini de değiştiririz – yani ifadeyi *isimleştiririz*. Öyleyse cümle alıntılması fonksiyonu, görece bağımsız iki fonksiyondan, yani *semantik yükselme* ve *isimleştirmeden* oluşur. Bu fonksiyonlar yalnızca görece bağımsızdır, çünkü her ne kadar bir cümleyi – "-ması/-dığı" inşalarında olduğu gibi – daha yüksek bir semantik düzeye çıkmadan, yani adlandırmadan veya konulaştırmadan isimleştirebilirsek de bir cümleyi isimleştirmeden tam anlamıyla anamayız.<sup>22</sup>

Öyleyse şunu sormalıyız: doğruluk yüklemesinin işlevi tam olarak nedir? Semantik yükselme ve isimleştirme giderimi mi, yoksa yalnızca isimleştirme giderimi mi? Önümüze şöyle bir ikilem çıkar. Quine semantik yükselme terminolojisini ya ciddi/düz anlamıyla ya da mecazi anlamıyla kullanır. Birinci seçenekte, doğruluk yüklemi, dile gönderim etkisini iptal edemeyecektir, çünkü semantik yükselmenin gerçekleştiği durumda, doğruluk yüklemi, kaplamında, ifade ediyor olduğu doğruluk *özelliğinin* taşıyıcılarını barındıran gerçek (ama daha çok mantıki/gramatik karakterde) bir yüklem olacaktır – ve bu taşıyıcılar arasında da, adları alıntılı doğruluk yüklemelerinde özne konumunda geçen (olgu bildirici) cümleler bulunacaktır. Böylece doğruluk yüklemesinin sağlayabileceği tek şey alıntılama taslağının tarafları arasında bir maddi denklik bağıntısı olacak, Quine'in yukarıda anılan vecizesi de, "Kar beyazdır" cümlesine doğru demekle, kara *da* beyaz demiş olduğumuz anlamına gelmekle kalacaktır. İkinci durumda, yani "dünyadan anlık çekilme" ifadesinin yalnızca bir mecaz olarak kullanıldığı durumda ise alıntılı bir doğruluk yüklemesi, indirimci tavra uygun olarak, yalnızca görünüşte bir doğruluk yüklemesi olacaktır; ama bu da doğruluk yüklemeli biçimin, Quine'in belirttiğinin aksine, mantıki çözümleme bakımından güvenilirmez bir biçim olduğu, yani doğruluk yüklemesinin son çözümlemede (yani mantıki rejimantasyonda) buharlaştırılması gerektiği anlamına gelecektir.

Başka türlü söylersek, cümle alıntılması yapıldığında bir kez gerçek bir semantik yükselme gerçekleşiyorsa, bu yükselmenin etkisini – yani, dile gönderim etkisini – doğruluk yüklemesiyle

21 "Doğruluk yüklemi, genel kullanımında, yani 'x doğrudur'da olduğu gibi nicelenebilir bir değışkene eklenebilecek bir unsur olduğunda, kolay kolay elenemez"; Quine, 1970, s. 13.

22 Bir konuşma veya iletişim bağlamında, verili bir cümle ile, *anmadan* farklı türde bir ilişki kurmanın isimleştirmesiz yolları elbette vardır. Bunun en açık örnekleri, "Öyle", "Dediğın gibi", "Doğru" vb. cümle zamirlerinin kullanımınıdır. Ama tekrar belirtelim ki cümle zamirleri kullanıldığında yapılan şey cümleyi anmak değil, cümlelerin gördüğü işlevin aynısını onun yerine görecek bir tür boş cümle kalıbı kullanmaktır (veya kısaca, cümleler düzeyinde çapraz gönderim yapmaktır). Sıradan zamirler de aynı şeyi yaparlar: bir zamir, yerine durduğu adı anmaz, sadece onun işlevini görür, yani ilgili bireyi adlandırır. Zamir, adın adı değil, adın *proxy*sidir.

gidermenin *indirimciliğe uygun* bir yolu yoktur. Doğruluk yüklemi saydam bir ifade olacaksa, yani doğruluk yüklemeli biçim yalnızca *görünüşte* tek yerli bir yükleme olacaksa, verili ifadenin gerçek/derin anlam yapısının açığa çıkarılmasının beklendiği son çözümlemede bu yüklemeli biçimin *kaybolması* gerekecektir. Aksi halde, alıntı giderme taslağı, verili bir alıntılmalı doğruluk yüklemesinin doğruluk koşulundan fazlasını – özellikle de onun gerçek anlam yapısını – saptayamayacaktır.

#### 4. Sonuç: Cümle Nicelemesi ve İndirimciliğin İki Türü

Öyleyse alıntı giderme fenomenini indirimciliğe uygun olarak ele almanın makul yolu, onu isimleştirme gideriminin *herhangi bir* örnekleme olarak kabul etmektir. Başka deyişle, odaklanılması gereken saydamlık taslağı, isimleştirme giderim taslağının kendisidir. Bu taslakta ne anlık ne de kalıcı bir dünyadan çekilme söz konusudur: cümle isimleştirmeleri, cümlelerin veya benzeri türde varlıkların – örneğin önermelerin – *adları* değildir. Elbette bu anlayışa göre, nicelemedeki değişken değeri değişiminin izleyeceği paradigma ad değiştirimi olamaz, çünkü bu, adlandırmanın yani semantik yükselmenin yeniden devreye girmesi – veya daha doğru bir ifadeyle, aslında hiç devreden çıkmamış olması – anlamına gelecektir. Semantik yükselme devredeyse, son çözümlemede doğruluk taşıyıcılardan, doğruluk kaplamından ve dolayısıyla (ister gramatik/mantiki isterse başka türden olsun) gerçek bir doğruluk yükleminden söz etmek durumundayız demektir. Bu da genel indirimci tavrın niteliğini bulanıklaştıracaktır.

Başka türlü ifade edersek, doğal dildeki doğruluk yüklemeli biçimin aslında bir cümle genel biçimi (*general form of sentence*) sağlayıcısı olduğunu savlayan indirimci yaklaşım, doğruluk yüklemeli biçimin bu konumunu *göstermelidir*; bunu yapmanın da sağlıklı yolu, doğruluk konuşmasının çözümlendiği mantık dilinde doğruluk yüklemeli biçimi buharlaştıran bir tercüme programını benimsemektir. Ama böyle bir tercüme programı, yukarıda belirtildiği gibi, cümle niceleyecilerini ve cümle değişkenlerini kullanan cümle nicelemesi çerçevesini kabul etmek durumunda kalacaktır. Bu programın en parlak iki örneği, Grover, Camp ve Belnap'ın 1975'te geliştirdiği cümle zamiri yaklaşımı ile Williams'ın 1976'da – Arthur N. Prior'ın daha önceki tespitlerine dayanan – buharlaşma tespitidir. Cümle zamiri yaklaşımının yaptığı, kısaca, cümle nicelemesi çerçevesinin doğal dildeki bir tür izdüşümünü almak (cümle zamiri İngilizce'si, *prosentential English*) ve doğruluk yüklemeli biçimi kullanan doğal doğruluk konuşmasının temel yapılarının, aynı biçime hiç ihtiyaç duymayan bu izdüşüme tam olarak tercüme edilebildiğini, dolayısıyla da doğruluk yüklemesinin gerçek bir yüklem olmadığını göstermektir. Williams ise doğruluk taşıyıcı ifadelerinin (*truthbearer expressions*) genel biçiminin, aslında, Russell'vari belirli betimlemelerin cümleci muadilleri – yani, cümleci belirli betimlemeler – olduğunu tespit eder ve doğruluk yüklemesinin, doğal dilde cümleci betimlemelerin eksiksiz belirleşlerini (*complete appearances*) karşılamaya yarayan bir tür *tamamlayıcı* olmakla kaldığını gösterir. Williams'a göre, doğal dil, her türden belirli betimleme için isim ifadeleri kullanma eğilimi sebebiyle, sıradan belirli betimlemelerden farklı olarak bildirme kuvvetine sahip olan cümleci belirli betimlemeleri karşılamak için saydam bir yüklemi, doğruluk yüklemesini kullanmak durumunda kalır. Ama her iki yaklaşım da, son kertede, doğal doğruluk konuşmasından biçimsel cümle nicelemesi çerçevesine (indirimci) bir *tercüme* programıdır.

Burada önemli olan, her iki yaklaşımın da cümle nicelemesi çerçevesini meşru bir çözümleme çerçevesi sayıyor ve bu yolla da doğruluk yüklemesinin son çözümlemedeki güvenilmezliğini öne sürüyor olduğudur. Quine'ın alıntı giderme yaklaşımı ve Horwich'in enazcılığı ise, tam aksine, doğruluk yüklemesinin işe yararlığını, tam da cümle nicelemesi çerçevesinin gayrimeşruluğuna dayandırır. Bu sebeple de Quine ve Horwich, doğruluk yüklemeli biçimin son çözümlemede de güvenilir olduğunu savlamak zorunda kalırlar. Bu zorunluluk, iki yaklaşımı da, (İG)'nin adlandıran, yani semantik yükselmeyi onayan örnekleme türlerini – yani, sırasıyla (AG) ve (D)'yi – kullanmaya götürür. Böylece semantik yükselmeli indirimcilik, bir tercüme programı olmakla kalmaz, çünkü son çözümleme diline yapılan tercümede hâlâ yerinde durmakta olan doğruluk yüklemeli biçimin kendisinin de, yani "Tx"nin de, indirimci bir açıklamaya ihtiyacı vardır.

Bu açıklamanın doğası, semantik yükselmeli indirimciliğin verimsiz bir konum olduğuna işaret eder.

Çünkü son çözümlemede, indirimci açıklamanın bir gereği olarak "Tx" biçiminden "p" biçimine yürümenin tek yolu, "x" konumuyla "p"yi *önceden* bağlantılandırmış olmaktır:

ΠxCİxNompETxp.

