

Urla Felsefe Günleri

Yayına Hazırlayanlar:

Şafak Ural – Mahmut Tolon

Etik.

Bu kitap,
Urla'da yaşamış olan Anaksagoras'ın anısına
ve
felsefenin doğduğu topraklara ithaf edilmiştir.

Etki Yayınları: 652

Urla Felsefe Günleri Kitabı

Yayına Hazırlayanlar
Şafak Ural – Mahmut Tolon

Yayın Yönetmeni: Adem Kargı
Kapak: Anaksagoras heykeli

1. Basım Mayıs 2017

ISBN: 978-605-9644-55-6

Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 14956

Etki Yayınları:

Mürsel Paşa Cad. 1266 Sokak No. 4/A Basmane – İzmir
Tel: 0 232 482 09 00 e-mail: etkiyayin@gmail.com
www. etkiyayinevi.com

Baskı Cilt: Etki Matbaacılık Yayıncılık Ltd. Şti.
Tel: 0 232 482 09 00
1266 Sokak No: 4/ A Basmane – İzmir

© Tüm yayın hakları saklıdır

İçindekiler

<i>Mantık Derneği Başkanı</i> Şafak Ural	5
<i>Urla Felsefe Gönüllüleri</i> Mahmut Tolon	7
<i>Urla Kaymakamı</i> Murat Sefa DEMİRYÜREK	9
<i>Urla Belediye Başkanı</i> Sibel UYAR	11
GİRİŞ <i>Anadolu'nun Ege Kıyıları'nın Bilim ve Felsefe Tarihindeki Yeri</i> Umur Daybelge	13
SUNUMLAR <i>Bilgeliğin Toplumdaki Rolü</i> Sadık Türker	45
<i>Sokak, Şehir ve İnsan</i> Şafak Ural	59
<i>Hayvansal Yaşam Neden Olmasın</i> Mahbube Nazlı İnönü	77
<i>İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesinde İnsan Sorunu</i> Ömer Osmanoglu	85
<i>Bilincin Tanımı</i> Mahmut Tolon	105
<i>Hegel Felsefesinde Birey ve Devlet</i> Deniz Özen	109

<i>Seneca ya da Stoacı Bir Yaşam</i> Çiğdem Dürüşken	123
<i>Trajik İnsan: Apollon – Dionysos Karşıtlığı ve Denge Sorunu</i> Ali Osman Gündoğan	135
<i>Başka İnsanların Bilinçleri Üzerinde</i> Zekiye Kutlusoy	145
<i>Felsefe ve Hekimlik</i> Mustafa Bozbuğa	155
<i>Sağlığın ve Hastalığın Otolojisi</i> Mustafa Bozbuğa	165
<i>Karakter Genleri</i> Nezih Hekim	179
<i>İmam Gazzali mi Haklıydı Yoksa İbni Rüşd mü?</i> İlhami Mısırlıoğlu	183
<i>Düşünce Özgürlüğünün Bir Havarisi; Giordano Bruno</i> Nejat Kutup	189
<i>Klasik, İstatistik, Kuantum Fizik Zamanı Nasıl Alır</i> Afif Sıddıki	193
<i>Sanat ve Yaratıcılığın Genetik ve Epigenetik Temelleri</i> Yelda Tarkan Argüden	197
<i>Fizik ve Felsefe Birbirinden Ayrı mıdır?</i> Semra Uçar	211

Not: Makaleler sunum sırasına göre düzenlenmiştir.

Önsöz

Mantık Derneği

Urla Felsefe Günleri, iki kadim arkadaş Mahmut Tolon ve Şafak Ural'ın yıllar sonra tekrar biraraya gelmesiyle başladı. İlk toplantı 24-26 Ekim 2014 tarihinde Urla Belediye Binası'nda gerçekleştirildi. Umulanın üstünde bir ilgi ile karşılaşıncı, onu 29-31 Ekim 2015 tarihinde URİT salonunda yapılan ikinci toplantı ve 13-15 Ekim 2016 tarihinde tarihi Tamirhane Binası'nda yapılan üçüncü toplantı izledi.

Urla felsefe toplantılarında Mantık Derneği açısından amaç, son yıllarda güncel hale gelen nöroloji ile felsefe kesişiminde, insan sorununa, mantığın verileri aracılığıyla yaklaşmaktır. Bu hedefin tam olarak gerçekleştiği söylenemez; fakat Urla toplantıları, felsefeye duyulan ilginin ne kadar büyük olduğunu gösterdi. Kuşkusuz bu ilginin ateşleyicisi, Urla'ya yerleşmiş olan zarif dostların içten yardımları oldu. Ülkemizde felsefe ile ilgili olumsuz görüşlerin olduğunu düşünenlerin nefes almak için Urla'ya gitmeleri şiddetle önerilir.

Urla Felsefe Gönüllülerini, uzun bir yolun, antikçağ'a ama özellikle de Urla'lı filozof Anaksagoras'a uzanan bir yolun, son (ama hala devam eden ve devam edecek olan bir) noktası olarak görmek yanlış olmaz. Görünen o ki onlar sayesinde felsefe, doğduğu toprakları terketmemiş oldu; daha da önemlisi varlığını tekrar hissettirmeye başladı. Elbette Antikçağ'dan günümüze kültür alanında, sanatta bilimde çok şey değişti; bu değişimden kuşkusuz felsefe de payını aldı ve her filozof değişime yeni birşeyler katarak onu sürdürdü. Ne var ki felsefenin çağının bekçisi olma özelliği hiç değişmedi. Bekçisi olmayan yerlerin korumasız kalması kaçınılmazdır. İnsan akıllı, gerek evreni gerek insanı ve gerek toplumu kavramak istediğinde, saflığını koruyabildiği ölçüde sorunları tespit edebilir, yıkıcı olmadan çözüm önerileri üretebilir. Felsefe akla bekçilik etmediğinde, akıl atıl hale gelir, tembelleşir ve sorunları tespit edip çözüm üretmek yerine yıkıcı bir rol üstlenir. Felsefenin akılla barışması uzun yılların birikimine ihtiyaç gösterir; ve bu birikim sayesinde, öğrenilmiş bireysel ve toplumsal çaresizlik zamanla yerini öğrenilmiş çözüm üretme refleksine bırakmaya başlar. Evet bu süreçte felsefe, akıl ile kavga eder; ama onu saptan-

tılardan, ideolojilerden, doğmalardan korumak içindir bu kavga. Görünen o ki Urla Felsefe Gönüllüleri, bu uzun yolda başarıyla yürüyorlar.

Mantık Derneği olarak, felsefenin çağına bekçilik etme görevini yerine getirmesinde Urla'yı seçmenin çok isabetli olduğunu söylemek için, birçok gerekçemiz var. Üç toplantıya katılım, gerek konuşmacı gerek dinleyici açısından bakıldığında, son derece memnuniyet verici olmuştur. Çok farklı alanlarda ve çok farklı konularda toplam olarak altmış civarında sunulan bildiri, bunun çok önemli bir göstergesidir. Dinleyicilerin etkin katılımları bu zenginliğin artmasına hiç şüphesiz doğrudan büyük katkı yapmıştır.

Mantık Derneği olarak, akademik kurumların dışında bu toplantıların yapılması yönündeki kararımız, görünen o ki çok yerinde olmuş ve başarıya ulaşmıştır. Bu süreçte Dr. Tolon'un katkısını ayrıca vurgulamak yerinde olacaktır. Evini dostlarına açmasını, misafirperverliğini, her türlü sorunun çözümünü kendine has üslubu ile gerçekleştirmesini övgüyle anmak gerekir. Urla Felsefe Günleri'nin ilkinde Selami Görgüç ve Talat Kutlukaya, daha sonra Tezer Orhan, Uğur Karatop ve Ercan Ünsal'ın katılımıyla büyüyen "Urla Felsefe Gönüllüleri"nin katkıları da yine her zaman büyük bir övgüyle anılacaktır.

Toplantıların gerçekleştirilmesinde Urla kaymakamı Sayın Murat Sefa Demiryürek'in ve Urla Belediye Başkan'ı Sayın Sibel Uyar'ın değerli katkılarını da her zaman şükranla anacağız.

Toplantılarda verilen bildirilerden elimize ulaşanlar, **Mantık Derneği** ve **Urla Felsefe Gönüllülerinin** ortak yayını olarak, bu kitap aracılığıyla okuyucuya sunulmaktadır. Kitapta yeralan bildiriler şüphesiz yazarların kişisel görüşlerini yansıtmaktadır. Felsefe de zaten tarih boyunca farklı görüşlerin tartışılması olarak gelişmiş değil midir? Esasen Urla Felsefe Toplantılarının başta gelen amacı, her bireyin kendi görüşünü, felsefenin doğasına uygun bir şekilde ifade edebileceği bir ortam sağlamak olmuştur. Farklı görüşleri yansıtan bu kitabın, felsefeyi toplumsal refleksimizin bir parçası haline getirmede katkı yapması, en büyük dileğimizdir.

Prof. Dr. Şafak Ural
Mantık Derneği Başkanı

Önsöz

Urla Felsefe Gönüllüleri

Urla Felsefe’de anlamlı bir yer almış olan Anaksagoras’ın doğduğu yer. Felsefe bu yörede doğan bir disiplin. Umur Daybelge’den çok sonra öğrendiğim gibi örneğin Anaksagorasın ölümünden 44 yıl sonra bir Klozemenai yani Urla kolonisinde, Kuzey Yunanistan’da (Staigara) doğan ve Dikili’de okula giden Aristoteles de sadece Assos da birkaç yıl ders veren bir Filozof değil, bu yörenin insanı.

Dokuz Eylül Tıp Fakültesinde Gül Güner Akdoğan’ın direktörü olduğu dönemde Sağlık Bilimleri Kürsüsünde açtığı Bilim Tarihi Dersinde Ahmet İnam ile tanıştım. Bu derste, O Felsefe Tarihi, ben Evrim konularını anlatıyorduk. O yıllarda bilhassa daha Felsefe Bölümünü kurmamış olan Dokuz Eylül’den gelenler Urla’da Felsefe anlattılar.

Sonraki yıllarda organizasyon, salon temini, duyuru vs. sorunlar aşarak çeşitli konularda konuşmalar yapıldı.

2008 yılından beri çeşitli dilekçelerle bir Anaksagoras heykeli dikme çabalarımız Deniz Şarman’ın yönettiği imza kampanyası ve lokma etkinlikleri başladı. Bu satırlar yazılırken artık Belediye’den izin çıktı ve umuyorum tüm Urla’lıların, bilhassa ilkokul çocuklarının ayda ismine kocaman bir krater olan Anaksagoras bilinci ile büyümelerini sağlayacak heykel kısa zaman içinde Urla Meydan’da görülecektir.

2014 yılında Selami Gürgüç, Talat Kutlukaya, Saim Uysal ve Nihat Gündüz ile Urla Felsefe Gönüllüleri olarak ilk Urla Felsefe Günlerini gerçekleştirmek nasiboldu. Sonraki yıl Tezer Orhan, Uğur Karatop ve sonra Mehmet Kutlay ile Ercan Ünsal’ın katılımıyla Urla Felsefe Gönüllüleri güçlendi. Yılda 3-4 etkinlik yapar olduk.

Aralarında Umur Daybelge, Ahmet Arslan, Örsan Öymen, Ünal Ufuktepe, Ali Karatay olan çok sayıda konuşmacıyı Urla’da dinleme imkânı oldu. Burada ismen anılmayan yardımcı ve konuşmacıların affına sığınarak söylelebilirim ki “Ur-

la'da Felsefe" artık tekrar yerleşti. İlk "Felsefe Günleri" eski dostum şafak Ural'ın Başkanı olduğu Mantık Derneği ve Adnan merustaoğlu'nun (o zaman) başkanı olduğu şkdar niversitesi Felsefe Bölümü ile 2014 de gerçekleşti. İkinci (2015) ve nc Urla Felsefe Günlerini (2016) şafak Ural ile birlikte Belediye ve Kaymakamlığın destekleri ile gerçekleştirdik. Toplam altmıştan fazla sunum yapıldı. Prof. şafak Ural bu "Felsefe Günlerinin" gerçekleşmesinde en önemli tek kişidir. Dr. Ercan nsan da kitabın bu haliyle çıkmasındaki en önemli gönüllü oldu.

Türkiye Felsefe Derneğinin geçen yıl Urla'da yaptığı Anaksagoras konuşmaları da ilginin artmasına ayrı bir neden oldu.

Artık Urla'ya yerleşen genç emekli ve meraklılar ile bayrak elden ele gidecektir umuyorum. Bu derleme kitabın giriş bölümünde coğrafi bir gezinti ile bir zamanların yre düşünürleri okura tanıtılıyorlar. Hermotimos ve sonra Anaksagoras ile Urla'da başlayan ışık artarak aydınlatsın dileklerimle.