Bu, faydasız bir dolayımıdır, çünkü formül (i) cümle nicelemesi aletlerini kullanmıyor olsa da cümle *taslak* harfini kullanmaktadır, böylece kapalı bir ifade biçimini alamaz; ve (ii) son çözümleme düzeyinde "Nomp" gibi cümle isimleştirmesi işini yükleneyecek tartışmalı bir yapıya (örneğin, Horwich'in (D) taslağındaki "<p>" yapısına) yer vermiş olur. Bir tercüme programı olarak indirimcilik, yani semantik yükselmesiz indirimcilik ise doğal doğruluk konuşmasının yapılarını çözümleme diline *doğrudan* cümle nicelemeleri olarak yansıtma stratejisidir. Aslında bu strateji, cümle nicelemesinin meşruiyeti sorusuna da verilen güzaf bir cevaptır: cümle nicelemesi çerçevesi, en az bu çerçevenin "doğal okuması" olan doğal doğruluk konuşması kadar meşrudur. İndirimciliğin semantik yükselmesiz biçimi, enazcılığın farklı bir biçimde de olsa "Doğruluğun özü nedir?" sorusunu yanıtlamaya çalıştığını ve dolayısıyla aslında indirimci bir konum olmadığını düşünen Richard Kirkham'ın indirimci iddia formülleştirmesiyle de tam bir uyum halindedir: "[D]oğruluk özelliği yoktur, bu yüzden de hiçbir şey doğruluk taşıyıcı değildir" (Kirkham, 1992: 311).

### Kaynakça

- BEALL, J. C.; ARMOUR-GARB, B. (ed.) (2005), *Deflationism and Paradox*, Oxford University Press, New York.
- GROVER, Dorothy L. (1992), *A Prosentential Theory of Truth*, Princeton University Press, Oxford.
- GROVER, Dorothy L.; CAMP, Jr., John L.; BELNAP, Jr., Nuel D. (1975), "A Prosentential Theory of Truth", *Philosophical Studies*, 27 (2), s. 73-125.
- HORSTEN, Leon (2011), *The Tarskian Turn: Deflationism and Axiomatic Truth*, The MIT Press, Cambridge (Mass.), Londra.
- HORWICH, Paul (2004), *From a Deflationary Point of View*, Oxford University Press, New York.
- HORWICH, Paul (1990), *Truth*, Oxford University Press, New York.
- HORWICH, Paul (2010), *Truth, Meaning, Reality*, Oxford University Press, New York.
- KIRKHAM, Richard L. (1992), *Theories of Truth*, The MIT Press, Massachusetts.
- KÜNNE, Wolfgang (2003), *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, New York.
- LYNCH, Michael P. (ed.) (2001), *The Nature of Truth*, The MIT Press, Massachusetts.
- QUINE, Willard Van Orman (1970), *Philosophy of Logic*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), Londra.
- RAMSEY, Frank P. (1991), *On Truth: Original Manuscript Material (1927-1929) from the Ramsey Collection at the University of Pittsburgh*, Rescher, N. ve Majer, U. (ed.), Springer Science+Business Media, Dordrecht.
- STOLJAR, Daniel; DAMNJANOVIC, Nic (2014), "The Deflationary Theory of Truth", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL=<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth-deflationary/>>.
- SUPPES, Patrick (1957), *Introduction to Logic*, Van Nostrand Reinhold Company, New York.
- WILLIAMS, Christopher J. F. (1976), *What is Truth?*, Cambridge University Press, New York.

**MYSTERIUM TREMENDUM****TANRIYLA KARŞILAŞMAK YA DA TANRI'DAN ÖNCE "KENDİ"YLE OLMAK***Mysterium Tremendum*

Encountering with God or Self Becoming "with Itself" Before God

**Senem KURTAR**

Ankara Üniversitesi

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü SİHİYE/ANKARA

skurtar@ankara.edu.tr

**Özet**

Tanrıya her türden ilişkinin asli kaynağına yönelmek adına felsefi imana kulak vermenin ontolojik zorunluluğuna batmış bir çağı yaşamaktayız. Çağın krizi, Nietzsche'nin "Tanrı öldü!" haykırışında insan da dâhil olmak üzere tüm metafizik varsayımları da beraberinde götüren görkemli tinin, Gloria Dei olarak Tanrının, çöküşünde gizlidir. Peki, putları kırılmış modern dünyanın bu hakikat yoksunluğunda ne birini halen kendi olmanın mücadelesine çağırabilecektir? İnsan varoluşunun uğruna mücadele edebileceği geçerli bir anlamı var mıdır? Hangi evrensel ülkü onun hiçlik denizine batmış varlığı için bir çare ya da umut olabilir ki? Böylesi zor ve ciddi sorular için bize kalan tek bir şey vardır: Tanrıya tek başına karşılaşmanın kararını üstlenmek ve onun önünde kendiyi olmanın açıklığına cesur ve umutsuzca çıkmak. Burada, bu kaygı ışığında Kierkegaard'ın mysterium tremendum'a ilişkin felsefi sorgulamasına kulak vererek Tanrıya, Tanrının önünde karşılaşmanın gerilimli öyküsü poetik bir tartışma zemininde anlatsallaştırılacaktır.

**Anahtar sözcükler:** Mutlak paradoks, umutsuzluk, tutkulu sevgi, kendi olmak, Gloria Dei, Deus revelatus/Deus absconditus.

**Abstract**

We live in an age that is sinking into an ontological necessity of listening to the philosophical faith for addressing to the primary sources of all kinds of relationships with God. The crisis of the age is hidden in the descent of magnificent spirit as God as Gloria Dei that carying along with itself all metaphysical assumptions, including human existence. So, what is still calling to struggle oneself for to be ownself in the truth-sickness of the modern world that its idols have already been broken? Is there still any justified meaning for human existence to struggle for? Which universal ideal could still be a hope or a remedy for its being that immersed into the sea of nothingness? There is only one thing is remained to us for such a difficult and serious problems: Someone's undertaking a decision lonely for encountering with God and leap into an openness before God for self becoming with itself before God courageously but at the same time desperately. Here, in the light of these concerns, main task of this study is narrated contentious story of encountering with God before God by attending to Kierkegaard's philosophical investigation about mysterium tremendum on a poetic argumentation.

**Key words:** Absolute paradox, Despair, Passionate love, Becoming one's ownself, Gloria Dei, Deus revelatus/Deus absconditus.

Tanrıyı arıyorum... Tanrıyı arıyorum. Zerdüşt doruklardan inip pazar yerindeki kalabalığa böyle haykırdığında biliyordu ki orada artık yalnızca Tanrıya inanmayan dindarlar vardı. Ardından Zerdüşt'ün bu ölçüsüz sözleri büyük bir cümbüşe yol açtı. Ne yani Tanrı kayıp mı olmuştu. Tıpkı bir çocuk gibi dedi biri bir diğerine yolunu mu kaybetmişti? Zerdüşt haykırdı. Hayır, hayır bu bir haykırış değildi; aksine bu hüznle ve acıyla söylendi: Tanrı gitmedi, kaybolmadı... O, öldü... Onu biz öldürdük. "Şu an" Tanrı katlinin görünüşüdür. En kutsal ve en güçlü dünya şimdi bıçağımızın ucunda kanamakta (Nietzsche, 2014:166-167).

Tanrı öldü. Sevgi değil, sevilen öldü...

(Howland, 2006: 92).

**1.**

Tanrı kalplerde hüküm sürmeyi bıraktı bırakalı kalpler kendi yolunu bulmanın acısıyla hakikat için ve onun sonsuz kırılmalılığı adına titremekte. Yitirilen Tanrı'nın gerçek bilgeliğiydi ve ondan geriye, biz insan varoluşuna kalan yalnızca kendi ürettiğimiz tanrılar ve dindarlıktan ibaret. Tanrı'nın sonsuz, görkemli ve kırılmalı bilgeliğinin yıkıntıları arasında insan varoluşu yanılısamalarından yeni bir hakikat doğurabilmek için tek çözüm yolunu günah ve suçu yaratmakta buldu. Böylelikle o, kendi yaptığı mekanik tanrı heykeltikleri önünde kendini kanıtlayabilecek ve arınabilmek için günaha ve suça yazgılı varlığını sürdürebilecekti. Nietzsche, bir keresinde son derece haklı bir kaygıyla, Dostoyevski'nin romanlarında kahramanların durumunu Tanrı katlinin ardından insan varoluşunun bu yeni durumuyla benzeştirmiş "onlar, yalnızca arınabilmek için suç işler ya da günahkâr olurlar" diyerek eleştirmiştir (Nietzsche, 2000: 630). O'nun bu eleştirisinde gizlenen kathartik muamma aslen, Kierkegaard'ın son derece vurgulu ve nüktedan bir dille ifade ettiği üzere "metafizik bir kapris olarak mutlak paradoks"un örtülmesi" ve bu *düşünme yoksulluğunda* kısır bir yalnızlığın uyanışıydı (Kierkegaard 1985: 37-38). Burada, insan adeta kendini, kendine karşı ve kendi önünde tanıtlamakta, aklamakta ve arındırmakta, bu asli eylemini mutlağın kutsamasına teslim etmekteydi. Böyle bir dünyada artık Tanrıyla ilişkinin gizemli ve yıkıcı başlangıcı çok uzaklarda kalmış; hakikatin yası ve özlemi yitirilmiş ve insan varoluşu tüm temellendirme çabalarına, kökene ilişkin arayışına rağmen derin bir hiçlikte asılı kalmış gibiydi. Peki, başlangıcın yıkımı nerelerden seslenmekteydi şimdi ona? Tanrı ve insan varoluşu karşılaşmasını öykünen ve dünyada ete kemiğe bürünen ilk anlatı neydi?