Mahmut Tolon

Urla Felsefe Gönüllüleri

Urla 3.5.2017

Açılış Konuşması

Köklü bir geçmişe sahip olan Urla’ımızda kültür, sanat ve felsefe alanında yaşanan gelişmeler mutluluk vermektedir. Urla’nın sahip olduğu kültürel zenginlikleri daha çok kişi ile buluşturması ve doğal güzellikleri yanında Kültür ve sanatla anılmasında bu tür anlamlı etkinliklerinin katkısı kuşkusuz büyüktür. Birbirinden değişik yaşamların ve fikirlerin bir araya geldiği Urla’da yapılan etkinliklerin özellikle gençlerin fikirlerini daha iyi ifade edebileceği ortamların oluşmasında katkı sağladığı bir gerçektir. Bu yıl III.’sü düzenlenen Urla Felsefe Günlerine olan yoğun ilginin bir parçası olmaktan mutluluk duymaktayım. Urla’nın sadece Yarımada’nın ve İzmir’in değil Türkiye’nin cazibe merkezi haline gelmesi adına yapılacak her türlü organizasyona gereken desteği verme azim ve kararlılığımız.

Murat Sefa DEMİRYÜREK

Urla Kaymakamı 2015

Açılış Konuşması

Sayın akademisyenler, değerli hocalarım, sevgili Uurlalılar

Urla Felsefe Günlerine hoş geldiniz. 3 yıl önce ilkini gerçekleştirdiğimiz bu toplantının açılış töreninde Urla Felsefe Günlerinin gelenekselleşmesini umut ederek konuşmamı tamamlamıştım. Şuan burada 3. kez bir arada olmanın verdiği mutluluğu yaşıyorum. İyi ki varsınız, iyi ki Urla'da birlikteyiz. Çok teşekkür ederim.

Sevgili konuklar,

Urla, 8 Bin yıllık tarihi geçmişle birçok medeniyete hayat verdi.

Anaksagoras, Hermodimos gibi filozofların yaşamı anlamlandırmaya çalıştıkları Klazomenai toprakları burası.

Bu yüzden bizler Urla'da hayatı sorgulayan, yaşananları irdeleyen insanlarız.

Urla'da Farklı bakış açılarına sahip, farklı kültürlerden gelen insanlar olarak huzurla ve kardeşçe yaşayabiliyorsak bu düşünme faaliyetini hakkıyla yapabildiğimiz içindir.

Çünkü Felsefe ve insan arasındaki ilişki, insanların birbirini tanıması ve davranışların ortaya çıkmasının temelinde yatan şey, insanların felsefeyle olan ilişkilerinin sağlanmasından geçiyor.

Değerli katılımcılar,

Bu toplantılar, felsefenin bu topraklarda yeniden toplumsal yaşamda karşılık bulması, aydınlanmanın ışığını yayması adına önemli bir çabadır. Yerel yönetici olarak verdiğimiz bu çabayı özellikle gelecek nesiller için sonuna kadar sürdürmeye niyetliyim. Çünkü ülke olarak zor zamanlardan geçtiğimiz bu dönemde daha çok sorgulayan, görünenin ötesindeki gerçeği kavramaya çalışan gençlere ihtiyacımız olduğunu görüyoruz.

Urla felsefe günlerinde verimli ve bir o kadar da keyifli toplantılar geçirmenizi temenni eder, sevgi ve saygılarımı sunarım.

Sibel UYAR

Urla Belediye Başkanı 2016

GİRİŞ

Anadolu'nun Ege Kıyılarının Bilim ve Felsefe Tarihindeki Yeri

Umur Daybelge

Felsefe'nin doğum sancılarının MÖ 600'lerden itibaren Batı Anadolu ve Ege Kıyılarında farkedildiği bilinmekle beraber, doğacak olan yavrunun kimliği hakkındaki bilgilerimiz çok eksik ve olanlar da çelişkilidir. Eski Yunan'ın Kültür Tarihi (E. Friedell) ^[1], Tarih Öncesi Ege (G. Thomson) ^[2], Ege ve Yunan Tarihi (A. M. Mansel) ^[3], Kara Atena (M. Bernal) ^[4], gibi tarih kaynakları ve Felsefelerin Sosyolojisi (R. Collins) ^[5] türü eserler incelendiğinde de, bu doğumla ilgili nesep sorunları ve gerekçelere ait ayrıntıların eksikliği giderilememektedir. Ele alınacak konu çok eski bir geçmişten itibaren farklı kültür ve sosyal yapıya sahip kavimlerin iç içe geçmiş gelenek ve zengin mitoloji tabanlarından beslenmiş olup, bunlar hakkındaki gerçekler çoğu kez bugün bilinenlerden farklıydı. Bunun bir örneği, ünlü Truva savaşı hakkında Homeros'un anlattığı efsanedir. Aslında bu savaşın olup olmadığı veya kimler arasında olduğu bile, bugün hala bir bilmecedir. Fizik ve Felsefe profesörü, Karl F. von Weizsaecker, felsefeyi, "Weiterfragen" olarak tanımlar ^[6]. Bu tanıma, ister "Daha geniş sormak", ister "Ötesini sormak" olarak da anlasak, bu tanıma göre, başlıkta yer alan konuya da ancak bir felsefe problemi olarak yaklaşabileceğimiz anlaşılır. Bu durumda probleme en sağlıklı giriş, herhalde doğruluğuna emin olunan verileri toplayarak, oradan yola çıkmaktır.

Bölgenin Tarihsel ve Kültürel Arka-Plânı

Anadolu'nun birçok yerinde rastlanan höyükler, çok eski zamanlarda buralarda yaşamış insanların geçirdikleri teknik ve

kültür değişimlerini kanıtlamaktadır. Bu değişimler kuşkusuz yerel ve doğal koşullar nedeniyle olabildiği gibi, bu bölgenin üç kıta arasındaki geçiş yolları üzerinde olmasından da kaynaklanıyordu. Bazı göçebe topluluklar burada yerleşmeğe çalışırken, kültür ve toplumsal alışkanlıklarının bazılarını buradaki halklara aktarırken, taş, tunç ve demir işleme gibi bazı becerilerini de burada kazandıkları, bulunan izlerden anlaşılmaktadır. Örneğin, ancak 1963’de farkedilen Urfa civarındaki Göbekli Tepe höyüğünde karşılaşılan taş anıtlar, yeni araştırmalara göre, insanların daha tarıma dayalı bir yerleşik düzene geçmeden önce bile dinsel inançlara sahip olabildiğini göstermektedir. İnsanların bir çok zorlukları yenerek 12-10 bin yıl önce inşa ettikleri bu taş anıtlar, onların gözünde inançlarını yüceltiyor ve o inançlarda yaşayan ve kutsallık atfedilen hayali bir dünyanın elle dokunulabilir unsurlarını ortaya koyuyordu.^[7] Bunun yanında, henüz avcılıkla geçinen bu Taşdevri insanların psikolojisinde, usta ve cesur bir avcının önderliğinde organize olarak avlanmanın ve avını diğer avcı gruplarına karşı yine organize olarak korumanın avantajları çoktan farkedilmişti. Bu tür bireyler, herhalde, zamanla gelişecek toplumlar içinde yönetici, rahip ve/veya akıl danışılan kişiler olarak aranacak veya kendileri öne çıkacaklardı. Konya bölgesindeki MÖ 7000’lerden başlayan Çatalhöyük katmanları da, tarıma ve hayvan yetiştiriciliğine yeni başlayan bu tür Anadolu toplumlarının sosyal ve kültürel yaşamı hakkında sınırlı da olsa bazı bilgiler vermektedir. Ne var ki, yazılı bir kanıt olmadan, bulunan duvar kalıntılarından, çanak çömlek, süs eşyaları ve toprak figürlerden o insanların kültür ve inançları hakkında kesin sonuçlara varmak mümkün değildir. Anadolu’nun Güneyi ve Ege kıyılarında rastlanan 7000 yıllık başka höyüklerimiz de, buralara deniz yoluyla Suriye/Filistin üzerinden gelen halkların izlerini taşımaktadır. Anadolu’nun Ege kıyıları iyi korunan koy ve limanlara sahiptir. Buradaki sıradağlar birbirine paralel olarak içerlerden kıyıya kadar inerken aralarında verimli vadiler oluştururlar. Bu durum, farklı vadilerde kurulan şehirler arasındaki ilişkileri zorlaştırsa da, Anadolu’nun daha içerisindeki şehirlerle kültürel ve ekonomik ilişkilerini kolaylaştırır. Genelde birkaç bin yıl gibi sürelerle kullanılmış olan bu yerleşimlerin, Ege kıyılarında MÖ 1000 lerden itibaren parlayacak büyük kültürel gelişmeyi açıklayabilecek önemde bir katkı sağladıkları

söylenemez. Ama, ister avcılıkla geçinen, ister tarıma geçen topluluklarda olsun, bireyler, toplu yaşamının belirli bilgiler ve inançlar edinmeyi ve kurallara saygı göstermeyi gerektirdiğini de öğrenmek zorundaydılar. Daha evrim sürecimizde de bir rol oynamış olması gereken böyle bazı toplumsal alışkanlıklar, kuşkusuz, anne kucağından itibaren insan psikolojisi içine aşılanarak ferdin zor çevre koşullarına ve toplumuna uyumunu kolaylaştırmıştı.

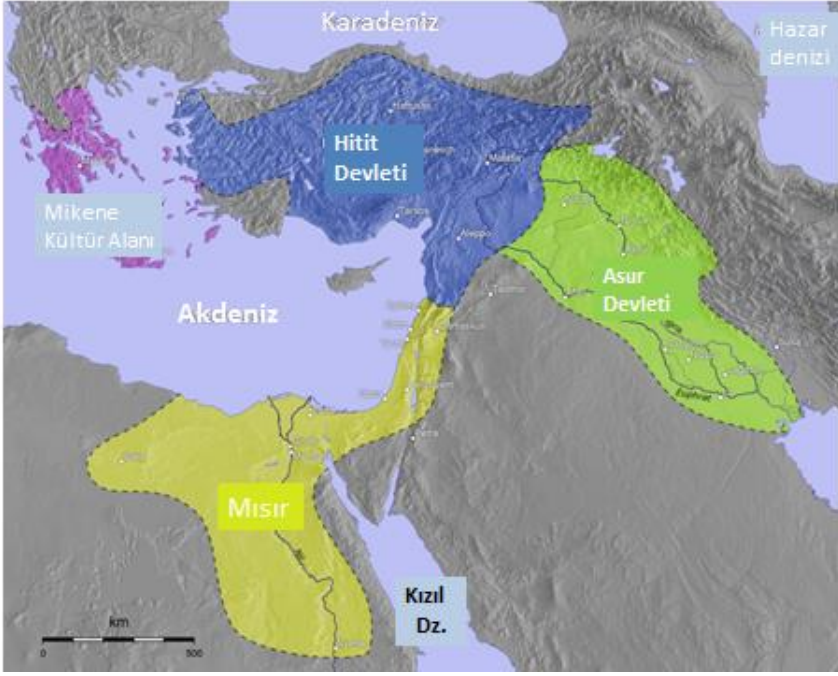
Anadolu'da bulunan en eski yazılı kayıtlardan, buraya gelmiş olan, Asurluların Ticaret Kolonilerini (MÖ 1900-1800) ve bazı Indo-Germen kökenli kavimlerin kurdukları eski devletleri biliyoruz. ^[8] Bunlardan, Hititler, (MÖ 1800-1190), Frigler (MÖ 1200-700) ve Lidyalılar'ın (MÖ 700-550) burada karşılaştıkları yerli bir halkın adı, Akad kayıtlarında (MÖ 2350-2150) Hatti olarak geçmektedir. Yazısı olmadığı için dilini de iyi bilemediğimiz bu halk, daha ziyade Güney-Doğu Anadolu'da yaşıyordu. Hititler ve diğerlerinden kalan anıt ve sanat eserlerinden ve bazı yazılardan, bu halkların dinsel görüşleri hakkında da sınırlı bazı bilgilere sahibiz. Hititler'in Orta Doğu kültürleriyle temasını sağlayan Güney-Doğu Anadolu'daki diğer önemli bir komşuları da Hurriler'di. Gerek Hattice ve gerekse Hurrice'nin aglutine diller olduğu ve bunları konuşanların Anadolu'ya Kafkasya üzerinden gelmiş oldukları düşünülmektedir. Yerleri tam olarak belirlenemese de, Hititlerin Batı'daki komşularının adları da başkent Hattuşa'da bulunan onbinlerce hiyeroglif veya çivi yazılı belge sayesinde bilinmektedir. Hint-Avrupa dillerinin Anadolu grubundan olan Luvice'yi kullanan batıdaki komşu Arzava birliği, Lukka, Hapalla, Maşa, Mira ve Viluşa'dan oluşuyordu ve en güçlü konumuna, Hititlerin zayıfladığı MÖ 15. Yüzyıl ortası ile 14.'ün başı arasında ulaşacaktı. O dönemde, Arzava kırıllarının Mısır'la da ilişkileri bulunuyordu. Arzava'nın merkezinin Büyük Menderes vadisinde olduğu ve başkent Apaşa'nın da Efes şehrinin öncüsü olduğu sanılmaktadır ^[9].

Hititler çok tanrılı bir dine sahiplerdi. Bu din, buluntulardan anladığımız kadarıyla, insanlara dua, büyü, adak gibi araçlarla tanrılarla temas kurup, onların yardımlarına ulaşabileceklerini vadeden çok sade bir düşünce ve inanç sistemi sağlıyordu. Binlere varan bu tanrıların hepsi kuşkusuz aynı statüde değildi; örneğin hepsine tapınak da yapılmıyordu. Hitit ülkesinin asıl sahibinin

“Fırtına Tanrısı” olduğuna inanılırken, kral ve kraliçelerin de bazan bu rolü paylaşan tanrılar olduğu kabul edilebiliyordu! Hititler’in bazı dualarının içeriklerini bugün okuyabiliyoruz. Onların *Tunç* ve arkasından *Demir Çağı*’na geçtiklerini biliyoruz; Mısır devleti ile MÖ 1258’de yaptıkları Kadeş savaşından sonra imzaladıkları anlaşmanın metnine de sahibiz.



Res. 1 — Hitit kayıtlarına göre Orta ve Batı Anadolu’daki komşuları



Res. 2 — Hitit Devleti'nin Anadolu Dışındaki Komşuları

Arkeolojik verilere dayanarak anlaşılan, Anadolu'nun Ege kıyılarından doğudaki uçlarına kadar olan bölgelerin tarihi, Ege denizindeki Siklad adalarında yapılan kazılarda elde edilen bilgilerin de katılmasıyla, batıya doğru da genişletilebilir. Buralarda, en eskisi Mikonos adasında olan, *Orta Yenitaş Çağı*'ndan *Geç Yenitaş Çağı*'na uzanan, yani MÖ 5000-4000'e ait yerleşim kalıntıları bulunmuştur. O dönemde Melos adasında obsidyen taşı çıkarılarak kullanılmağa başlanmıştır. Bu adalar önemli deniz yollarının düğüm noktalarında olup, korunaklı limanlara da sahipti. Burada beliren *Siklad kültürü*, *Erken Bronz Çağı*nda ileri gitmişti. Artık buralarda korunaklı duvarlara ve kulelere sahip binalar görülüyordu. Ölümler, taş mezarlara gömülüyordu. Mermer heykellere sahip, şehre benzeyen ilk yerleşimler de, geç MÖ 3000'lerde kurulmuştu. MÖ 2000'lerde ise artık bu adalarda da Girit, Minos ve Yunan Anakarası'nın *Bronz Çağı* kültürlerinin etkileri ağır basmakta iken, 1400'lerden itibaren *Siklad Kültürü*'nün dış etkenlerden dolayı bağımsızlığını yitirdiğini anlıyoruz.

Linguistik araştırmaların da desteklediği gibi, MÖ 3000'lerden itibaren Yunan dilini kullanan ve önce Trakya üzerinden Batı Anadolu'ya gelen öncü Aka göç kabileleri, buradan da 2000'lerde diğer bazı Anadolu halklarıyla birlikte, Yunanistan'a geçerek yerleşmekteydiler.^[39] Akaların, Yunan Anakarasında karşılaştıkları ve Pelasg, Lelağ veya Karia adını verdikleri yerli halkın, Anadolu halklarıyla akraba olduğu düşünölmektedir. Herodotos, MÖ 500'lerde, yani Aka istilasından 1500 yıl sonra bile, bazı ada ve küçük şehirlerde Akalarla karışmamış Pelasgların varlığından bahsetmektedir. Zamanla Mora'nın Güney ucunu ve oradan MÖ 1475'de Girit'i ve 1400'de Kıbrıs'ı istila eden Akalar, Minos Krallığı'na son vermiş ve kendi *Mikenai* (*Miken*) Krallığı'nı kurmuşlardı. Burada kendi dillerini, Girit'in Lineer A yazısından esinlenerek, Lineer B denilen hece sistemiyle yazmayı da öğrenmişlerdi. Fakat, bu halka ileride okuma ve yazmayı çocuk yaştan itibaren öğrenme imkanı kazandıran ve onunla geliştirdikleri *Klasik Yunan Medeniyeti*'ni kurma imkanı verecek anahtar, Fenike alfabesi örneğine göre ve sesli harfler de kattıkları kendi alfabeleri olacaktı. Herodotos'a göre, onlara Fenike alfabesini Cadmus adlı efsanevi bir şahıs getirmişti! Bu efsanenin yanında, Akdeniz'deki geleneksel deniz ticareti yoluyla kültür aktarımının önemini de hatırlamalıyız. Mikenai gibi bilinen Aka merkezlerinde yapılan kazılardan ve Homeros destanlarının MÖ 2000'lerden yansıttığı hatıralardan anlaşıldığı gibi, o dönemde Akalar, kültür hayatının her alanında olduğu gibi, din alanında da eski Girit'in yoğun etkisi altına girmişti. Akalar da Giritliler gibi, insan ruhunun ölümden sonra başka bir dünyada yaşadığına inanıyorlardı. Buna yardımcı olmak için büyük mezar anıtları yaptırıyor ve içlerine ölenin işine yarayacağını düşündükleri değerli eşyalar bırakıyorlardı. Bu kazılardan çıkan sonuçlara göre Akalar, yüksekçe bir tepe üstünde kurulu bir şatoda oturan bir takım bey veya kralların yönetiminde, tepenin etrafındaki açık köylerde yaşayan ve beyin angarya hizmetleri yanında, gerektiğinde yaya olarak onun emrinde savaşa katılmakla yükümlü olan topluluklar şeklinde yaşıyorlardı.

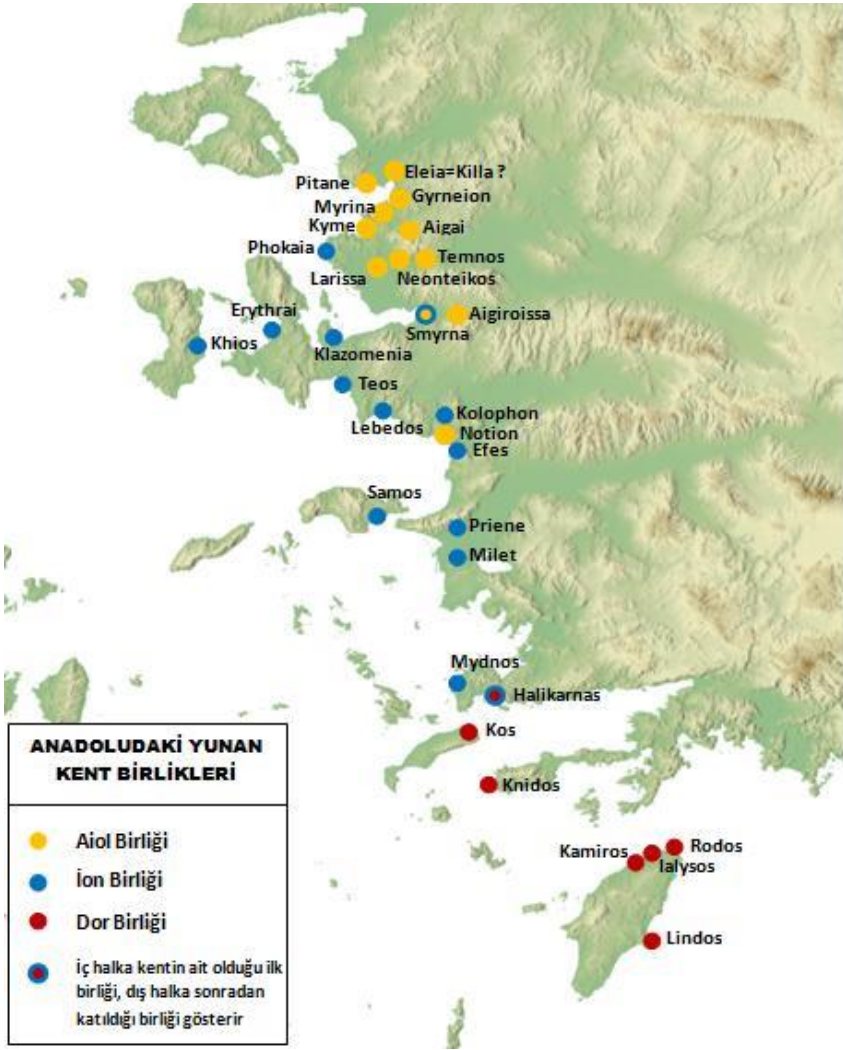
MÖ 1300'lerde Doğu Avrupa'da başlayan kavimler kaynaşması Anadolu ve Yunanistan'a yeni saldırı ve göç dalgaları getirmişti. Bu göç hareketlerinin arkasında, o tarihlerde Avrupa ve Orta Doğu'yu etkisi altına alan bir kuraklık ve kıtlık felaketinin

bulunduğu sanılmaktadır. Bu arada Boğazlar üzerinden Anadolu'ya gelen Frig akınları da MÖ 1200'lerde herhalde önce Truva ile, arkasından da Hitit devletiyle savaşarak ona son vermişti. Gene bu dönemde Yunanistan'a çıkan Dorlar'ın baskısıyla, orada yaşayan Pelasgların Aiol ve Aka'ların İyon grupları, Hitit Krallığının yıkılmasından da yararlanarak tekrar Anadolu'nun Ege kıyılarına dönmeğe başladılar. Bunlardan İyonlar, MÖ 750-550 arasında da süren kolonileştirme gayretleri sonrasında, İzmir körfezinden Mandalya körfezine kadar uzanan ve Sakız ve Sisam adalarını da içine alan ve *İonia* adı verilen bölgedeki, Miletos, Miyus, Priene, Efesos, Kolofon, Teos, Lebedos, Eritrai, Klazomenai, Fokai, Samos ve Khios gibi 12 kent etrafında yerleştiler. Aioller ise, Midilli adası ile, Bakırçay ve Gediz vadilerini kapsayan ve *Aiolis* adını alan bölgedeki, Lesbos, Pitane, Eleia, Mirina, Gyrneion, Aigai, Kime, Temnos, Neonteikos, Larisa, Smirna ve Aigiroida adlı diğer 12 kent yöresinde yerleştiler.



Res. 3 – Yunan Anakarası'ndan Anadolu'nun Ege Kıyılarına Göçler

Bu kentlerde yapılan kazılar bize, onların ilk kuruluşlarının çok daha eski tarihlere gittiğini de göstermektedir! MÖ 2000'lerin son iki yüzyılında başlayan bu göçler sonucunda, Yunanistan'ın orta kısımlarından sürülen Dorlar da önce Güney'e kayarak, Megara boğazıyla Peloponez'in dört yarımadasını, sonra da Girit ve Rodos dahil Anadolu'nun güney kıyılarını işgal etmişlerdi. Herodotos, *Aiolis* denilen Kuzey bölgesindeki toprakların, Güney'deki *İonia* bölgesinden daha verimli ama ikliminin biraz daha sert olduğunu söylemektedir. Bu şehirler, birbirinden bağımsız da olsalar, halkları aynı kökten geldikleri bilincine sahip olup, *Panionion* adlı ortak bir tapınak ve toplanma merkezine sahiptiler. Bu şekilde oluşturulan kültürel birliğe, halkı İon soyundan bile olsa, başka bir şehri almıyorlardı. Bu yeni yerleşimlerin ve onların başka yerlere de giderek kurdukları koloniler için öncelikle tarıma elverişli bereketli topraklar seçilmişti. Ayrıca buraların savunulabilecek liman imkanlarına sahip olmalarına dikkat ediliyordu. Bu şekilde Yunan kolonileri iki asır içinde Akdeniz havzasının tamamına yayıldığı gibi arkadan, Karadeniz çevresinde de bir ağ oluşturmuştu. Kardeş kentler siyasi açıdan tamamen bağımsız oldukları için, ana polis (şehir) ile aralarındaki bağlar sömürgelerdeki gibi olmayan, kuvvetli duygusal bağlardı. Böylece, örneğin Miletos 90 koloni kurmuştu! İon malları, Kırım üzerinden Kiev'e kadar gidiyor, oradan da yün, odun, hayvan ve tahıl geliyordu. Dorlar, Afrika'da Kyrene diyarında birkaç parlak kent kurmuştu. Foçalılar da Fransa kıyılarında Marsilya'yı kurmuş ve artık Rhône ve Loire nehirleri üzerinden Atlas Okyanusuna ulaşıyorlardı. Akalar'ın en önemli kolonileri ise MÖ 700 başında Güney İtalya ve Sicilya'da kurulmuş olanlardı.