Tanrı ve insan varoluşu arasındaki belirsiz ilişki ilk kez Musa'nın her tür umudu, dindarlığı, din adamlarını reddederek varoluşuna anlam veren Tanrısını arayışında yansır yeryüzüne. O, Musa, yaşamın içine tutsak olunan durumları ve umutsuzluğu ile belki de ilk karşılaşan, bu yası ilk kez tutandır. Umutsuzluğa batmış Tanrısız modern dünyanın uyanışı bir tek bu umutsuzluk ateşinden yükselen cesaretin tapınağında ve onun kültleşmiş temsillerinde kutsanabilecektir. Musa'nın anlatısı böylesi bir kutsamanın en arı timsalidir. Kutsanmışlıkta, özellikle Hıristiyan inancında umutsuzluğun karanlığından geçişin olumlanarak bu sürecin yeniden doğuşun müjdecisi olarak kabul edilmesi ilginçtir. Onlara göre, "kiliselerde yanan mumlar karanlıktan her daim daha iyidir" (Cochrane, 1956: 12-13). Ancak hangi zayıf, titrek, yitimli mumun ışığı modern insanın Tanrı-sızlık hastalığına ilaç olabilirdi ki? Makinelere, kalabalığın umarsız şarkısına karışan uğultuları, bu hazin Tanrı tutulması, bu terk edilmiş varoluş döngüsü onun ölü kabuğunu bir anda yırtıp atacak bir fırtınayı, sonsuz ve yumuşak bir karanlığı, tüm yükün omuzlandığı derin bir yalnızlığı çağırmakta gibidir. Nietzsche'nin hüznü ve şen söyleyişinde belirttiği "hakikat" sessiz ve vakur göstermektedir bin bir maskesini dünyalı varoluşa: Evet, "görkemli tin" çökmüştür.<sup>1</sup> İnsan varlığının kökleri sökülüştür. O, artık uçsuz bucaksız hiçlikte yolunu arayan bir gezgin yahut da Kierkegaard'ın çarpıcı betiminde olduğu gibi "hiçliğin sürdürüldüğü" kaygının varoluşudur (Kierkegaard, 1980: 133).

**2.**

Tanrıya felsefi bir inanç duymak ile dinsel inancın birbirine benzemediğini söyleyerek başlayalım ki burada anlatılacak olanlar herhangi bir yanlış anlaşılmaya mahal vermesin ya da bilinçli veya bilinçsiz bir takım ideolojilere dayandırılmaya çalışılmasın. Asli olarak, varoluşsal boyutuyla Tanrıya nasıl yaklaşabileceğimiz buradaki sorunu biçimlendirmektedir. Böylelikle kılavuzumuzu ve uğraklarımızı belirlemiş bulunmaktayız. Şimdi, ilk olarak, felsefi bir inanış ya da inanç olarak Tanrı ve Tanrı'ya duyulan felsefi iman ikilisi düşünülmalıdır. Buradaki sorumuz, hangisinin biz insan varoluşuna daha yakın ve kökensel olanı çağrıştırmakta olduğudur? Usun kibrine ve göstermelik uzantılarına boyanmış modern dünyaya karşı imanın manifestosunu yazarak devrim niteliğinde bir çıkış yapan Kierkegaard'ın yanıtı, tümüyle öteki olan Tanrı'nın karşısında/önünde daima *individuum* yani tek ve yalnız olmak olacaktır (Podmore, 2011: 1). Tanrıyla karşılaşma, burada oldukça gizemli, gerilimli ve ürkünç olana işaret etmekte ve özünde birinin kendi yaşamını anlama ve anlamlandırmasıyla ilgili zorlu bir dayanak taşımaktadır. Tanrı'nın varoluşsal duyumu ve hiçliği yani bir "edim" olarak ya da daha kapsamlı bir

<sup>1</sup> Nietzsche, "görkemli tin" in çöküşünü şöyle betimliyor: "Her şey durmadan değişiyor ve dönüşüyor. Sonsuz olaylar, olgular olmadığı gibi mutlak hakikatler de yoktur. Bunun için artık tarihsel olarak olanaklı bir felsefi düşünüşe ve alçakgönüllülüğü en yüce erdem kılmaya ihtiyaç duymaktayız" (Nietzsche, 2006:162).

ifadeyle mutlak bir "edimsellik" olarak düşünürsek "hiçlemesi ve hiçlenmesi" tam da böyle bir kökene işaret eder. Kierkegaard için imanın temeli olan böylesi bir durum aynı zamanda kendini kandırma ya da her tür yanılısamadan da özgürleşmenin habercisidir. Bu, imanın mutlak olarak eşsiz ve tek olduğu bir "olay"<sup>2</sup> anıdır. Kierkegaard böyle bir anın kökenselliğini Tanrı'nın önünde konumlandırarak gerilim ve dolayım alanı olarak kendini açanın bir kerelik serüvenini trajik olandan alıp iman gibi tutkulu, pathetik bir alana aktarır. Böylelikle, birinin kendi varoluşu ya da Kierkegaard'ın söylediği gibi oluşmakta olan, yeni oluşan kendilik tüm kendinden başka olanlarda kendini değil diğerlerini yani başka olanın varlığını bilecektir. Kendini bilmek, eşsiz, tek (bir) ve dolayısız Tanrıya özgüdür; onun içindir. O, aynı zamanda her bir insan varoluşunun kendinde ne olduğunu bilendir. Tanrı'dan önce her insan "var-dır"; diyor Kierkegaard. Tanrı'dan önce olmayan insan olamaz. Peki, kendinde ve kendisi için olandan yani, Tanrı'nın kendisinden önce olmak nasıl olanaklıdır? Eğer biri kendinde ve kendisi için olan Tanrı'da olmak ya da açığa çıkmakla kendisi olabiliyorsa bu durumda o, ötekilerde ya da ötekilerden önce de olabilir. Ancak yalnızca somut varlığı bakımından bu önceliğin ona tanınması mümkün değildir. Hıristiyan söyleminde bu durumun anlatısı insanın *günahkârlığıdır*. Kierkegaard bu anlatıyı günahkarlıktan çok daha derin ve kökensel olan ve günahın varoluşunu da olanaklı kılan bir kavramla, *umutsuzluk* kavramıyla açılar ve bu kavramı, kendi olmanın kaçınılmaz, vazgeçilemez koşulu olarak asli anlamına kavuşturur. Ona göre, karar anı ve biri olmanın en temel iki olanağı vardır: ya umutsuzca kendi olmayı istemek ya da umutsuzca kendinden kaçmak. İkinci durum, Rene Girard'ın "mimetik arzu" olarak anlattığı modern insanın temel ruh durumuna benzer. Burada, biri için diğerleri gibi olmak; onlar ne yapıyorsa onu yapmak; kısacası öykünme arzusundan başka bir şey yoktur. Yaşamı çok az anlayabilmektedir. Diğerlerinin yaşamayı nasıl başardığını izlemekte ve öyle yaşamaya çalışmaktadır. Oysa ötekilere bakmalı, onlardan sonra olmalı ama asla onları öykünmemeli ötekilerin aşılması böyle olanaklıdır; diyor Kierkegaard. Ötekilerden sonra, Tanrı'dan önce olmak... Çünkü Tanrı aşılamaz (Kierkegaard, 1983a: 70-71). Birinin umutsuzca kendini seçmesi ve dolayısıyla özgürlük kapılarının onun için açılması böyle olanaklıdır.

### 3.

*Tanrının önünde olmanın ve dolayısıyla Tanrının aşılamazlığının birinin kendi olma yazgısını belirlemesi insan olmanın ölümcül ama öldürmeyen hastalığında yaşanır. Bu hastalık umutsuzluktur.* Biri her daim umutsuzca kendi olmayı ister. Burada umutsuzluk hem Tanrısal ve bütünlüklü Tin hem de insandaki kendi olamama hastalığıdır. Peki, Kierkegaard *Tin* ile neye işaret etmektedir? Bu, onun yapıtlarında açık mıdır? Aslında onun *Tin* kavramıyla neye işaret ettiği, hem *Korku ve Titreme* hem de *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta yer alan anlatımları esas alındığında eşsiz ve tek olma anlamında kendi olmanın insan varoluşundaki olanaklılığına karşılık geliyor gibidir. Bu anlamıyla *Tin*, bir şeyle ilişkilenebilmenin olanaklılığıdır ve böyle bir olanaklılık olarak her şeye kol kanat geren, kucaklayan bir birlikteliği de içerisinde barındırmaktadır. *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*'ta *Tin*'le, biri olmakla kendi olma olanaklılığı arasında insan varoluşunun gerilimi olarak karşılaşmaktayız. Burada, Kierkegaard böylesi zorlu ve mücadele arzusıyla açığa çıkan bir gerilimi insanın kendi olabilmesinin *ölümcül umutsuzluğunda* temellendirir ve üç temel açığa çıkma biçimi anlatır: 1) Birinin kendinden habersiz ve kendine kayıtsız olma hali olarak umutsuzluk, 2) Kendi olma olanaklılığının farkında olan ancak bu olanaktan kaçma yollarında dağılmış, savrulmuş, parçalanmış olmanın umutsuzluğu ve son olarak da 3) Cesurca, biri olmaktan kendi olmanın gerilimine atılan, sıçrayan karar anını arzulamanın kökenindeki umutsuzluktur (Kierkegaard, 1983b:17-18). Burada her daim arzu edilen şey ilişkinin canlı ve dinamik olarak sürdürülmesi yani ilişkinin ilişkiye getirilmesindeki sonsuzluktur. Ancak diğer yandan söz konusu insan olmaktan öte birinin kendisi olmak olduğunda bu her ne kadar zıt kutupların, aykırılıkların gerilimi olarak belirse de bu gerilim tek başına hiçbir şey için yeterli ya da anlamlı değildir. Çünkü bu belirsizlikte biri, henüz ve hala kendisi olamayan olarak kalmaya mahkûmdur. Onun kendi olmasına özgü başarısız, umutsuz gerilim, yitimli ve yitimsiz, zamansal ve sonsuz, özgür ve zorunlu arasında salınıp duran bir *ilişkide* kalma halinden öte bir şey olamaz. Onun için yalnızca şöyle bir betim yapılabilir: Sonsuz ve durmaksızın gelip geçen Tanrıda bir "an" da olsa kalmanın coşkulu, umutsuz ve günahkâr varoluşu. Burada birinin kendi olması, Tanrıyla birlikte ve her daim Tanrının önünde açılan

<sup>2</sup> Kierkegaard *Felsefi Fragmanlar*'da insan olmanın anlamını arıyorsak eğer bunu her durumda "tarihsel olumsal bir olay"dan başlatma zorunluluğunu Sokrates'e geri dönüşü ve onun felsefi ruhunu anlama ve yeniden yorumlama çabasıyla gerekçelendirir. Çünkü insan yitimli ve durumsal bir varlıktır ve onu anlamaya evrensel, soyut varsayımlar ya da sayıtlarla başlayamayız. (Kierkegaard, 1985: 14-15).