Res. 4 —Anadolu’nun Ege Kıyılarında Eski Yunan yerleşimleri^[13]

MÖ 1050-700 arasında, İon ve Aiol halkları, başlıca tarımcılıkla geçiniyordu ve ticaret henüz gelişmemişti. Yazı kullanmak yaygın değildi. Bu evrede toplumun kültürel ilgisi, bir çalgı eşliğinde halk ozanlarının ezbere okudukları destan ve mitolojik öykülere yönelmişti. Onların seramik ürünler dışında bir sanat eserleri de yok gibidir. MÖ 8 ve 7 yüzyıllarda, bu halklar, Geç Hitit kültür merkezleri aracılığıyla, onlardan ve Mezopotamya’dan, din, mitoloji, mimarlık, heykel ve resim sanatları konusunda geniş öl-

üde etkilendiler. Mimaride, hayvan tasvirlerinde Fenike, Mısır ve Hitit, Urartu ve Frig etkileri görülür. Buna karşılık, MÖ 700-650, Ege'nin yükseliş evresidir. Bunun en önemli kanıtları, Bayraklı ve Erythrai'de ortaya çıkarılan Athena tapınaklarıdır^[3]. Buralarda ve Miletos'da bulunan küçük boy sanat eserleri, seramikler, daha o dönemde, Mezopotamya-ötesi bir sanat anlayışının işaretleridir. Ege'de bu kentler MÖ 9. Yüzyıldan beri bir duvarla korunmakta idiler. Birer kent devleti olan bu küçük beyliklerde topluluk, aristokratlar ve orta sınıf ile bunların hizmetinde olan yerli Anadolu halkından oluşuyordu. Buralarda edebiyat, yazı ve hiciv alanında, Arkhilokos, Kallinos ve Simonides gibi ustalar yetişmişti. Böyle etkiler halkı, kendi kentlerinin yönetimine katılmağa özendiriyordu. Yerli halkın güçlenen komşu Lydia hizmetinde çalışmaya yönelmesi, İon ve Aiol tarımını zayıflatınca, onlar da gemiciliğe, ticarete ve satacak başka mal üretimine yöneldiler. Bu faaliyetler, eğitimin geliştirilmesini gerektiriyordu. Böylece, ürettikleri, seramik ve madeni kaplar, süs eşyaları, heykel gibi ürünlerin estetik değerleri yükseldi. Yedinci yüzyılın başlarında Anadolu'nun İonia sahillerindeki kentlerde bir şekilde para kullanılmağa başlanmıştı. Daha önceleri de, gündelik ticarete ince bakır çubuklarla (şiş şeklinden dolayı *oboloi* adlı) ödeme yapılıyordu. Bunların altısına, "*drakhme*" deniyordu. Zamanla ağırlık ve ayarları devlet mühürüyle garantiye alınan para sikkeleri dövülmeğe başladı. Para kullanımı 6. yüzyılın ortalarına kadar sadece Anadolu ve Orta Yunanistan'ın ticaret hayatında kullanılıyordu. Altın ve gümüş alaşımından oluşan paraların avarı bölgeden bölgeye değişiyordu. Lidya Kralı Kroisos buna son vererek, saf altın ve saf gümüş para basımına geçmişti. Para değerleri sırasıyla, 2 *drakhme*=1 *stater*; 100 *drakhme*=1 *mina*; 60 *mina*=1 *talant* idi. Bir örnek olarak, Atina civarında bazı Sofist ve heykeltıraşların verdikleri yıllarca süren dersler için istedikleri ücretin 1 *talant*'ın altında olmadığı kaydedilmiştir. Bu da onların hoca olarak şöhetlerinin değerini göstermektedir. Epikuros MÖ 306 yılında ders vermek için satın aldığı manzaralı geniş ve güzel bir bahçe için, 80 *mina* ödemişti. O günlerde, orta halli kagir bir evin değeri 3-7 *mina*, lüks bir villanın değeri ise 50-100 *mina* arasında idi.

MÖ. 6. yüzyılda Anadolu'nun doğu ve batısında bazı büyük devletler belirirken, Anadolu'nun kıyı kentlerinin koloni kurma

gayretleri de artık zayıflıyordu. Ege'nin Batısında, Yunan Anakarası'nda artık Atina'nın yükselişi başlamıştı. Atinalılar MÖ 594 yılında eski bir krallık soyundan gelen ve uzak bölgelere yaptığı ticari seyahatlerden dolayı halk tabakalarının ihtiyaçlarını ve problemlerini bilen ve zamanın ruhunu çok iyi anlayan Solon'u sınırsız yetkiye sahip bir yasa koyucu olarak seçmişlerdi. Solon, hazırladığı yeni Anayasayı, kendinden önce yürürlükte olan Drakon yasalarının sosyal ve ekonomik yönden yetersizlik ve sakıncalarını dikkate alarak, onları ortadan kaldırmak için hazırlamıştı. Solon'un bu reformlarında, ahlak sorunlarına da önem verilmiş, israf ve lüksten kaçınılması için tedbirler düşünülmüştü. Getirdiği en önemli reform, bütün borçların silinmesi ve borç yüzünden köle durumuna düşenlerin köleliklerinin kaldırılması idi. Bu reformlar tarihte "*yükten kurtulmak*" olarak adlandırılmıştır. Toprağı elinden alınmış olan köylülere toprak dağıtılacaktı. Solon anayasasında, yerleşik aristokrasinin doğumdan gelen haklarının yerine, kamu hizmetinin değişik kademelerinde görev alacak idarecilerin ürettikleri yıllık ürün miktarına göre belirlenecekleri yazılıydı. Buna göre,

- *Pentakosiomedimnoi* - yıllık 500 kile buğday, zeytinyağı veya şarap üretimi yapanlar, savaş çıktığında atlı olarak ve maiyetlerindeki ağır silahlı piyadelerle birlikte katılacak;
- *Hippeis* - yıllık 300 kile üretim yapanlara denk görülen atlı savaşçılar;
- *Zeugitai* - yıllık 200 kile üretim yapanlara denk görülen çiftçiler, en az bir çift yük hayvanına sahip olan ağır silahlı piyadeler;
- *Thetes* - fakir köylüler, toprağa bağlı köleler ve işçiler, askerlikten muaf ancak olağanüstü durumlarda gemilerde kürekçi olarak hizmet edeceklerdi.

Etkilerinin Atina'yı kısa zamanda ekonomik, sosyal ve kültürel bakımlardan öne çıkarmanın ötesinde, Roma'daki "*oniki leoha kanunu*"na, bazı kısımlarıyla da Jüstinyen kanunlarını etkileyerek *Orta Çağ Hukuku*'na ve hatta *Modern Avrupa Hukuku*'na bile girdiği söylenebilir. Hazırladığı Anayasa yürürlüğe girer girmez Solon bir tiran olarak görülmemek için, kendi isteğiyle 10 yıllık bir sürgüne

gitmişti! Onun yasalarının yürürlüğe sokulması ise arka arkaya gelen birkaç yetenekli ve başarılı idareci tarafından gerçekleştirilecekti.

Anadolu'nun Batı kıyılarında Doğu içlerine doğru baktığımızda ise, yedinci yüzyılın ilk yarısında Kral Giges'in idaresinde çok güçlenen Lidya krallığının, Ege kıyısındaki sahil kentleri için büyük bir tehlike oluşturmağa başladığını görürüz. Daha doğudaki büyük Pers imparatorluğu ise MÖ 525'de Mısır'ı dahi ele geçirmişti. Sonunda, MÖ 560'tan itibaren Lidya Kralı Giges'in torunlarından Kroisos zamanında, sahildeki kentler Lidya tarafından sırayla ele geçirilerek vergiye bağlanmıştı. Bunlardan sadece Miletos hala direniyordu. Fakat Kroisos, barbar bir işgalci değildi. Tam tersine, Yunan tanrılarına muhteşem tapınaklar kurdurup adaklar sunuyor ve Yunan kültürünü kendi hazinesiyile de destekliyordu. Ancak, doğuda çok güçlenen Persler, nihayet MÖ 546 yılında Kiroş'un yönetiminde Lidya'ya da saldırarak Kroisos'u mağlup ve esir ettiler. Galip ve mağlup iki kralın karşılaşmalarıyla ilgili ünlü rivayetler vardır. Artık Ege kıyılarındaki Aiol, İon ve Dor kentleri doğuda, Dünya'nın gördüğü en büyük devletlerden biri olan Pers Ahamenid İmparatorluğu ile batıda Yunan anakarasında Atina ve Isparta'daki akrabaları arasında başlayacak olan büyük ve uzun kavganın tam ortasında kalacaklardı.

Pers yönetimindeki kıyı kentlerinin halkı, belirli merkezlerdeki "*satrap*" ünvanlı Pers yöneticilerine bağlanan ve bazan kendi seçtikleri yerel "*tiranlar*"ın yönetiminde, vergi ve gereğinde gemi ve asker vermek gibi bazı genel yükümlülükler altındaydı. Vergiler bazen tarım ürünleri şeklinde de toplanmakla beraber, esas olarak para olarak alınıyordu. Persler yerli dinlere ve tanrılara karşı da büyük bir tolerans gösteriyor, dinlerini kabul ettirmek gibi bir "*İranlaştırma*" politikası gütmüyorlardı. Dolayısıyla, Pers egemenliğinin, yabancı kavimler için ezici olmadığı kanaati yaygındır. Buna karşılık, yerli halkın antropomorfik çok tanrılı diniyle, Perslerin tek tanrılı Zerdüşť dini ve ahlâkı arasında köklü bir zıtlık olduğu da unutulmamalıdır. Gelecekte Ege kıyı kentlerinde Pers yönetimine karşı çıkacak olan çok sayıdaki isyanlarda, bu koşulların, kentlerin iki yanındaki kavgalı devletler tarafından kullanılmasının da büyük rolü olmuştur.

Yunan şehir devletleriyle Pers *Ahamenid İmparatorluğu* arasında yapılan bu savaşlar MÖ 499'dan MÖ 449'a kadar sürmüştür. Bu savaşlar, Pers kralı Büyük Kiros'un MÖ 547'de kıyıdaki İonia şehirlerini ele geçirmesi ve onları cezalandırmasıyla başlamıştı. Persler'in bu şehirlerin yönetimine atadığı bazı yerli tiranların sonradan çıkardığı problemler de bunda rol oynamıştır. MÖ 499'da Miletus tiranı Aristagoras, Pers yardımı ile Naxos adasını ele geçirmek istemiş; dört ay süren bu girişim boşa çıkınca da, Persler tarafından cezalandırılmaktan kurtulmak için Miletus halkını ayaklandırmıştı. Miletus'ta başlayan bu isyan bir ihtilal şeklini alarak tüm İyonya kıyılarına yayılacaktı. Şehirler tiranlarını devirerek bağımsızlıklarını ilan ediyorlardı. Ancak, böyle bir ihtilal kuvvetli bir dış destek görmeden süremezdi. Aristagoras'ın Atina ve Eretria'dan sağladığı destekle, Perslerin yerel başkenti Sardis ele geçirilerek yakıldı. Büyük Darius, Atina ve



Res. 5 — Pers Ahamenid İmparatorluğu'nun MÖ 525'deki en geniş sınırları

Eretria'dan bunun intikamını almağa yemin etti. Fakat isyanlar MÖ 497-495 aralığında da devam etti. Nihayet Persler MÖ 494'de, önce isyanın merkezi olan Miletus üzerine saldırdı. Lade savaşında İonialılar ağır şekilde yenilince, Persler Didima ve Miletus şehirlerini ele geçirerek isyanları bastırdı ve bu şehirleri yaktıktan sonra halklarını Dicle'nin ağzına yakın bir yere sürdüler. Fakat MÖ 493'e gelindiğinde, aynı vergi miktarları yürürlükte kalarak, eski Satraplıklar yeniden kurulmuş bulunuyordu.

Darius, Yunanistan'dan kaynaklanan bu isyan kışkırtmalarına bir son vermek ve Pers İmparatorluğu'nu gelecekte bunlara karşı güvenceye almak için MÖ 492'de harekete geçti. Fakat Trakya ve Makedonya'nın zaptına rağmen, tam başarıya ulaşamadı. Perslerin MÖ 490'da başlayan ikinci bir saldırısı ise Ege üzerinden gemilerle yapıldı. Bu seferde, Siklad adaları ve Eretria'yı ele geçirmelerine rağmen, arkadan Atina üzerine yaptıkları sefer, *Marathon Savaşında* kesin bir yenilgiyle sonuçlandı. Başarısız olan bu ilk seferlerin arkasından, tüm Yunanistan'ı ele geçirmeğe kesin kararlı olan Persler MÖ 480'da Darius'un oğlu Serhas'ın başında olduğu büyük bir orduyla ikinci bir girişimde daha bulundular. Thermopylae'de kazandıkları zafer üzerine Atina'yı da ele geçiren Persler, boşaltılmış olan bu şehri ateşe verdi ve Yunanistan'ın büyük bir kısmına hakim oldu. Buna karşılık, denizde müttefik Yunan donanması karşısında girdikleri Salamis savaşında ise ağır bir yenilgi aldılar. Ertesi yıl da birleşik Yunan ordularına karşı giriştikleri Plataea savaşında ordusu yenilen Persler Yunanistan'dan çekilmek zorunda kaldılar. Bunu izleyen *Mycale Savaşı*'nda Pers donanmasının geri kalan kısmı da yok edilince, önce MÖ 479'da Sestos ve MÖ 478'de de Byzantium deniz üssü Yunanistanlı müttefikler tarafından geri alındı. Byzantium'da Isparta generali Pausanias'ın operasyonları sırasında Ispartalılar'la müttefikleri arasında bazı anlaşmazlıklar çıkmıştı. Bu durumda Pers-Karşıtı ittifak, Atina'nın başkanlığında yeni bir birliğe dönüştü. Bu birliğe tarihte *Delos Ligi* denilmektedir. Bu birlik Persler'e karşı mücadeleyi, onların üslerini Avrupa'dan tamamen atana kadar, 30 yıl daha sürdürecekti. Nihayet MÖ 466'daki *Eurymedon Savaşı*'nın kazanılmasıyla da, Anadolu kıyısındaki İon şehirlerinin bağımsızlıkları sağlanmış oldu. Fakat Lig güçlerinin hem MÖ 460-454 arası Mısır'daki isyanları desteklemesi yenilgi ve hem de MÖ 451'deki Kıbrıs seferi

başarısızlıkla sonuçlandı. Bazı tarih kaynaklarına göre, bunun üzerine Atina ile Persler arasında *Callias Antlaşması* yapılmıştı. Bazı eski kaynaklara göre bu antlaşma şu maddeleri kapsıyordu:

1. Asya'daki tüm Yunan şehirleri, "kendi yasalarına göre" veya "otonom olarak" yaşayacaklardı.
2. Pers satrapları (orduları dahil) Halys (Kızılırmak) nehrinin batısına geçmeyecekler veya Ege denizine, atla bir günlük, yürüyerek de üç günlük uzaklıktan daha yakına gelmeyecekler.
3. Hiç bir Pers gemisi ne Phaselis'in batısına, ne de kuzeydeki Boğazın doğu ucundaki Cyanaean (koyu renkli) kayalıklarının batısına geçmeyecek.
4. Kral ve generalleri bu şartlara uyduğu takdirde, Atinalılar da Perslerin yönetimindeki topraklara asker göndermeyecekler.

Bu şartlar Persler için de bir kayıp teşkil etmiyordu. Onlar, İonia İsyanı'ndan sonra Ege kıyılarındaki şehirlere zaten, kendilerine bağlı kalmaları şartıyla kendi yasalarına göre yaşama hakkını tanımıştı.

Perslerle ilişkiler bu şekilde yumuşarken Atina devleti, kendi yönetiminde olan *Delos Ligi* denilen ittifak sistemini, kendine bağlı bir imparatorluk olarak kullanmağa başlamıştı. Savaş bitmiş olsa bile müttefik şehir devletlerinin Lig'e gemi veya para katkısında bulunma yükümlülükleri sona erdirilmiyordu. Bu durumda Yunanistan'da Atina ve Isparta'nın başında bulunduğu iki blok arasında başlayan *Birinci ve İkinci Peloponnese Savaşları*, zaman zaman canlanarak MÖ 460-433 arasında 27 yıl sürmüştü; sonuçta hem *Atina İmparatorluğu* parçalanmış hem de tüm Yunanistan zayıflamıştı. Bu sonuçta, açık savaşlarda karşılarındaki ittifakı yene-meyen Perslerin uyguladıkları *böl ve yönet* politikalarının da rolü vardı. Örneğin, Persler MÖ 411'deki *Ege Yunanlıları'nın Peloponnese Savaşında* Atina'ya karşı Isparta ile anlaşarak kendi donanmalarını onların emrine vermiş, karşılığında da Anadolu'nun Ege kıyı kentlerinin sadece kendilerine bağlı kalmalarını sağlamışlardı. Lakin kıyı kentleri MÖ 404'de tekrar isyan ederek Isparta'yı da yardıma çağırdılar. Isparta, MÖ 396-395 isyanlarında da kıyı kent-

lerinin yardımına gelirken, bu sefer de Atina Persler'in tarafını tutacaktı. Bu gerginlikler Yunanistan'a da yansiyarak orada *Corinthos Savaşı* adlı büyük bir savaşı ateşledi. Bunun sonuna doğru, MÖ 387'de kendi durumunu güçlendirmek isteyen Isparta Persler'i yardıma çağırdı. Bu savaş, nihayet *Krallar Barışı* denilen anlaşmayla sona ererken, Pers kralı II. Artaxerxes, Isparta'dan kıyıdaki şehir devletlerini kendisine iade etmesini istedi ve bunu elde etti. Bunun karşılığında, o da herhangi bir Yunan devleti barışa yanaşmazsa ona savaş açacağına dair söz verdi. Geçmiş yüzyıldaki tüm Yunan kazanımlarını yok eden bu onur kırıcı anlaşma, Anadolu kıyısındaki Yunan devletlerinin bağımsızlığını feda ederken, karşılığında Isparta'nın Yunanistan üzerindeki hakimiyetine hizmet etmişti. Bu anlaşma sonrasında, Yunan hatiplerinin, sık sık, "bu utanç verici *Krallar Barışı*'na karşılık, Ege kıyıları halkının *Delos Lig'i* tarafından Pers boyunduruğundan kurtarıldığı o eski güzel günlerin harika bir anısı olan, *Callias Barışı*"ndan söz ettikleri bilinir.

Krallar Barışı denilen bu son barış, ilk defa olarak, bir "Genel Barış" olma özelliğini de taşıyordu! MÖ 4. Yüzyıl ortalarında Yunan devletleri arasında genellikle birlik olmaması nedeniyle, Persler bunlara karşı avantajlı bir politik konuma sahiplerdi. "Genel Barış"ın bir ilkesi ise, her devletin egemen olduğunun kabulüydü. Fakat bu ilke, kuşkusuz yoruma tabi idi! Isparta'ya tanınan bir imtiyaz, onu barışın koruyucusu olarak belirlerken, egemenlik ilkesinin yorumlanmasına ve barışın korunması için uygun göreceği tedbirleri almağa da yetkili kılıyordu. Aslında bu yetki, Isparta'nın Yunanistan üzerinde kurduğu bir egemenliğin kabulü anlamına geliyordu. MÖ 387'de yapılan bu barış fazla uzun sürmedi. Tekrarlanan savaşlar MÖ 375 ve MÖ 371'de iki kere daha barış antlaşması yapılmasını gerektirdi. Bu sonuncusunun imzalanmasına Thebes katılmamıştı. Bu sefer de Thebes ve Isparta arasında MÖ 362'de patlayan savaş, Isparta'nın yenilgisiyle ve yürürlüğü daha uzun sürecek bir antlaşmayla bitti. Bundan sonraki dönemde ise dikkatler artık Atina ile Makedonya arasında başlayan gerginlikler üzerinde yoğunlaşacak ve Makedonyalı Philip'in MÖ 338'de Chaeronea'daki zaferi üzerine yapılan yeni bir antlaşma, tüm Yunan devletlerini Perslere karşı mücadele için bir *Corinthos Birliği*'ne bağlayacaktı.

Persler Mısır'a da ilk defa, MÖ 525-404 döneminde hakim olmuşlardı. MÖ 484 ve MÖ 460 tarihlerinde Mısırlılar iki defa isyan etmişlerse de, Persler güçlü oldukları o dönemlerde bunları kolayca bastırmıştı. Fakat, Persler zayıf bir konumda iken MÖ 404'de çıkan isyanlar başarılı oldu ve Mısır'ın yönetimine, sırayla, 28., 29. ve 30. sülale firavunları geçti. Bunlardan 29. sülale zamanında Isparta'nın desteğini sağlayan bir antlaşma yapıldı. Buna göre, Perslere karşı Isparta'nın Mısır'a askeri yardımına karşılık, Mısır da onlara buğday gönderecekti. Fakat, Mısır'dan yola çıkan buğday taşıyan tekneleri Persler batırarak bu ittifakı bozdular. MÖ 380-363 arasında 30. Sülalenin kurucusu olan firavun I. Nektanebo, Persler'e karşı ülkesinin bağımsızlığını kah Isparta'nın ve kah da Atina'nın yardımlarıyla koruyabildi. Oğlu Teos zamanında ise, Mısır, Persler'i bugünkü Suriye içlerine kadar geriletmişti. Fakat firavun ailesi içindeki kavgalar, Teos'u Mısır'dan kaçarak Pers kralına sığınmak zorunda bıraktı. Teos'un torunu olan firavun II. Nektanebo, Mısır'ı, kendilerine isyan etmiş bir satraplık olarak gören Persler'in onu yeniden ele geçirme çabalarını boşa çıkardı. Persler'in Mısır'a MÖ 351/350 kışındaki saldırısı da başarısız olunca, bundan cesaret alan Kıbrıs, Fenike ve Kilikya halkları da onlara karşı isyana katıldılar. Ama Persler, bunları bastırdığı gibi, MÖ 343'de Mısır'ı da nihayet yeniden ele geçirdiler. Firavun II. Nektanebo'nun Nübya'ya kaçmasıyla, Mısır'ın, kendi yerlisi olan biri tarafından yönetilen, bağımsız bir devlet olarak varlığı da sona ermiş oldu.

1) Din, Mitoloji ve Şiir

Yunan din ve mitolojisi, aristokrat sınıf tarafından, Anadolu, Mezopotamya ve Mısır etkisinde de kalarak geliştirilmiş olup, antropomorftur. Yani, tanrılar insan şeklinde oldukları gibi, onlar da iyi ve kötü işler yapabilir, yanılabilir, birbirlerini aldatabilir, kavga eder ama baş tanrı Zeus gerektiğinde son sözü söyler! Onların insanlardan tek farkları ise ölümsüz oluşlarındadır. Bu dinin tüm ayrıntıları, Homeros'un *İliad* destanı ile Hesiodos'un *Theogonia*'sında, yani *Tanrıların Doğuşu*'nda belirtilmiştir.

Anadolu'nun Ege kıyılarında, Smirna'da (İzmir) doğmuş olan Homeros, Herodotos'a göre, Yunan medeniyetinin ilk büyük temsilcisidir. Homeros için Platon da, "*Yunanistan'ı eğitmiş olan*

kişidir'' der! Fakat ne yazık ki, Homeros'un kim olduğu, veya ne zaman yaşamış olduğu hakkında elimizde kesin bir bilgi yoktur! Ondan kaldığı kabul edilen İliad ve Odisseus adlı iki destan, İon grekçesinin arkaik bir şekli ile Aiolik lehçesi gibi bazı lehçelerin bir karışımıyla yazılmıştır. Bu dil daha sonra epik şiir dili olarak belirli bir vezinle kullanılmış; İliad destanının, saz ozanları tarafından kral ve tiranların malikânelerinde ve halk toplulukları önünde belirli bir makamla ve ezbere okunması adet olmuştu. Bazı uzmanlar da Homerik şiirlerin MÖ geç sekizinci veya erken yedinci yüzyılda kaleme alındığını kabul ederken, bu şiirlerin dehâ sahibi tek bir şahsın eseri olmayıp, bir geleneğe bağlı sanatçılar tarafından bir çok defa kaleme alınarak kristalleşen bir ürün olduğunu kabul ederler. Hatta, Odisseia adlı destanın vaktiyle genç bir Sicilyalı kadın tarafından yazılmış olabileceğini düşünen çağdaş uzmanlar da mevcuttur. *Theogonia'*nın ünlü yazarı Hesiodos ise MÖ 8. yüzyılda İzmir yakınındaki Kyme'den orta Yunanistan'da olan Boiotia'daki Askra'ya göç etmek zorunda kalan çok fakir bir köylünün oğludur. Issızlığından çok şikayet ettiği yeni yurdunda nasıl okuma öğrendiği, yıldızları incelediği, ticaretle ilgili bilgiler edindiği, efsaneler öğrendiği ve sonra bunları kaleme aldığı bir bilmecedir. Tüm Yunan Kültür tarihinin temeli, Homeros ve Hesiodos adlı bu iki Batı Anadolu tarafından atılmıştır!

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Yunan kültüründe şiir, müzik ve dans da en başından itibaren toplumsal ve entellektüel yaşam içinde büyük öneme sahipti. Bu konuların (erkek çocukların eğitim gördüğü) gymnasion adlı okullarda da işlendiğinden söz ettik. Lesbos'da (Midilli adasında) ise, MÖ 630-560'da Sappho adlı soylu ve varlıklı bir kadın şairin genç kızlar için kurduğu şiir, müzik ve dans eğitimi veren bir okulu da burada hatırlamalıyız. Midilli'den, yakın adalardan ve Anadolu'dan, sözgelimi Miletos'dan dahi gelen genç kızlara Sappho'nun öğrettiği duygusal ifadeler taşıyan lirik şiirler, buranın epik Aiol lehçesine de uygundu. Kendisi, MÖ 603-595 arasında, siyasi nedenlerden dolayı Sicilya'ya sürülmüş olup, sonra tekrar vatanına dönmüştür. Bu topluluk, Sappho'nun ölümünden sonra dağılmış olsa da, onun 10.000 satır kadar tuttuğu tahmin edilen şiirlerinin 650 satırlık kısmı günümüze kalmış bulunmaktadır. Bazı uzmanlar için Sappho, bugün bile, gelmiş geçmiş en büyük şairlerden biridir!

2) Ege Kıyılarında Felsefe Nasıl Başladı?