*ilişkide ilişkilenen* olmaktadır. Dolayısıyla o, bir "ad" değil, bir "edim" ya da "edimsellik" olmalıdır. Kendi olmakla, Tanrı arasındaki "sınır" ya da "ayrım" böyle bir ilişkilenede değişen, dönüşen ve genişleyen bir uzamsallıktır. Bununla birlikte, böylesi bir ilişki birini kendiyile olduğu kadar aynı zamanda ötekiyle de ilişkilendirmektedir. Tam da bu nedenle, umutsuzluk bir paradoks olarak açılır. Şöyle ki eğer bu ilişkilerden yalnızca biri olsaydı; kendi olmayı istemek ya da istememek de olanaksız olurdu. Umutsuzluktan sıçramak ya da kopup ayrılmak için kendi olmanın istekliliğine özgü bir umutsuzluğu gerekir. Umutsuzluğun "kategori değil"; "helezoni olan" bu iki formunun birlikteliğinde her yükseliş beraberinde düşüşü de ister. Bu, özünde bir hakikat salınımıdır ve birinin kendinde ve eş zamanlı olarak onu açığa çıkaranda yani Tanrıda belirmesinin yıkımı ve başlangıcını kucaklar. Sonuçta umutsuzluk asli anlamda kendini paradoks olarak gösterendir. Eksiklik ve tamlık; bir ve tek olmayı kuşatır. Burada, tamlığı onun soyut bir düşünce olmasıyla ilgilidir. Çünkü bu durumda o, daima bir olanaklılık olarak kalacaktır. Bu olanaklılığın açığa çıkma anı ya da deneyimi bakımından ise daima eksiktir.

Diğer yandan, belki de umutsuzluğu asli olarak anlamlı ve değerli kılan insan varoluşunun Tanrı karşısına gelebilme olanağı olmasıdır. Çünkü umutsuzluk Tanrı vergisi ya da tanrısal bir armağan değildir. Tıpkı günahkâr doğmayıp, günahkâr olabildiğimiz gibi umutsuzluk da olunan bir şeydir ve her tek için kendi olma olanağına özgüdür. Tarihin bilinmeyen ve gizemli zamanlarının o çarpıcı, karanlık figürlerinin, Yakup, Musa, İbrahim ve hatta İsa'nın mücadelesi umutsuzlukla mümkündür. Bu *kinetik* açıklık, bir ilişki olarak kendini genişleten "kendi" için günah ve umutsuzluğu aynı çizgide buluşturandır. Nasıl ki bir günahla günahkâr olabiliyorsak, benzer bir biçimde, umutsuzluğun açığa çıktığı bir durumda da umutsuz olabiliriz. Tam da bu nedenle, umutsuzluk bir *hastalıktır*. Bu, onun, bizim duyarlılığımızdan bağımsız olduğunu anlatan ve bizi ona dair sorumluluktan kotaran bir şey değildir. Neden ölümcül ya da ölüme değin bizimle olacak olan bir hastalık olduğunun yanıtı da burada gizlidir: Umutsuzluk yitirilen, aşağıya itilen "kendi"dir. O, her yitimde ve yitime rağmen ölememektir. Biri, umutsuzluğun içinde doğası her şeyi ya da herhangi bir şeyi aşmak olan umutsuzlukla var olur (Kierkegaard, 1983b:3). Öyle ki o, her daim kendini de aşar. Ancak bu *aşmanın* bir *sıçrama* olduğu unutulmamalıdır. Sıçramadır çünkü yeni kendinin izini sürmektedir. Bu anlaşılması güç söylemi Kierkegaard'ın sözleriyle taçlandıralım: "Hem Sezar olmak hem de bir hiç olmaktır; umutsuzluk" (Kierkegaard, 1983b: 7 ). Öyle ki o, kendi olmanın istekliliğine rağmen umutsuzluğudur da. Hiçbir bunalımlı ruh haline benzetilemez. Umutsuzluk kendi ve Tanrı'nın tek, eşsiz "an"ı arasındaki ilişkidir. Yitimli, zorunlu, umutsuz "kendi" ve yitimsiz, olanaklı, umutsuz "kendi"nin bir araya gelişindeki paradoksal açıklıkta yaşanır.

#### 4.

Biri umutsuzca Tanrı'dan ayrılarak günaha düşer. Peki, bu umutsuz varoluş seremonisinde iman'ın anlamı nedir? Kierkegaard imanı, Tanrı'ya açılan zorlu ve karanlık yol olarak anlatır. *Moriah* yolculuğunda İbrahim'i sevginin cesur asaleti ile onurlandıran tam da böyle bir yoldur. Bu nedenle, *İbrahim olmak sevginin asil şövalyesi* olmaktadır. *Sevgidir* en son gelen ve en zor olan ve dolayısıyla her daim sınanmayı ve yaşanmayı isteyen. Bu, onun *asaletidir*. Ancak bu asalet, gerçekliğini daima *sevilenin adanmasında bulan bir başka gerilimi doğurur*. Sevileni adayarak biri kim olduğuyula yeniden ve yeniden yüzleşebilecektir. Tanrı ise İbrahim'de kendi kendisiyle mücadelededir. İmanın bıçağı, Tanrı ve insan ile Tanrı ve Tanrı arasında keskinleşir. Bu, her tür katlin doğduğu şiddet ve mücadeledir. (Vries, 2002: 142-43). Burada ilişki, her bir tekin "tek" olabilmesine aittir. Böyle bir mücadele, iman ve sevgiyi bir arada tutabilecektir. "Sol el umutsuzca bıçağı çeker" İshak ise yalnızca babanın umutsuzluğunu görür; onu ürküten değil (Simmons, 2007: 333).

Birinin kendi olmasıyla Tanrıya ilişkin arayışı ya da sorusu, Tanrının aykırı, çelişik, belirsiz varoluşunda bulur kaynağını. Aynı nitelikler birinin "kendi olma" mücadelesinde de öne çıkar. Kendi olma ya da olmama (olamama) gerilimi olarak tabii ki. Shakespeare'in *olmak ya da olmamak işte bütün mesele bu!* , vurgusuyla haykırması gibi. Günahla bile yıkılmaz olan *imago Dei* yani Tanrı imgesi olarak insan varoluşu, Tanrıyla varoluşun kendiliği arasındaki ilişkiyi soru sorabilmek, sorgulayabilmekte gizlenen meydan okuma ya da cesurca öne çıkma, yalnızlaşma, tek olmada açığa çıkarabilecektir (Podmore, 2013: 24-25). Kierkegaard çok haklıdır. Bu, *yalnız ve eşsiz* bir karşılaşma "an"ı olabilir. Tüm yıkımları ve hiçliği olanaklı kılan bir yıkım, yerle bir olma, kendi altını oyma, ayrılma olarak kararın ölçsüz çılgınlığında Derrida'nın deyimiyle sevilenin her daim yeniden adanışı. Çünkü

"yalnızca sevilendir adanan ya da adanan hep sevilen olacaktır". Bu, *mysterium tremendum*'un tek yasadır (Derrida, 1995: 59).

Biri olarak insan olmak, Tanrıyı tanıyan/bilen ama Tanrı tarafından tanınmamış olmaktır. Tanrı kimlikleri bilmeyecektir. O, kendi dili, açılımı yani anlamı kendisiyle ilintili olan bir şeye dönüştürerek tanır bizi. Yakup'un *Yisra'el* oluşu gibi. Bana kendini tanıt; "kimsin sen!"in karanlığıyla, belirsizliğiyle gelip yaklaşır usulca. Bu yaklaşımda Tanrının sözü, Tanrının buyruğu değil; Tanrısalla *onurlandırılmak* olabilir; yalnızca. Kutsalın kucaklamasında adlandırılan insan ya da adı her daim onu, kendisini aşan bir mücadeleye sürükleyen olarak herhangi biri. Onun varoluşsal yalnızlığında bu mücadelenin izleri *umutsuzluk*, *endişe* ve *sıkıntı* olarak yaşanandır. Burada, maskeleri düşmüş putlar ya da tanrılar yerini çok derin bir *yas*, *acı* ve *özleme* bırakırlar. Burası hakikatin *tekinsiz* (*unheimlich*) yusasıdır. Tanrısızlık hastalığının, *yurtsuzluk* ya da *evsizlik* olarak kökleşmesidir. Kendinden umutsuz varoluş Prometheus gibi kendini *hakikatte yitirmiştir*. O, İsa'dır ve her an çarmıhta acı çekmektedir. *Ne kurtulmuş ne de kurtarılmıştır*. Tanrı ve biri olmanın kendi olmada yitirilmesi arasındaki bağ böyle bir mahkûmiyette sessizce dile gelir. Mahkûm olunan, acıda alevlenen eksikliğin tutkulu ateşidir. *Pathetik* bir varoluşun tam içinde olmak; tepeden tırnağa ona batmışlıktır.