Yukarıda özetlemeğe çalıştığımız sürede, Anadolu'nun Ege kıyılarındaki Aiolis, İonia ve Dor kökenli şehirlerinin köle ve esirler dışındaki halklarının, belirli bir Pers Satraplığının gözetimindeki kendi seçtikleri beylerin yönetimine kısmen de olsa katılarak, gemicilik, ziraat, sanat ve ticaret ile geçindiklerini belirttik. Pratik bir alfabeye sahip olmaları sayesinde, onların bu işler için gereken temel bilgileri sağlayacak bir eğitim sistemi kurmaları kolaylaşmıştı. Bugün bu bölgede rastladığımız çeşitli dönemlere ait olan altmıştan fazla gymnasion kalıntısından buralardaki halkın çocuk ve gençlerin eğitimine verdikleri önem anlaşılmaktadır. Çeşitli kentlerde kalıntıları görülen kütüphanelerin de birer gymnasion yanında kuruldukları kabul edilmektedir. Gymnasionlar, 7-14 ve 14-18 yaş gruplarındaki erkek öğrenciler için iki basamaklı bir eğitim veriyorlardı. Buralarda genellikle öğleden önce çıplak olarak beden eğitimi ve spor yapılıyor, öğleden sonra da, dil, gramer, retorik, coğrafya, matematik ve müzik gibi dersler veriliyordu. Isparta'da ise, spor dahil aynı eğitime kızlar da katılıyordu. Gymnasionların ilk basamağında, ağırlıklar, ölçüler yanında sayılar ve uzayla ilgili aritmetik ve çarpım tablosu öğreniliyordu. İkinci basamaktaki matematik dersinde, özellikle geometri ve astronomi üzerinde duruluyordu.

Bu temel eğitimin yetkinliğinin bir kanıtı da Aristoteles'in kendisidir. O, Klazomenai'nin (Urla/İzmir), Trakya'daki bir kolonisi olan Stagira'da doğmuş, sonra yedi veya on yaşında babasının ölümü üzerine Aiolia'nın Atarneus (Dikili/İzmir) şehrinde yaşayan amcası, veya aile dostu, Proxenus'un yanına gönderilmişti. Onyediyasına kadar temel eğitimini Proxenus'un gözetimi altında burada alan Aristoteles, daha sonra Felsefe Tahsili için Atina'ya Platon'un Akademisine gönderilmiştir. Yine aynı dönemde Atarneus'dan Akademi'ye gönderilen ve orada Aristoteles'le dost olacak olan diğer ünlü bir öğrenci de, Atarneus tiranının kölesi olup sonra onun yerine geçecek olan Hermias'tır.

Denizcilikle iç-içe yaşayan bu kıyı halkının, ayrıca kurdukları çok sayıda kolonileri aracılığıyla da, Mezopotamya, Fenike ve Mısır gibi komşu halklar ve onların zengin din ve kültürleri hakkında bilgiye erişmesi kolaydı. R. Collins'e göre, bu şekilde beslenen popüler bir kültürde zamanla yeni merak sahipleri ve onların

arasında da entelektüeller belirir. Collins, *Felsefelerin Sosyolojisi* adlı eserinde^[5], MÖ 600'lerdeki kuşaklarda Yunan Felsefesinin, politik 'bilgelerin' ve geleneksel dinî inançları sorgulayanların çoğalması sonucunda aşamalarla başladığını söylemektedir. Zamanla ortaya çıkacak politik ve demokratik reformlar, okur yazarlığın artması ve bunların geleneksel politik hayatla bağlantılı dinî pratiklerin altını oyması gibi dış koşullar önemlidir.

Bunu can alıcı bir adım daha izler: Halkın entellektüel bir topluluğu, kendi iddialarının yön ve standartlarına yönelerek diğerlerinden ayrılır. Tartışmanın ilk perdeleri kozmolojiktir! Eskiden, Doğal dünyanın kategorilerini geçmişin antropomorfik tanrıları tanımlarken, artık eski dinsel kültlerin altını oyan yeni sosyal koşullar yeni bir tartışma alanı açmaktadır. Sahneye yeni seküler entelektüeller dolur. MÖ 700'lerde Kymeli Hesiodos gibi eski kozmolojik şairler ve MÖ 600'lerin sonunda, dağınık dinsel mitlere düzen getiren ve kozmosun yükselişini tanrıların soyağacı olarak resmeden Krotonlu şair Alcmaion gibilerin yerine, artık proto-felsefe konularıyla ilgilenen bir topluluk oluşmağa başlar. Günümüzde, Hesiodos, Yunan mitolojisinin, ziraat tekniklerinin, ekonomiyle ilgili tarih ve görüşlerin, eski Yunan astronomisi ve zaman hesabının da önemli bir kaynağı olarak da kabûl edilmektedir. Pheresides ve Xenophanes kuşağının aydınları mitleri yeniden yorumlar veya eleştirirken, yavaş yavaş kendileri de mitlerden sıyrılmağa başlamışlardı. Eski kültürel sermayenin yeni bir problem alanına dönüşmesini açıkça ayırt ettiği için "ilk filozof" olarak kabul edilen Miletoslu Thales, "her şeyin tanrılarla dolu olduğunu" ileri sürmüş ve antropomorfizm karşıtı bir biçimde, onları doğanın nihaî bileşenleri olarak yorumlamıştır. Heraklitus ise, eski felsefe öncesi tabanın son kalıntısı bir rahip olarak, seküler ve kutsal sınırındaki kavramlarla bu oyunu, seküler entellektüel toplulukta üç kuşak kadar daha devam ettirecekti.

Collins'e göre yaratıcılık önce, birlik değil, rekabet sırasında ortaya çıkar. Temel konu rolünü oynayabilecek birkaç aday vardır: Örneğin, antropomorfik tanrılar; baş *arkhe* olarak çeşitli fiziksel öğeler, veya *apeiron* gibi fiziksel olmayan bir öğe; yahut Anaximander'in "sınırsız"ı veya eskiden hesap yaparken kullanılan çakıl taneleri gibi, yarı fiziksel varlıklar olarak algılanan Pisagorcuların sayıları! Bir lider etrafında toplanmaya başlayan böyle

kişisel gruplar, sonraları gelecek kuşaklarda da oluşurlar. Bu oluşumu destekleyen çeşitli dış koşullar da olabilir. Thales'ten 3 grubun türediği görülür: Bunda kuşkusuz coğrafi ve sosyal bağların önemli rolü olmuştur. İonya kıyısında en büyük şehir ve ticaret limanı olan Miletus, Pisagor'un çıktığı Sisam adasından sadece 20 mil mesafedeydi. Pherecydes, Miletus'tan 40 mil uzaktaki Leros adasındaydı; Heraklitus, Miletus'un 30 mil kuzeyindeki Efes'teydi. Xenophanes, Efes'ten bir gün mesafede, yaklaşık 15 mil içte Kolophon kentindeydi. Anaxagoras'ın memleketi Klazomenai, kıyıda biraz daha yukarda kalıyordu ve daha sonra Isparta'ya göçeden kozmolojik şair Alkman'ın memleketi Sardes de, 20 mil içerde idi. Mitolojiyi sistemleştirenler de bu bölgeden çıkmıştı: Homeros, İzmir'de (Smyrna) yaşamıştı. Burası Klazomenai'dan deniz yoluyla 20 mil uzaktadır. Hesiodos'un babasının memleketi olan Kyme ise 30 mil kuzeydedir. Bu durumda, rakip kozmologların birbirlerini bildikleri veya tanıdıklarına şüphe yoktur. Bu kentler ağında, 30.000-60.000 nüfuslu noktalar arasında deniz seyahatleri bolca yapılıyor ve entelektüel hayat, halka açık konuşmalarla sürdürülüyordu. Böyle bir ağda, kişisel temasların olmaması mümkün değildir. Yaklaşık MÖ 700'lerin şairlerinden başlayıp sonraki yarım düzine nesil boyunca varlığını sürdüren İonyalı entelektüellerin rekabet topluluğu herhalde bu şekilde oluşabilmişti!

Dış politik güçler, çeşitli etkilerle bu yerel yapıyı 500'lerin sonunda parçalamıştır! Nitekim, MÖ 545'de İonia'nın Perslerin eline geçmesi üzerine, önce Xenophanes, belki 15 yıl sonra da Pisagor İonia'dan göç etmiştir. "İtalyan" veya "Eleatik" okullar, İonia entelektüel ağlarının devamıdır. Nitekim, Sicilyalı Empedokles, İonia kültür sermayesinin maddi unsurlarını yeniden harmanlayarak, eklektik bir *dört-element* (toprak, hava, ateş ve su) şeması üretmiştir. Çok başarılı olan Empedokles, İonia felsefelerini sonraki iki bin yıl boyunca son derece esnek olduğu kanıtlanan bir kültürel sermaye ürününe dönüştürmüştür. Element arayıcılar hareketi kendi karşısını da üretmiştir. Karakteristik olarak, aynı nesilde iki saldırı cephesi oluşmuştur. Heraklitos, somut seviyeyi bütünüyle yadsımaya yönelmiştir; evrenin bileşenleri bir süreç, akış ve de onu düzenleyen ve modelleyen bir yapı, "logos"tan oluşur. Heraklitos, çığır açan ve daha yüksek bir soyutlama seviyesini kavrayan ilk kişi olmuştur. *Pythagorascılar* da kendi sayılar dokt-

rinleriyle bunun bir paralelini temsil eder gibi görünebilir ama, Pythagoras'ın kendi kuşağının, sayıları somut anlamları dışında görüp görmediği şüphelidir. *Nümerik formlar doktrini*, belki de aradaki süreçte *Pythagorasçı Okul'*un kendisinde ortaya çıkmıştır; ama net biçimde gözle görünür hale gelmesi dört kuşak sonra Platon tarafından gerçekleştirilmiştir. Dış faktörler, gittikçe karmaşıklaşan bu entelektüel topluluk üzerinde de etkilerini sürdürüyordu. Sonraki iki nesil, daha çok demokratik devrimi, Pers savaşlarını ve onların jeopolitik etkilerini ve Atina emperyalizminin sonuçlarını yaşamıştır. Bu kaos sırasında Yunan dünyasının her yanında elçilere ve mültecilere rastlandığı söylenir. Daha önceki Ön-Sokratikler gibi özel servetlere ve genelde politik mevkilere sahip olmayan gezgin Sofistler bu ortamda ortaya çıkmıştır. Ücret karşılığı eğitimin uygulamaya girmesinin ve dolayısıyla profesyonel öğretmenlerin ve örgütlü okulların artmasının temelinde yatan nedenlerin biri, geçim kaynağı arayışıdır. Günün politik sorunları, Sofistlerin doktrinlerinde, özellikle de *nomos* (yasa, gelenek) ve *physis* (doğa) karşılaştırmalarında ve ahlakî ve yasal yükümlülüğün kaynağı hakkındaki tartışmalarda etkilerini gösterir. Sofistler, *bir sorunu her yönüyle tartışmayı* öğretmekle ün yapmışlar ve entelektüel alanda yeni bir duruş sergilemişlerdi. Böylece, kendi geçimlerini yurttaşlara demokratik kent devletlerinin katılımcı meclislerinde yararlanabilecekleri pratik bir yetenek kazandırarak sağlayan Sofistler, somut durumlar değil soyut prensipler seviyesinde fikir yürütüyorlardı ve dinî referanslar onlara göre geçmişe ait bir şeydi. Kutsallığın somut referanslarına bağlı kalan sıradan kişiler üzerindeki şok edici etkileri, biraz da entelektüel avant-garde olmalarından kaynaklanıyordu. Bu yüzden de, soyutlamanın daha yukarı bir seviyesine çıkan bu kozmopolitler, bekleneneği gibi diğerlerinin düşmanlıklarını üzerlerine çekiyorlardı. Sofistlerin kültürel sermayesi, aslında Heraklitus ve Parmenides'in artık ontolojik içerikten yoksun buluşlarına dayanıyordu. Heraklitus'un doktrini, genellikle, tepesindeki *logos*'un hükmü altında olmayan bir *akışım* kendisi olarak kabul edilir. Parmenides ise, *değişimin imkansızlığı* hakkında çelişkili ifadelerin kaynağı olarak bilinir. Parmenides doğrudan sofistlerin ağına eğitim vermiştir. Heraklitus'un izinden gidenler ise, öne çıkardıkları çelişkilerle, Efes'te tanınıyorlardı. Bu gruptan biri olan ve kendisiyle çelişmekten sakınmak

için, konuşmaksızın kendini sadece jestleriyle ifade etmesiyle ünlü olan Cratylus, Sokrates ve Platon zamanında Atina'ya gitmişti. Sofistlerin ortaya çıkmasını destekleyen dış koşulların kalkmasından çok sonraları da, entelektüel çizgideki bu boşluğu Megaracılar ve Septikler doldurmuştur. Sokrates'in kuşağına doğru gelirken, entelektüel dikkat merkezi olmak isteyen rakipler çoğalmıştı. Fakat, aslında bunlardan sadece dört okul uzun ömürlü olmuştur. Element arayıcılar üç okula bölünmüştü: Bunlardan biri olan atomistler, sağlam bir materyalist duruşla, varlığın maddi öğelerinin boşlukta hareket ettiği ve kombinasyonlar oluşturduğu kanaatiyle, Parmenides'e karşı çıkarken, öteki uçta olan Pisagorcular, sayı kavramını giderek maddi seviyenin üzerinde bir soyutlama haline getiriyordu. Bu iki ucun ortasında da, Empedokles'in *Dört Element Doktrini* özellikle tıp okullarında, *Dört Sıvı Teorisi* bağlamında benimsenmiş bulunuyordu. Bu ilk üç görüşü ikna edici bulmayanlar için, paradokslar oluşturmağa ve rölativizme dayanan dördüncü bir görüş de mevcuttu. Bu, bir argümanın kendi doğası yanında, mantık ve soyutlamaların doğası hakkındaki öz-bilinci de kapsayan bir bakış açısıydı. Sokrates, kendinden önceki hemen her düşünce çizgisiyle çoğu zaman bir tartışma aracılığıyla bağlı olduğu gibi, bir sonraki kuşağın örgütlü okullarının çoğu da ondan doğmuştur. Şöhretinin nedeni, bu düşünce ağının merkezi olmasındandır. Sokrates'in orijinalliğinin abartıldığını düşünenler vardır. Kendi gününün, örneğin Aristophanes ve diğer dramatistlerin değerlendirmeleri onun, fiziksel kozmolojilerin bir taraftarı ve Anaxagoras grubunun bir üyesi olduğu şeklindedir (Guthrie. 1961-1982: 3:40). Klazomenai'den yaklaşık MÖ 430'da Atina'ya sürülen Anaxagoras da, aynı suçlamayla, yani Din'e saygısızlıktan ötürü MÖ 399'da ölüm cezasına çarptırılmıştır. Platonik diyaloglarda anlatılan şey, daha çok onun epistemoloji ve *Formlar Teorisine* derinlik kazandıran kendi gayretleridir. *Formlar Teorisi* de, onun Pythagoras'ın sayılar felsefesine yaptığı genelleştirmedi.

Sokrates'in en önemli çağdaşı, o zamana kadarki en kapsamlı ontolojiyi üreten ve materyalist tarafta yer alan Abderalı (Trakya) filozof Demokritos'tur. Abdera, bir İon kenti olan Klazomenai'nin kolonilerinden biriydi. Ayrıca, Herodotos'un yazdığına göre, oniki İon kentinden diğer biri olan Teos halkının çoğu da MÖ 544'de Pers yönetiminden kurtulmak için kalkıp, komşu Kla-

zomenai'nin Trakya'daki kolonisi Abdera'ya göç etmişti. Lakin Persler Abdera'yı da önce MÖ 513 ve 512'de, sonra tekrar 496'da, I. Darius zamanında ele geçirdiler. Abdera daha sonra Delos Birliği'ne katılmış ve Peloponnesos savaşında da Atina'nın yanında yer almıştı. Felsefe yapmak, Demokritos ve Sokrates tarafından rakip taraflara doğru yönlendirilmiştir: İlki, Pythagorasçılar'dan ve başka yerlerden aldığı epeyce miktarda matematikle, temel ontolojik düşünmenin sistemleştiricisi, ikincisi ise yeni entelektüel problemler ortaya çıkartmaya yönelik bir metodun aktif bir öncüsü olmuştur.

1) Anadolu Kıyılarındaki Yüksek Okullar

Klasik dönemin örgütlü "Felsefe ve Bilim Okulları" dendiğinde, Anadolu'nun Ege kıyılarından önce, akla Atina çevresi gelir. Buradaki herkesçe bilinen Platon ve Aristoteles'in okulları yanında, belki Epikürcü ve Stoacılar'ın kurdukları da hatırlanır. Kuşkusuz büyük klasikler olan ilk ikisinin yanında, Klasik dönemin sonuna kadar kurulan çok sayıdaki diğer okulun tarihsel rolü marjinaldir. Fakat, bu konuda R. Collins gibi farklı düşünenler de vardır^[5]. Kendisi, çok sonraki kuşakların, Platon ve Aristoteles'i herkesin önüne geçirecek şekilde yüceltmış olduğunu ifade etmektedir. O, bu ikilinin isimlerinden ziyade doktrinlerine bakılırsa, yüceltme gerekçelerinde kararsızlıklar belireceğini söyler! Gerçekten, Aristoteles'in okulu, kurucusunun ölümünden hemen sonra onun konumundan uzaklaşmış ve birkaç nesil sonra da kapanmıştır. Aristotelesçi felsefe, sonradan, İslamî ve Hristiyan Orta Çağ boyunca bir tür idealizme dönüştürülmüştür. Bugünkü önemini kazanması ise, onun MS 1250'de İbn-i Sina ve Hristiyanlık üzerindeki etkisi sayesinde! Platon adının ününe gelince, o daha sürekliliği olmuşsa da, kurduğu Akademi'de, onun adı altında öğretilen ders programı değiştirilmiş ve onda din ve sepsizm arasında gidip gelmeler yaşanmıştır.

Burada, Yunanistan'daki ilk örgütlü okulun, Samoslu (Sisamlı) Pythagoras tarafından kurulan, içinde kademeler ve dinsel pratikler içeren gizli bir topluluk olduğunu hatırlayalım. Pythagoras'ın kendi yaşamında ve sonraki iki kuşakta, topluluk aristokrasiden katılan üyeler ve sağlanan destekle, Güney İtalya'da Kroton, Metapontum ve Lokri'de kendi binalarında faaliyette idi. Nitekim,

MÖ 450'deki halk isyanında, bu topluluğun toplantı evleri de yakılmıştı. Topluluk, MÖ 390 ve 365'de Platon'un onları ziyaretlerinde, artık Archytas'ın başkanlığı altında Tarentum'a çekilmişti. Ufak bir grup da, Peloponnessos'daki Phlius'a gitmişti. Dördüncü yüzyılın sonlarında dernek artık politikadan uzaklaşmış ve genel entelektüel hayattaki yerini almıştı. Matematikteki keşifleri de bu yıllarda açıklanmış ve MÖ 350'den sonra ise okul ortadan silinmişti.

Anadolu ile bağı olan diğer bir örgütlü okul da, Abdera'da MÖ 470'de görülen ve Leucippus ile Demokritos'un da aralarında olduğu öğretmenlerin ders verdiği bir topluluktur. Bilindiği gibi Abdera, İzmir/Urla civarındaki Klazomenai'nin MÖ 654'lerde kazandığı bir kolonisi idi. Bu okul da, MÖ 330'a kadar beş kuşak boyunca yaşamış olup, İzmir/Seferihisar civarındaki Teos'ta da bir şubesi mevcuttu. Teos'ta ders veren Nausiphanes, Epikuros'u da buraya bağlamıştı.

Toplumsal gereksinimler, MÖ 400'den hemen sonra Yüksek Okulların, hatta Pythagorasçılar'ınki gibi dinî bir dernek şeklinde olanlar dahil, kurulmasını özendirse de, bunların çoğu yaşatılamamıştır. Collins bu durumu, tartışılmaya açık olan, kendi "*Entelektüel Küçük Sayılar Yasası*" ile açıklamaktadır! Bu yasa, şöyle demektedir: "*Eleştirici bir toplulukta, bir veya ikiden fazla kuşak boyunca kendini yeniden üreten aktif düşünce okullarının sayısı, üç ila altı arasında değişir.*" Bu okullarda, temel eğitim seviyesinin üzerinde, spor ve askeri talimler yanında, müzik ve şiir eğitimi verilirdi. Felsefi okullarda da, Sofistlerin öncülük ettiği ileri konular işlenirdi. Bunun bir örneği de, Aristoteles'in kurmağa giriştiği bir okuldur. Kendisi, Atina'dan ayrılarak Xenokrates ile birlikte geldiği Atarneus'ta (Dikili/İzmir) eski dostu ve öğrencisi olan tiran Hermias'ın isteği üzerine, ona bağlı olan Assos'ta (Behramkale/ Çanakkale) MÖ 348'de bir felsefe okulu açmayı denemiştir. Oradaki gymnasionda dersler veren Aristoteles, bir yandan da zooloji ve botanik konularında araştırmalar yapmış, fakat bu girişimi Perslerin Hermias'ı öldürmesiyle son bulmuştu. Oradan geçtiği Midilli adasında da Theophrastus ile kısa süre felsefe dersleri veren Aristoteles, MÖ 343'de Kral II. Philip'in daveti üzerine genç İskender'in eğitimi için Makedonya'ya gitmişti.

a) Tıp Okulları

MÖ 5. Yüzyıla kadar Yunan Dünyası'nda da, Mısır ve Hindistan'daki gibi, hastalıklara cin ve şeytanların neden olduğu şeklinde bir inanış vardı ve hastalıkları, tıp tanrısı Asklepius'un (Apollon'un oğlu) iyileştirmesi için dua edilir ve ona adak adanırdı. Hekimlik, çoğu defa, ustalık kazanmış birinin yanında bazı hastalıkları ve ağrı, yanık ve kesikleri büyü ve üfürükçülük ile birlikte, şarap, afyon, sarımsak ve diğer bazı otlarla iyileştirmeyi çıraklıktan yetişerek öğrenilen bir meslekti. Fakat daha MÖ 6. Yüzyıldan itibaren İyonyalı hekimlerin belki biraz daha gerçekçi metodlara yöneldikleri için, Şark Dünyasında da ün kazanmağa başladıkları anlaşılmaktadır. MÖ 4. yüzyılın sonlarına doğru, Ege'nin bu kıyılarında bazı tıp okulları da, örgütlenmeğe ve ünlenmeğe başlamıştır. Bunların başında, Kos adasındaki (İstanköy) ünlü filozof ve hekim Hippokrates'in (MÖ 460-370) okulu gelir. Diğer bir merkez de biraz sonra Knydos'da (Datça/Muğla) oluşacaktır. Anadolu yarımadasının Güney Batı köşesindeki bu yerlerin deniz yolları üzerindeki konumu ve Mısır ve Mezopotamya'ya yakınlığı nedeniyle, hekimlik mesleği ve gelenekleri buralardan gelmiş olabilir. Hippokrates, insan vücudunu, dinsel kaygılardan, cin ve peri varsayımlarından etkilenmeksizin, akılcı ve gerçekçi bir bakışla anlamağa çalışmış ve araştırmalarını deneylerle de ilerletmiştir. Adı, kurduğu okul ve ilkeleri ile, günümüzdeki tıp biliminin yöntemlerini ve tıp ahlâkını da etkileyen bu büyük hekim, babasının ve aynı adı taşıyan dedesinin öğrencisidir. Bu nedenle II. Hippokrates adıyla da anılan öncü hekim, iki oğlunu ve damadı Polybos'u da hekim olarak yetiştirmiştir. Bir veba salgını sırasında, Hippokrates damadı Polybos'u öğrencileriyle birlikte bazı şehirlerin yardımına göndermiştir. Oğlu Thessalos ile Polybos, hocaları Hippokrates'in düşünce ve felsefesine sadık kalan ünlü *Dogmatik Tıp Okulu*'nun kurucularıdır. Polybos, *Hippokratik Koleksiyon* olarak tanınan eserlerin de bazılarının yazarı olup, bu eserlerde batıl itikatlarla ilgili tek bir satır yoktur. Hippokrates, hastalıklara kendinden öncekilere göre daha gerçekçi bir şekilde yaklaşmış olsa da, bugün onun görüşlerinin yanlış ve yetersiz anatomi ve fizyoloji bilgisine dayandığını biliyoruz. Bunlardan *humorizm* adlı bir görüşe göre, insan sağlığı vücuttaki dört farklı sıvının uygun miktarda olmasına bağlıydı! Hippokrates'in anatomi ve fizyoloji bilgisinin

sınırlı olması, Yunanlılar arasında insan vücudunu açmanın bir tabu olmasına bağlanabilir. Varisleri tarafından kurulan *Dogmatik Tıp Okulu*, daha sonra İskenderiye’de kurulacak *Ampirik Tıp Okulu*’na kadar, bu bilimin tartışmasız en ünlü okuludur.

Hippokrates’in etkisi, şüphesiz Kos’a (İstanköy) çok yakın olan Kynidos’da (Datça/Muğla) da hekimliğe olan ilgiyi arttırmıştı. Bu şekilde, gelişen eski Yunan tıp okulları, hastalıkların tedavisinde Kosçu ve Kynidosçu olarak ikiye ayrılacaktı. Kynidos tıbbı, daha ziyade hastalıkların teşhisine ağırlık veriyordu. Fakat, bir hastalık mümkün olan bir çok farklı semptom serisi gösterdiği zaman, anatomi ve fizyoloji bilgisi eksikliği nedeniyle, teşhiste başarılı olamıyordu. Kosçu veya Hippokratik Tıp ise, daha ziyade, öntehhis ve konservatif tedaviye ağırlık verdi. Teşhis yerine, koruyucu hekimliğe ve hasta bakımı üzerine yoğunlaştı. Böylece, bazı hastalıkları etkili şekilde tedavi ederken, klinik pratiğinin de önemli ölçüde gelişmesini sağladı. Aradan geçen iki bin yılda, Hippokratik Tedavi, pasifliği yüzünden epeyce kritik almıştır. Günümüzde ise tıp, daha ziyade Kynidos tıbbının tercih ettiği yöne, yani önce doğru bir teşhise varıp, sonra da ona uygun olan özel bir tedaviyi uygulamak şeklindeki hedefe yönelmiştir.