## 5.

Peki ya *ölçüsüz olan nasıl olup da ölçüye çağrılacaktır? Sınırsızın (infinitum) sınırı (finitum) nasıl olanaklıdır?* Çılgınlığın asaletinde bu karşılaşma neye işaret eder? Dinler, dindarlık için bu daima bir *paradoks* olarak kalacak ve hatta mutlak teslimiyet adına bir kenara bırakılacaktır. Ancak "beden" olarak doğan Tanrı sözü; peki, o ne olacaktır? Bu da mı bir paradokstur? Eğer yitimli, sınırlı olan ontolojik olarak yitimsiz ya da sınırsızca sınırlanmakta ise bu durumda tam tersi de doğru olmalıdır. Kilisenin ve her tür dindarlığın katı kalıp ve öğretilerinden soyunarak bu paradoksu şöyle anlatabiliriz: *Sonsuzluk* Tanrıdır. Ancak bu türden bir sonsuzluk ne bitimsiz zamana, ne zamansızlığa ne de zaman dışılığa karşılık gelmez. Tanrıda geçmiş, gelecek ve şimdi birdir. Sonsuzluk zamanın ön formudur. *Zaman* ve *sonsuzluk* arasındaki gerilim, mücadele her yerde ve her şeyde sürüp giden, gelip geçen bitimsiz bir serüven gibidir. Tanrı, bu gerilim ve mücadelenin ta kendisidir. *Novum mysterium*. Mutlak paradoks ya da saf çelişki. Tanrı ve dünya arasında gerilen yarık. Bir yandan *Tanrı her şeyi gören ve gözetten*, sonsuz, eşsiz *Gloria Dei* olarak Tanrı. Diğer yandan, sınırlı, yitimli ve burada olan olarak Tanrı. Adeta Tanrının varlığı, Tanrının kendisine karşı. Her türden meydan okuma ve teslimiyetin Tanrıda oluşu. Çarmıhta "*Eloi Eloi Lama Sabaktani*" (Tanrım Tanrım Beni Neden Biraktın!) diye haykıran İsa ve tüm günahların kefaretilerini üstlenen acısında teslim olan İsa. Tanrının insanla birleştiğinde kendine ihanet eden insani mücadelesi gibi. Çelişkilerini insan varoluşunun çorak, verimsiz topraklarında büyütürken insani yarığın *mutlak/sonsuz ve yitimli* kaynağında akıp duran, gelip geçen ihtiraslarında sahiplenilesi Tanrı. Peki, O bırakır mı kendini tümüyle insanın çamuruna? Asla! En çok da İsa'nın yakarışı anlatır bu intikamı. Tanrı'nın intikamını. İntikam, ne öfke ne bağışlama; onu en iyi anlatan intikamdır. Tanrısızlık bıçağı ya da Kierkegaard'ın deyişleriyle *imanın bıçağı* ihlalin oyuğu, yarığı; *iki yüzlü* Tanrıdır. Sözle yaptığını sessizlikle yıktığında O, gerilimi aşmak adına kendini ona; ihlalin kapanmaz açıklığına verir, sunar; armağan/kurban<sup>3</sup> eder. Peki, Tanrı barışın mı yoksa bozgunun ve mücadelenin mi Tanrıdır? Kierkegaard bunu şöyle yanıtlardı herhalde: O, dindarlar için barışın; İsa için bozgunun ve mücadelenin; İbrahim için intikamın Tanrıdır. Bu barış ve bozgun intikamda İsa'nın bedenidir. *Her daim çarmıhta ve her daim acı çekmekte olanın yasadır*. Ölçüsüz çılgınlığın ihlal ettiğini sahiplenmesidir. Bu mutlak bir paradokstur; aşılamaz.

Diğer yandan, Hıristiyanlıkta o, kendini tanrısal sevginin özgürlüğünde açar. *Sevgi* burada belki de tanrısal olanın kuruluşu ya da temellendirilmesini en hakiki duygu olarak idealize eder. Ancak bu gittikçe Tanrının din ve dindarlık adı altında köleleştirilmesini ya da açıkça bir hizmetkâra dönüştürülmesini beraberinde getirir. Bunun sonucu ise *Gloria Dei* olarak Tanrının ölümü ya da yitirilmesidir. Af dilenen ve affetmesi beklenen, koruyan ve yardımı istenen barışın Tanrısı vardır; artık. Görkemli, ürkünç, mücadele ve bozgunun Tanrısı ise işte o, *Tanrı öldü'nün* Tanrıdır. *Forma Dei* böylelikle *forma servi* olur (Podmore 2013: 15). Yani *onur*, *tanınma* ve *saygı* Hıristiyan tanrısallığının

<sup>3</sup> Derrida, *Korban*'ın burada İbranice'deki anlamıyla kullanılmadığına dikkat çeker. Burada sevilenin, tek ve bir kerelik bir varoluşun en kıymetlinin adanması söz konusudur. Herhangi bir şey ya da birinin adak olması değildir. (Derrida, 1995: 59).

gizemi olmuştur. Ancak bu bugün halen Tanrıya ilişkin yanlış imgelerin ve bizdeki, içimizdeki Tanrı çelişkisinin kaynağı olmayı da sürdürmektedir.

## 6.

Bizim Tanrımız kendini her daim ateşe atan ve adı büyük harflerle MÜCADELE olan bir Tanrıdır; diyor Nikos Kazantzakis (Podmore, 2013: 27). Onun İsa'sı Tanrı tarafından, *mysterium horrendum* tarafından lanetlenmiştir. Yıkım ve tanrısalla ödülleme bir aradadır. Burada, Tanrı ancak yine Tanrıyla aşılır. Savaşılan onun görüntüsüdür. Ne zaman ki sevginin Tanrısı bizi sınıksız kuşatır o zaman mücadele yine Tanrıda aşıldığı bir ana kavuşur. Küller ve duman ama hala *Tanrının önünde olmak*. Sonsuzluk ve Tanrı'nın arı, katışıksız varlığı ki burada bu insanın özgür olma olanağı olarak görünecektir (Podmore, 2013: 28). İsa, yalnızca, Tanrının insan için özgürlüğünün değil, insanın da Tanrı için özgürlüğünün timsalidir. Bu, yine yalnızca Tanrının insanı seçmesi değil; insanın da Tanrıyı seçmesiydi. Çünkü Tanrının bizim için bilgi ya da tanınma nesnesi olması yalnızca onun kendi özgürlüğünde olanaklıdır. Bu bilgi asla doğrudan değildir. Dolaylıdır ve teolojik algının, kavramların konusu olamayacak kadar özel ve eşsizdir.

Belki tam da bu noktada Kierkegaard'ın o eşsiz sözcüklerine kulak vermeye ve dinlemeye ihtiyacımız vardır: Yüreğin saflığı, onun tek bir şey istemesidir; diyor Kierkegaard vakur ve nüktedan bir edayla. Belli ki yürek saf ve arı varoluşunda isteyecektir kaynağıyla birleşmeyi. Yüreğin kaynağı, Tanrısını istemesidir. O, tanrısıyla yargılanmayı (*Anfechtung*) istemektedir. Bu, *Gelassenheit*ta çözülmeyi istemek gibidir (Podmore, 2013: 16). Böyle bir çözüme, *Mysterium tremendum et fascinans* olarak Yakup'un mücadelesindeki uyanışta canlanır. Gece gelen yabancıнын terörüyle yine gece boyu süren bir mücadeledir; bu. Düşüş, yabancı/tuhaf olarak betimlenenin karanlığında Yakup'un kimsenin öngöremediği sorularıyla yavaş yavaş ağırlaşır. Yakup bu mücadeleyi, ondaki bitimsiz gerilimi kutsayarak sürdürür. Ona eşlik eden ve güç veren tek şey vardır: Tanınma arzusunun sönmeyen ateşi ve kendi olmak ya da biri olabilmenin eşsiz varoluşu. Tanrı'nın sorusu, Yakup'un arzusuna, o tuhaf ama yumuşacık ve bir o kadar da ağırlaşan karanlığın belirsiz ve tuhaf görüntüsünde yansır. Öyle bir sestir ki bu, orada, karanlıkta yankılanan ama kendisi orada olmayan. Adeta her yerde ve hiçbir yerde olmanın gizemiyle yerle bir eder. Herhangi bir ses değildir; "O". Sessizliğin sesiyle sorar Yakup'a adını: *Kimsin?* Bir soru ki ad ile varlığın ortak kaynağına seslenmektedir. Çünkü bir ad vermek ve bir adla çağırarak Hölderlin şiirlerinde de sıkça rastlandığı üzere Tanrı (lar)ın işidir (Heidegger, 1988:280-81). Kierkegaard, buna "Tanrının bildiği, tanıdığı ad" diyor. Ona göre, Yakup artık Yakup değildir. O, artık, Tanrının adıyla onurlandırılmıştır (Kierkegaard, 1989: 32). Yakup, hem Tanrıyla hem insanlıkla hem de kendiyile mücadele eden anlamına gelen *Yisra'el*'dir. *Yisra'el* "Tanrıya meydan okuyan"dır (Podmore, 2013: 13).

Ancak yeni bir adla çağrılan ve Tanrıda, Tanrıyla ve daima onun önünde tanınan Yakup gerilimi adeta bir karşılıklık ilişkisinde sürdürme mücadelesindedir. Ve o da sorar peki, sen kimsin? Ancak yanıt alamaz (*Genesis* 32: 29). Ad vermek yalnızca Tanrının işidir. Böylelikle, Yakup, *Yisra'el* olarak *adsız yabancı* tarafından adlandırılarak kutsanmış/tanınmıştır. Yakup bu karşılaşmadan gizemli bir çıkarım yapar. Bu tanınan ve korunan mücadelenin kutsal kaynağını *Peni'el*, Tanrının yüzü olarak korur. Tanrıyla *yüz yüze karşılaşmadıkça* vazgeçmeyecektir bu mücadeleden. Ancak herkes bilir ki Tanrı *Exodus*'ta (33: 23) *her kim beni görürse ölü; insan yaşamak istiyorsa beni görmemelidir*, der. Bunun üzerine Musalar vazgeçmeyen Yakup'u Sina Dağı'ndaki ürkünç karşılaşmaya çağırırlar. Böylelikle, Tanrının gizlenen yüzü ve belirsizliği *yaşama*, onun ürkünç ve kör eden ışığı *ölüme* ad olur. Yakup'un kaderi Tanrının öfkeli yüzünü görme arzusunda yalnızca Tanrının sevgisiyle karşılaşmaktır (Podmore, 2013: 14). Buradan *deus absconditus* ve *deus revelatus* geriliminde Tanrının yokluğu ve varlığı arasındaki gerilim doğacaktır.

## 7.

Yabancıнын *Logos* olarak betimlenmesi de ilginçtir. Bu, özellikle *Philo*'da rastlanan bir yorumdur. Bu yorumda, Yakup'un adının değişmesine *De mutatione nominum* olarak işaret edilir. Tanrının yüzü, Tanrı sözü olarak bildirir kendini. Aksi takdirde onu bilmek ya da ondan haberdar olmak ya da başkalarını ondan haberdar etmek olanaksız olurdu. Yine *Logos*'un öğretici niteliği olduğu da yazılır burada ve böylelikle Yakup'un radikal kötülükten korunduğu. Yani Tanrıyı tümüyle yok saymaktan da

diyebiliriz buna. Ancak diğer yandan, Tanrı sözünde ışığa kavuşan karanlık her daim bir belirsizlik olarak kalacaktır. Yakup'un mücadelesi, *Deum ipsum* yani Tanrının kendisi, Tanrının yüzünde metaforlaşan *Deus absconditus* yani Tanrının yokluğu ve *absconditus sub contrario* karşıt olanın ardında gizlenen arasındaki gerilimde açılır. Tanrı bu gerilimin a çıldığı gecenin karanlığında kendini bir onurlandırma ya da lütuf olarak göstermez. Bu nedenle, Sina Dağı'ndaki olayda ürkünç ışık ya da Tanrının öfkesinden söz edilmektedir (Podmore, 2013: 15). Bununla birlikte, Tanrıyla mücadele ya da karşılaşma diyelim buna onun yüzünü ötekide, bir diğerinde görmeyi de olanaklı kılar. Yakup'u kardeşlerinin şiddetinden ve korkusundan koruyan budur. Bu nedenle, karşılaşma ya da mücadele yani Tanrının karşında ve aynı zamanda önünde olmak korkudan boşanmak ya da arınmaktır. Böylelikle, *biri ötekiyle, kendi olmanın derinlikli anlamıyla ve yüzü, yokluğunda var olan bir Tanrıyla uzlaşır*.

Yabancıнын kimliği ise her daim *aletheia* olarak tanımlanandır. Bu kendini *meditatio*'da açan *suç (tenatio)* ve *sözün (oratio)* birlikteliğidir. Acının karanlık gecesinde meleğin görünüşü de denilebilir. Rilke'nin *Duino Ağıtları*'ndaki "*bütün melekler ürkütücüdür*" sözü anımsansın (Rilke, 2006: 23). Bu ürkünç görünüşte Tanrı bizde kendini arar ya da ister. Bu arayış ya da istek, Tanrının, Tanrıyla yani kendisiyle karşılaşma isteğidir (Podmore, 2013: 16). Dolayısıyla, *Aletheia* olarak Hakikatin açıklığında bizde Tanrıyı yenen, mağlup eden yine Tanrının kendisidir.

## 8.

Yahudiler için "her kim Tanrıyı görürse ölür." Paganlar içinse her kim Tanrıyı görürse çıldırır. Çılgınlık burada ceza değil; aksine en yüce ödül, kutsama ve tanrısal bir armağandır. Tabii burada Tanrıyla doğrudan karşılaşma, Tanrının koruması, kutsaması ve onun tarafından tanınmaktır da. Kierkegaard, bunu koşullanmamış ya da ölçüsüz olanın çarpmasına, adeta bir *güneş çarpması gibi çarpmasına* benzetiyor (Kierkegaard, 1996: 4). İnsanın duyabileceği en yüce, en ihtisamlı *acı* ya da *tutkudur*; bu. İnsanı aşmanın ya da insanın kendisini aşarak daha derine yolculuğa çıkmanın olanaklılığıdır. Tanrının inayetidir. Ancak tüm bu gerilim ya da açıklıkta yani karşılaşmanın hakikatinde birlikteliği her daim bozan Tanrı önünde olmak, *Tanrının insandan, insanın da Tanrıdan nefretiyle temsil edilebilir*. "*Pathos (acı ve tutku birlikteliği), kaygı ve ölüm*" üçlüsü anlatabilir Tanrıyla insan varlığı arasındaki bu gizemli ilişkiyi. Bu ikisi arasındaki mücadelenin geriliminden olanaklı yaşam ve ölümler doğacaktır. Kierkegaard bunu tinin yargı süreci olarak anlar ve mücadele burada tin ile tinsizlik arasındadır. *Tin, ölmek istediğinde dünyaya düşer*. Ölçü ve ölçsüzlük, *liminal* olanla mutlak ilişkisi tinin her daim yanan ve küle çeviren ateşinde can bulur. İbrahim'in sözleri anımsansın: *Ben, İbrahim biraz kül, biraz duman ya da hiç*. Peki, burada, mutlak kendiyi yeni oluşmakta olan kendi arasındaki ayırım nedir? Durmaksızın akıp geçmekte, yanıp küle dönmekte olanın bir anda durduğu ve derinleştiği açıklık Tanrıyla karşılaşmada olanaklı olur. Bu açıklık yeni oluşmakta olanı, mutlak olanla karşılaştırır (Kierkegaard, 1983: 82). Ancak böyle bir karşılaşmada birinin kendisi, Tanrı önünde her daim hiç ya da onun kendisinin hiçliği olarak duyurur varlığını. Burada patolojik arzu kendini geride bırakmanın doyumsuzluğu olarak belirecektir. Doyumsuzca aşağı itilen bir kendiliğin hiçlenme arzusudur bu. Ancak bu türden bir yükselme ya da aşma ve aşığılama durumunda karşılaşılabilecek en büyük tehlike Kierkegaard'ın sözleriyle taçlandırırız: *Tinin durmaksızın yanan ateşinde küllenmek; küller olmaktır*. O halde aşırıya kaçmama bir gereksinim oluyor bu karşılaşmada yani insan olmakla çılgınlık arasındaki gerilimde kalmayı başarabilmek de diyebiliriz. *Arı tin, arı ateş yalnızca Tanrıdır ve Tanrının önünde kendi olmanın gerilimi, mücadelesi Tanrıda en arı en şeffaf varlığıyla kalmayı, "olma"yı istemektir*.

Biri olmak, birinin kendi olmasının umutsuzca arzulanması. Bu, *Thanatos*'un yani ölümün de arzulanmasıdır *Tanrıyı onun kalbiyle sevebilmek için özgürleşmektir*. Tanrının kalbinde ve onun kalbiyle onu sevmek işte tam da burası *Eros* ve *Thanatos* kardeşliğinin doğduğu yerdir. *Eros* ve *Thanatos*. Tanrıyı sevmekle kendini doyumsuzca öldürmenin kardeşliği. Böylelikle, *Eros* (baştan çıkma) ve *Thanatos* (umutsuzluk)'ta ölmeyi istemek, *Tanrının önünde Tanrıyla karşılaşmada birinin Tanrıda kalmayı istemesidir*. (Podmore, 2013: 22).

Peki, Tanrıyı severek mi ayrılıp kopacak kendim, benliğinden? Sevgiyle mi döneceğim ona. Tanrısal sevginin dipsiz yası mıdır; bu. Her sevgi ya da aşk Tanrı sevgisinin karanlıkta gizlenen baharında gizlice başlar. Tindeki bitip tükenmez Tanrı sevgisini uyandırır ve var eder birinin kendi varoluşunun eşsiz timsalini. Tindir, Tanrıya aşk olarak dönen. Ancak kişiselleşmiş formunda o, arzu eden ve özgür bir kendilikten başkası değildir. Bu anlamda, kendilik, tin olarak tanrının imgesine benzeyendir. Ancak

sevginin karşılıklılığındaki özgürlükle daima Tanrıdan başkası olarak kalır. Bu, tanrısal olanla insanın varoluş alanı arasındaki bitimsiz, sınırsız niteliksel ayrıma işaret etmektedir. Çünkü Tanrı bizi özgür yaratır ancak bizim o özgürlükle ne yapacağımız belli değildir. Bana benim kendimden çok daha yakın olan ve varlığımın temeli olan her tür ve tek kutsal ötekidir; O. Diğer yandan da yaşam ve ölüm mücadelesi, tanınma arzusu ile her daim ötekinin ölümünü istemektir. Yani, Tanrının öteki olması ya da başkılığı ve mutlağın eşiği arasında bitimsiz bir gerilimin istenmesidir. Kierkegaard, yenilenebilmek için Tanrı'yı arzulamak; diyor ve Tanrı'yı bir "fırsat" ya da bir olanaklılık olarak betimliyor. Ona göre, "Tanrı, anlık bir şeyse, bunun bilgisi olmaksızın insan yalnızca bir hiçtir". Sürekli direniş, sürekli gerilim ve mücadele ne asaletli bir eksiklik. Arzunun kaynağı böyle bir eksiklik olabilir (Kierkegaard, 2007:6). Böyle bir eksikliğin arzusunda yanan tinin arı ateşi, Kierkegaard'a göre, Tanrısal olanaklılık adına umutsuz bir teslimiyete soyunabilir. Bu, açıkça ateşin küle, külün yeniden ateşe sevdalanması gibi bir tür kara sevda; tutsağı olunan bir *melancholia*'dır (Kierkegaard, 1987: 191).

## 9.

Peki, biz hangi Tanrıya karşı kendi olma mücadelesindeyiz. Hangisine karşı ve hangisi önündeyiz. Burada yok olan Tanrıyla, söz olarak var olan arasında bir gerilim açılır. Yani *absconditus* ve *revelatus* olarak Tanrı arasında. Tanrının kendisindeki Tanrıya değil; onun görünüşü, *Logos* olarak açığa çıkmasına meydan okumakta ya da onun karşısına çıkmaktayız aslında. İşte bu nedenle başlıkta Tanrıyla ve Tanrının önünde olarak iki ifade kullandım. Tanrıyla karşılaşma onun *revelatus*'u yani söz olarak görünüşüyle karşılaşmaktır. Yakup'a kimsin? Bana adını söyle ile gelen tuhaf/yabancı karanlık gibi. Birinin kendi olma mücadelesinde kendini tutan, orada zapt edendir. Diğer yandan yokluğunda Tanrı yani *absconditus* olarak Tanrı, tüm bu karşılaşma açıklığının daima ötesinde olan ve önünde ona doğru olunandır ve yüzünü Yakup'a göstermeyen yani Yakup ile hiç muhatap olmayandır. *Kayıtsız* ve *umarsız* ve kendinde, kendi olma mücadelesinde olan olarak Tanrıdır (Podmore, 2013: 15). Tüm bunların Tanrıda açığa çıkması ise yalnızca ve tümüyle bir dönüşümdür. Yakup, *Yisra'el* olur. Karanlıkta hırsız gibi gelen ki O, İsa'yı çarımha bir başına bırakan dır da. O, Musa'yı da hiçliğiyle baş başa bırakır. *Genesis* 32'de, "İnsan olmanın Yakup'a benzeyen yazgısı ölüme değin mücadeledir" denilmektedir. Bunların yanında, Tanrıyla karşılaşma ya da bu karşılaşmanın tüm gizemli mücadelesinde aynı zamanda Tanrıyı uyandıran bir yan da vardır. Tanrının bize bakmasını sağlayan; onun bakışını bize döndüren mücadelenin diğer yüzü. Aslında bu bakış, titreme ve gizi bir *ar'da* ve bir arada açığa çıkarandır.

O halde, can alıcı soruyu bir kez daha sormalı: *Biri nasıl ve neden titrer?* Ürküten bir "giz"dir onu titreten. *Mysterium tremendum... Gizin titreten ürkünçlüğü.* Karanlıkta yaklaşan bir hırsız. Görüntüsü değişken ve belirsiz. Korku, endişe, terör, panik, acı, belirsizlik, her şey *titreme* ile başlar. Titremenin uyandırdığı, onun sürdürülmesinde bir tehdittir. Ben, beni korkutan her ne ise ondan yani korkunun kaynağından korkmaktayım. Ancak bu, benim ne gördüğüm ne de öngördüğümdür. Titreme, gizin duyumdur. *Tremo, tremeo, tromas, tremendus, tremendum.* Peki, biri neden titrer; işte bunu hiç kimse bilmez. Tanrı, ölüm, bilinmeyen, *mysterium tremendum*'un kaynağı olabilir (Derrida, 1995: 56). Bitimsiz bir sevginin yitime armağanıdır; o. Sorumluluğu, günahı, kurtuluş ve de kutsanmayı çağırandır. *Yakup, her daim kutsanmak ister.* Korkar ve titreriz. Tanrı'nın ellerinde olmaktır; yazgımız. Özgürlüğümüzse eylemlerimizin belirsizliğindedir; yalnızca. Burada, *Kurtuluş*, Tanrı'nın varlığı kadar yokluğudur da. Mutlak yalnızlık. Bizi neyin beklediği hiç belli değil. Burada, hiç kimse bizimle konuşmaz; bizim için de konuşamaz. İtaat anında Tanrı, yokluk, gizlenen, sessiz, ayrı ve gizli olandır. O, asla nedenleri ya da kuralları vermez. Derrida Kierkegaard'ın *Korku ve Titreme*'de Saint Paul'e örtük göndermeleri olduğunu altını çizerek bu nedensiz ve de kuralsız ilişkilenebilir yine Paul'ün sözleriyle taçlandırmayı tercih eder ve şöyle söyler: "O, bizde tanrısalı istemek ve eylemektir" diyor Saint Paul (Derrida, 1995: 56-57).

Tanrıyla karşılaşmada kurtuluş ya da kurtarıma ya da adama biricğin, tekin ölümüdür. İbranice *Korban* anlamında değildir. O, yer değiştiremez, tek, eşsiz, en değerli, en kıymetlinin ölümüdür. Kurban, kutsanandır. Gizlenen kutsanır; kutsanan gizlenir; diyor Derrida. O, hem sessiz hem de yanıt verendir. Sessiz kalmaz ama yalan da söylemez. Eş zamanlı olarak yanıt vermek ve sessiz kalmak. Peki, bu nasıl olanaklı? *Tanrı, İbrahim ve ailesi gibi... Bilmediği, yalnızca koruduğu bir gizlilik, bir görevde titreyen İbrahim'in gizlilik yemini.* Çünkü o, gizil alandadır. Adak burada İshak'ın kurtuluşu değildir. İbrahim bir şey söyler, ancak bu onun henüz bilmediğidir ve şimdi de bilinmez. Ancak

konuşanın konuştuğu özgürlük, sorumluluk mutlak tekliktir. Sessizliğin sonsuz sorumluluğudur burada karanlık. Konuşma asla benim kendim ya da birinin kendisi olamayacaktır. Bu nedenle İbrahim ona direnir. İbrahim sessizdir. Sessizlik ayartmayı, baştan çıkmayı kesintiye uğratandır. İbrahim, her şeyi açıklayabilecek bir şey söyleyemeyeceğinden sessizdir. Derrida, İbrahim'in Tanrı'sının kışkırtıcı bir tanrı olduğunu söyler (Derrida 1995: 60-61). O, "ben buradayım" diyerek Tanrı'nın önündedir. Sessizlikte sevileni adamak için orada; Tanrının önündedir. Sevgi için sevileni adayacaktır. İshak'a olan sevgi ve Tanrı'nın sevgisi işte İbrahim'in paradoksu; budur. İbrahim'in eylemi gerçekleştiğinde o, hem bir katil hem de kahraman olacaktır; bu nedenle. Kararın sabahsız ve sessiz çılgınlık anına soyunmuştur. Çağrıya yanıt vermek, itaat edebilmek, diğerini sevebilmek ve sorumluluk için ötekini ötekine adayacaktır. Tamamen öteki olmanın ve kendi ölümünün yolu İshak'tan Tanrı'ya doğrudur. Bu geçişte hiçbir kavramsal düşünme işe yaramayacaktır. "İlla ki bıçağımı Moriah Dağı'nda oğluma yöneltmem gerekiyor. Bıçağım daima sevdiğime yönelir. Moriah dağı'ndaki anlar dünyanın da anlarıdır" diyor İbrahim. Bıçak hep sevilen içindir. Çünkü "mutlak ayırım"a yani Tanrıdaki Tanrıya katılmaksızın biri ne kendine ne de ötekine bağlanamayacaktır (Kierkegaard, 1985: 47). Benin her yanıtı böyle bir bağlanma arzusunda umutsuzlukla verilir. İbrahim İshak'ı sessizliğiyle yanıtlarken aslında Tanrı'nın çağrısını yanıtlamaktadır. Âdem ve Havva, İbrahim ve İshak, Habil ve Kabil. Hepsinde Tanrı ile ilişki için bir diğerinin adanması esastır. Buradaki ilişkinin adı sevileni sevgiye adamaktır. Sonsuz, ölçsüz ve anlık adama ve kurtuluş da denilebilir buna. Kork ve titre... Bu bir buyruk değil bir öfke, bir mücadele ya da bir bozgun ve sevgi için sevileni isteyendir. *Mysterium Tremendum*'un karanlığı ve sessizliğinde Tanrıyla ve Tanrının önünde kendinden, O'nun, Tanrısal olanın, sonsuz varoluş olanağının kendisi için vazgeçmektir. *Âdem'in hiçliği ve kaygısı, Musa'nın yalnızlığı, İbrahim'in sessizliği, Yakup'un öfkesi, İsa'nın sonsuz acısındaki adsız karanlık, yabancıda kendini gösterenin yokluğu her biri O'nun adsız timsalleridir.*

### Kaynakça

- Cohrane, Arthur C. (1956). *The Existentialists and God Being and the Being of God in the thought of Soren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Tillich, Etien Gilson, Karl Barth*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Derrida, Jacques (1995), *The Gift of Death*, çeviren: David Wills, USA: University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1988), *Existence and Being*, çeviri: Douglas Scott, Washington D.C. : A Gateway Edition Regnery Gateway.
- Howland, Jacob (2006), *Kierkegaard and Socrates A Study in Philosophy and Faith*, NY: Cambridge University Press.
- Kierkegaard, Soren (1980), *The Concept of Anxiety A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*, çeviren ve derleyen: Reidar Thomte, Albert B. Anderson ile birlikte), UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1983a). *Fear and Trembling and Repetition*, çeviren ve derleyen: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1983b). *The Sickness Unto Death*, çeviren ve derleyen: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1985), *Philosophical Fragments*, çeviren ve derleyen: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (1987). *Either/Or Part II*, çeviren: Howard V. Hong ve Edna H. Hong, UK: Princeton University Press.
- Kierkegaard (2007). *Provocations Spiritual writings of Kierkegaard*, derleyen: Charles E. Moore, USA: Plough Publishing House.
- Nietzsche, G.W. F. (2014). *The Complete Works of Friedrich Nietzsche Gay Science*, The First Complete and Authorized Translation: *The Joyful Wisdom*, çeviren: Thomas Common, USA: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Nietzsche (2000), *Basic Writings of Nietzsche*, çeviren: Walter Kaufmann, USA: Modern Library Edition.
- Nietzsche (2006). *The Nietzsche Reader*, derleyen: Keith Ansell Pearson, Duncan Large, UK: Willey-Blackwell Publishing.

Podmore, Simon D. (2011). *Kierkegaard and the Self Before God: Anatomy of the Abyss*, USA: Bloomington Indiana University Press.

Podmore, Simon D. (2013). *Struggling with God Kierkegaard and Temptation of Spritual Trial*, Cambridge GBR: James Clarke & Co.

Rilke, Rainer Maria (2006). *Duino Elegies*, çeviri: David Young, NY: W. W. Norton & Company.

Simmons, J. Aaron (2007). *What about Isaac? Rereading Fear and Trembling and Rethinking Kierkegaardian Ethics*, **Journal of Religious Ethics**, 2007, JRE 35. 2: 319-345.

Vries, Hent de (2002), *Religion and Violence Philosophical Perspectives From Kant to Derrida*, USA: The Johns Hopkins University Press.

## POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI

*Posseible Düşünme Dergisi*, 2012 yılından itibaren yılda iki sayı halinde elektronik ortamda yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir.

### DERGİNİN AMACI ve YAYIN POLİTİKASI

**Posseible Düşünme Dergisi**'nin amacı, felsefe ve sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde felsefi niteliklere sahip kuramsal çalışmalar yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine ve tartışmalara katkıda bulunmaktır.

**Posseible Düşünme Dergisi**, ağırlıklı olarak felsefe çalışmalarına odaklanırken, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkileri üzerinden kurulacak disiplinler-arası çalışmalara da açıktır.

**Posseible Düşünme Dergisi**, bünyesinde yer verdiği çalışmaların eleştirel bir bakış açısı taşımasına özen gösterir. Dergi, güncel konularla ilişkisi içerisinde felsefe tarihine ilişkin özgün ve eleştirel, çalışmalar ve değerlendirmeler için açık bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

**Posseible Düşünme Dergisi**, davet edilen konuk yazarlar tarafından hazırlanan "değerlendirme makaleleri"ne, felsefi bir perspektifi olan veya güncel bir kavram, kuram, konu veya çalışmanın tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı "tartışma/yorum makalelerine/notlarına" ve bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler ile kitap değerlendirmelerine de yer veren bir dergidir.

### YAZARLARA BİLGİ

#### MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

**Posseible Düşünme Dergisi**'ne gönderilen yazılar, önce Editör tarafından derginin yayın ilkelerine ve politikasına uygunluk açısından incelenir. Editör tarafından ön değerlendirmeye alınan yazılardan, derginin amaç, kapsam ve politikasına uygun düşmeyenler ya da biçimsel yeterliliğe sahip olmayanlar hakemlere gönderilmeden yazarına iade edilir.

**Posseible Düşünme Dergisi**'ne yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik nitelik ve kalite en önemli ölçütlerdir. Bu bağlamda dergiye gönderilen yazıların özgün ve mevcut literatüre katkıda bulunucu olması beklenir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerin kimlikleri yazarlardan, yazarların kimliği de hakemlerden gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, makale, üçüncü hakeme gönderilir veya Editör hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Bir makalenin yayınlanması hususundaki son karar editöre aittir. Yazarlar, hakem ve editörün eleştiri, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir. *Posseible Düşünme Dergisi*'ne gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi için gerekli toplam süre 2-3 ay arasında değişmektedir.

**Posseible Düşünme Dergisi**'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Posseible Düşünme Dergisi*'ne aittir. Dergi editörünün izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, *Posseible Düşünme Dergisi*'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

### MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ

**Posseible Düşünme Dergisi**'ne gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş olan bildiriler, bu durumun belirtilmesi koşuluyla kabul edilir. Dergide yayımlanan yazıların ilk defa *Posseible Düşünme Dergisi*'nde yayımlanıyor olması gerekmektedir. Bu nedenle yazar(lar) editöre makalesini gönderirken e-postasında bu durumu açıkça belirtmelidir(ler).



Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilecek olan makale, word belgesi (docx / doc) formatında, editörün **editor@posseible.com** e-posta adresine gönderilmelidir. Makale, posta yoluyla ve pdf formatında gönderilmemelidir.

**Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:****Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Düşünme Dergisi Editörü****E-posta: editor@posseible.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1232

**Senem KURTAR Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı****E-posta: senemkurtar@gmail.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1233

**Ömer Faik ANLI Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı****E-posta: omeranli@yahoo.com**

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Tel: 0312 3103280/1219

**YAZIM KURALLARI**

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen makaleler, aşağıda yer alan derginin yazım kurallarına uygun bir şekilde yazılmalıdır:

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dahil olmak üzere 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 4000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, PC uyumlu bilgisayarlarda Microsoft Word programı ile yazılmalıdır.

**1. Makalenin Başlığı:** Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 10 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir. Makalenin başlığı, Tahoma karakterinde kalın, sola yaslı 14 punto ve sözcüklerin baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle yazılmalıdır. Bu başlığın altında makale Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçe ikinci bir başlık yazılmalıdır. Bu ikinci başlık İtalik, Tahoma karakterinde, sola yaslı, ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

**2. Makalenin Yazarları:** Makalenin başlığının altına yazar adı, unvansız, soyadı büyük harfle, 11 punto, koyu ve sola yaslı, Tahoma karakterinde yazılmalı, altına italik, 10 punto ve sola yaslı olarak çalıştığı kurum ve adresi ile e-posta adresi belirtilmelidir. Makale çok yazarlı ise, bir iletişim yazarı belirlenmeli ve yazışmaların yapılacağı yazarın adı ve e-posta adresi yıldız işareti (\*) ile işaretlenip bu yazarın e-posta adresinin sonuna parantez içinde iletişim yazarı ibaresi konmalıdır. Ayrıca çok yazarlı makalelerde yazarların adresi aynı ise yazar isimlerine numara verilmeden tek bir adres yazılmalıdır.

**3. Özet/Abstract ve Anahtar Kelimeler:** Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Özet, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Özet, 200 kelimeyi geçmemelidir. Yazılacak özetler, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Özet başlıkları, özet metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

Türkçe özete sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce özete başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özetlerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya 5 anahtar kelime verilmelidir.

**4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü:** Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kağıda, "iki yana yaslı" ve "tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Paragraf aralıklarının önce ve sonrası için "otomatik" seçeneği seçilmelidir. Paragrafların ilk satırında "paragraf başı" olmamalıdır. Sayfa kenar boşlukları (üst-alt-sağ-sol) 2,5 cm olmalıdır. Sayfaların sağ alt kısmına sayfa numarası konmalıdır ve bu sayfa numarasının font büyüklüğü 10 punto Tahoma karakteri olmalıdır. Makalenin tüm metin bölümü 10 punto Tahoma karakterinde yazılmalıdır.

**5. Bölüm ve Alt Bölüm Başlıkları:** Makalede kullanılacak tüm başlıklar 10 punto, Tahoma karakterinde, sola yaslı şekilde verilmelidir. 1. derecedeki başlıklar, kalın ve kelimelerin baş harfleri

büyük olacak şekilde; 2. Derecedeki başlıklar, koyu, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde; 3. derecedeki başlıklar, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde yazılmalıdır.

**6. Dipnotlar:** Yazarlar metin içinde verdikleri dipnotları ilgili olduğu sayfada 1, 2, 3 gibi sayılar kullanarak sayfa altına gelecek şekilde vermelidir. Dipnotlar, 8 punto Tahoma karakterinde, iki yana yaslı, tek satır aralıklı ve satır girintisi olmadan yazılmalıdır.

Yazar(lar) makaleyi çeşitli sempozyum, kongre, konferans ve seminerlerde sunmuş olabilirler ki, bu durumu bir not olarak belirtmeleri gerekir. Buna göre yazarlar, makaleyi sunduklarına dair notu ilk sayfada birinci dipnotla birlikte vermelidir.

**7. Atıf Verme:** Metin içerisinde atıfta bulunulan kaynaklar, yazarın soyadı, yayın yılı ve gerekli durumlarda sayfa numarası sıralamasıyla parantez içerisinde verilmelidir (Heidegger, 2009: 35). Aynı yazarın aynı tarihli birkaç eseri varsa alıntılarda yıldan sonra a,b,c ... şeklinde numaralandırma yapılacaktır (Heidegger, 2009a: 47). Birden fazla esere atıfta bulunuluyorsa atıflar yayın tarihi sırasına göre verilmelidir (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

**8. Alıntı Yapma:** Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, virgülüne dokunmadan tamamen alabilir veya olduğu gibi doğrudan aktarabilir. Böyle bir durumda, yazar(lar) alıntı yapılan bölümü özgün kaynaktan hiç hata yapmadan aktarmalı ve alıntının kaynağını hem metinde sayfa numarası vererek atıf yapmalı, hem de kaynakçada belirtilmelidir.

Eğer alıntı 40 kelimedenden kısa ise, alıntı metni çift tırnak ("...") içinde yazılır.

Örnek: Bu, *başlangıç durumundaki bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun"* (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır.

Ancak eğer alıntı yapılan bölüm, 40 kelimeyi geçiyorsa, bu durumda alıntı metni, ana metinden ayrı bir paragraf halinde, sağ ve sol kenardan 1,25 cm içeride blok hizalama yapılmalıdır ve alıntı metni 8 punto Tahoma şeklinde verilmelidir.

Örnek: Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez (Rawls, 2007: 58).

**9. Kaynakça:** Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazıların, atıf, alıntı ve dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlemesi American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyon olmalıdır. Metinde yapılan atıfların tümü kaynakçada, kaynakçada olan referansların tümü de metinde bulunmalıdır. Sadece metin içerisinde atıf yapılan çalışmalara kaynakçada yer verilmeli, metin içinde atıf yapılmayan hiçbir çalışma kaynakça olmamalıdır. Metin içinde kullanılan tüm atıfların kaynakça bölümünde tam künyeleri verilmelidir. Referanslar, yazarların soyadına göre alfabetik sıra ile verilmeli ve 8 punto, Tahoma karakterinde yazılmalıdır. Her kaynakçanın ikinci satırındaki girinti "asılı" 1.25 cm olacak şekilde olmalı ve eser ya da dergi adı italik olarak yazılmalıdır.

Kaynakça yazımı ile ilgili temel ilkeler şunlardır:

- Kaynakçanın yazımında lütfen "noktalama işaretlerine özellikle dikkat ediniz".
- Kaynakçada tüm yazarların soyadları büyük harflerle ve diğer adlarının ilk harfleri büyük harfle yazılmalıdır.
- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir.

**Kitap**

KANT, Immanuel (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara.

**Kitap İçinde Bölüm**

LEVINAS, E. (2003), "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık* (haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), çev.: Erdem Gökyaran, Metis Yay., İstanbul.

**Makale**

DERRIDA, Jacques (1999), "Différance", *Toplumbilim Dergisi:Derrida Özel sayısı*, Çeviren: Önay Sözer, s.49-61, İstanbul.

**Bildiri**

TEKELİ, İlhan (2006), "Çok Paradigmali Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler –Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, s. 145-157, Vadi Yayınları, Ankara.