1) Matematik ve Astronomi Okulları

Büyük İskender öncesinde Anadolu’nun Ege kıyılarındaki matematik ve astronomi ile ilgili okulları kuran da yine bir Kynidoslu olan Eudoxos’tur. Çocukluğunda, geceleri babasıyla yıldızları seyretmekten hoşlanan Eudoxos’un ailesi çok fakirdi. Gençliğinde, yakınlarının topladığı parayla Tarentum’a giderek, Archytas’tan matematik dersleri aldı. Oradan Sicilya’ya geçerek Philiston’dan da tıp öğrendi. Eudoxos 23 yaşında, (MÖ 387 civarında) hekim Theomedon’un desteğiyle Atina’ya giderek Sokratesçiler’den de ders almak istemişti. Para sıkıntısı çeken Eudoxos’un Pireus limanında kaldığı ve Platon’dan da ders almak için hergün 11 km uzakta olan Atina’daki Akademi’ye gidip geldiği, ama iki ay sonra oradan ayrıldığı söylenmektedir^[11]. Bunda Platon ile aralarında çıkan bir anlaşmazlık da rol oynamış olabilir. Matematiğe önem veren hoca, bu alanda kendisinden çok daha kabiliyetli bir öğrenci karşısında öfkeye kapılmış olabileceği gibi, bu ünlü hocanın ahlak felsefesi ile, ‘hazzı’, ‘iyi’ olarak tanımlayan öğrencisinin

görüşlerinden doğan bir tartışma mı bunda rol oynamıştı, bilinmiyor. Platon'un, "Doğru düşünmesini bilen tek bir matematikçi görmedim" demiş olduğu rivayeti de ilginçtir!

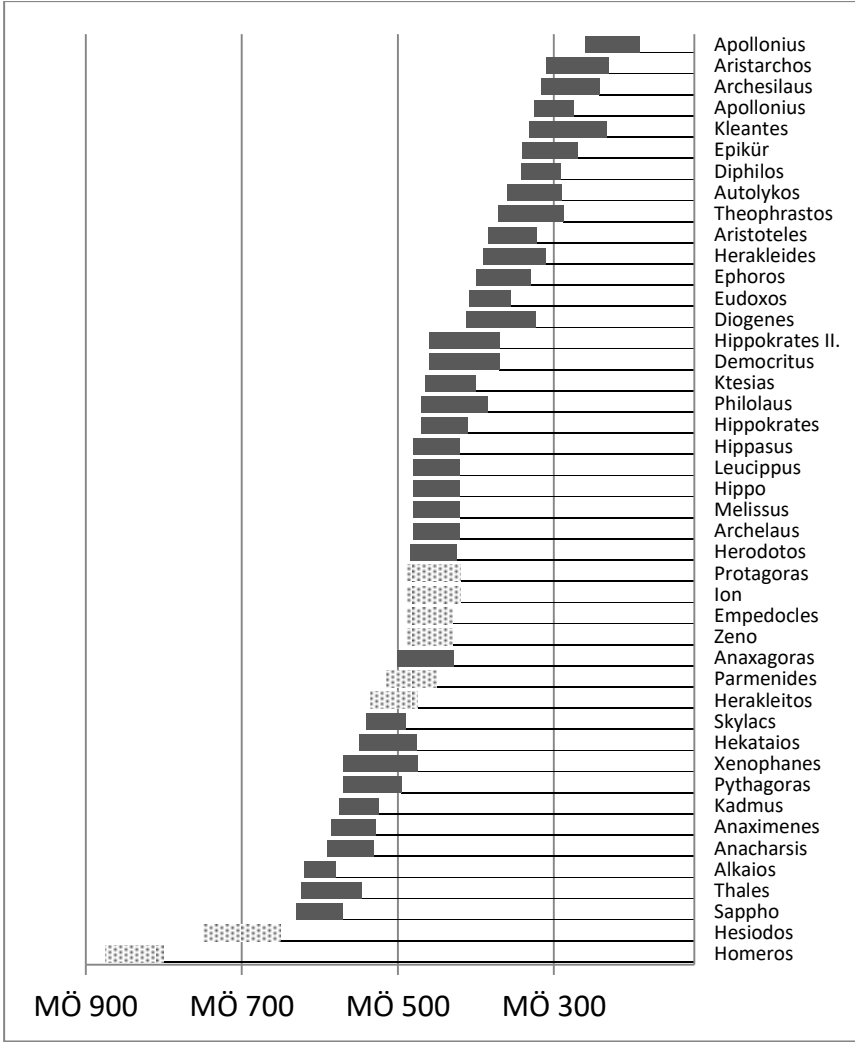
Atina'dan Kynidos'a dönen Eudoxos, MÖ ~381'de gene dostlarının topladığı bağışlarla ve hekim Khrysippos ile birlikte, Isparta Kralı II. Agesilaus'un Mısır firavunu I. Nektanebo'ya yazdığı bir tavsiye mektubunu da alarak Mısır'a gitmiştir. O dönemde, Persler'e karşı bağımsızlığını korumaya çalışan Mısır ile Isparta arasında, işbirliği ve yakınlık olduğundan yukarıda söz etmiştik. Saçını, sakalını ve kaşlarını keserek (herhalde sünnet de olarak) Heliopolis'teki rahiplerin arasına kabul edilen Eudoxos onlarla geçirdiği on altı ayda, yakındaki bir rasathanede gözlemler de yaparak matematik ve astronomi bilgisini ilerletmiş ve bu çalışmalarını *Oктаeteris* adlı kitabında açıklamıştır^[11]. Oradan tekrar Anadolu'ya dönen Eudoxos, burada Propontis'in (Marmara) güneyindeki Kyzikos'a (Erdek civarında) giderek orada açtığı bir okulda ders vermeğe başlamıştır. Bu okul kısa sürede ünlenerek bir çok öğrenci toplamıştı. Eudoxos'un bir süre sonra Halikarnas Satrapı (veya Kralı) Mausolos'un yanına gittiği de bilindiğine göre, belki Kynidos'a yakın olan bu yerde de bir okul açmak istemişti. Diğer bir olasılık da, o sırada Persler'e karşı girişilen ayaklanmalar nedeniyle Kyzikos'daki okulunun bozulan güvenliğini o sırada güçlenen Mausolos'un himayesine sokmaktı. Eudoxos MÖ 368'de, çevresine toplanan öğrencileriyle birlikte tekrar Atina'ya gitmiştir. Bazı kaynaklar, bu ziyaretle onun Platon'u kızdırmak veya utandırmak istediğini de söylerler. Platon'un Syracuse'e gittiği MÖ 367'de ise, Akademi'nin başkanlığını üstlenerek, derslerinde Aristoteles'in görüşlerini anlattığı da bilinmektedir. Tekrar Kynidos'a döndüğünde kendisine büyük saygı gösteren halk, Eudoxos'tan demokrasiye geçmelerine yarayacak bir anayasa yapmasını isteyince, o bu konuda da çalışmaya başlayarak başarılı olacak bir eser daha vermiştir. Bir yandan da, Kynidos'ta kurduğu bir rasathanede, özellikle Karina takımyıldızının güneyinde yeralan en parlak yıldız Kanopus'la (Süheyl) ilgili gözlemlerine devam etmiştir. Ayrıca, burada kurduğu bir okulda da öğrencilerine matematik, astronomi ve meteoroloji gibi konularda dersler vermiştir^[11,12]. Onun, Eudoxos (Şerefli) anlamı taşıyan adı, halk tarafından zamanla Eudoxos (Şanlı) şekline dönüştürülmüştür.

Burada, Eudoxos'un matematik ve astronomi alanında yaptığı büyük ve yaratıcı katkıların^[12,13] ayrıntılarına girmeyeceğiz. Sadece, Anadolu kıyılarında, o yüzyılların tehlikeli politik, sosyal ve ekonomik çalkantıları arasında doğup yaşayan bu büyük bilim adamının, türlü zahmetlerle kazandığı bilimsel bilgileri, kendi ülkesinde kurduğu okullarda öğretmekle, kendi halkı başta olmak üzere, insanlığa yapmış olduğu büyük hizmetleri burada saygıyla hatırlıyoruz.

Prof. Dr. Umur Daybelge

Kaynaklar

- [1] Egon Friedell, Kulturgeschichte Griechenlands Leben und Legende der Vorchristlichen Seele, C. H. Beck's Verlag, 1994.
- [2] George Thomson, Studies in Ancient Greek Society, -The Prehistoric Aegean, Lawrence & Wishart Publ, London, 1961.
- [3] Arif M. Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, TTK Basımevi, Ankara, 2011.
- [4] Martin Bernal, Black Athena – The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, Free Association Books, London, 1987.
- [5] Randall Collins, The Sociology of Philosophies, A Global Theory of Intellectual Change, Harward Uni. Press, 1998
- [6] Carl F. von Weizsaecker, Zeit und Wissen, Hanser Ver., München, 1994.
- [7] Karl W. Luckert, Jaeger Tempel am Bauchberg Göbekli Tepe, K.Luckert, 2013.
- [8] Ekrem Akurgal, The Hattian and Hittite Civilizations, Republic of Turkey, Ministry of Culture, Ankara, 2001.
- [9] Robert Beekes, Luwians and Lydians, *Kadmos* 42, 47-49, 2003.
- [10] Nezih Başgelen, Antik Çağ Kent Yaşamında Spor Mekanları ve Anadolu Gymnasionları, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2009.
- [11] Diogenes Laertios, Çeviren Candan Şentürk, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, YKY, İstanbul, 2010.
- [12] Sir Thomas Heath, A History of Greek Mathematics, Vol I, From Thales to Euclid, Dover Publ. Inc., New York, 1981.
- [13] Umur Daybelge, Bilimin İlk Kitabı, Pitaneli Autolykos, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 2012.



Tablo 1 — Kronolojik Tablo: Büyük İskender'e kadarki dönemde, Anadolu'nun Ege kıyılarının ünlü Bilim, Sanat ve Felsefe İnsanları.

Not: Yaşam sürelerinin tahmini olanları, gri renkle 60 veya 100 yıl olarak gösterilmiştir.

BATI ANADOLU-EGE KÜLTÜRÜNE KATKI YAPANLARIN KRONOLOJİSİ

Homeros	(MÖ ~875~800)	Yaşadığı rivayet olunan İzmirli epik şair
Hesiodos	(MÖ ~750~650)	Soyu Kymeli olan, Boiotyalı şair, düşünür, ~astronom
Thales	(MÖ ~624~546)	Miletli ilk filozof, astronom, matematikçi
Alkaios	(MÖ ~620~580)	Midillili erkek lirik şair
Sappho	(MÖ ~610~570)	Midillili kadın lirik şair
Anaximander	(MÖ ~610~546)	Miletli natüralist filozof
Anacharsis	(MÖ 6. YY)	İskitli, seyyah
Anaximenes	(MÖ ~585~528)	Miletli natüralist filozof
<u>Pythagoras</u>	(MÖ ~570 - ~495)	Sisamlı matematikçi ve filozof
<u>Xenophanes</u>	(MÖ ~570 - ~475)	Kolophonlu filozof
Hekataios	(MÖ ~550~476)	Miletli tarihçi, coğrafyacı
Kadmus	(MÖ ~550)	Miletli tarihçi, şair
Skylaks	(MÖ ~515~450)	Muğlalı kaşif
<u>Parmenides</u>	(MÖ ~5. YY)	İtalya'da Elealı (Foça kolonisi) filozof
<u>Hippasus</u>	(MÖ ~5. YY)	İtalya'da Piasagorcucu filozof
<u>Heracleitos</u>	(MÖ ~535~475)	Efesli filozof
<u>Archelaus</u>	(MÖ ~450)	Miletli filoz., bilim, Anaxagoras'ın öğrenci, Sokrates'in hoca.
Melissus	(MÖ ~5. YY)	Sisamlı filozof
Hippo	(MÖ ~5. YY)	Sisamlı filozof
<u>Leucippus</u>	(MÖ ~5. YY)	Miletli natüralist filozof,
<u>Anaxagoras</u>	(MÖ ~500~428)	Klazomenealı filozof, atom teorisi
Ktesias	(MÖ ~500~400)	Knidoslu tabip, tarihçi
<u>Zeno</u>	(MÖ ~490~430)	İtalya'da Elealı filozof (Olmayana ergi)
Empedocles	(MÖ ~490~430)	Sicilyalı filozof
Ion	(MÖ 490~420)	Sakızlı Şair, filozof
Protagoras	(MÖ ~490~420)	Abdera Trakyalı, Sofist filozof
Herodotos	(MÖ ~484~425)	Halikarnaslı tarihçi, filozof
Hippokrates	(MÖ ~470~410)	Chios Sakızlı Matematikçi
Philolaus	(MÖ ~470~385)	İtalyada, astronom, filozof
<u>Democritus</u>	(MÖ ~460~370)	Trakyalı filozof, atom teorisi
Hippokrates II.	(MÖ ~460~370)	Kos İstanköylü tabip
Diogenes	(MÖ 412~323)	Sinoplu Kinik
Eudoxos	(MÖ ~408~355)	Knidoslu filozof, astronom, matema.
Ephoros	(MÖ ~400~330)	Kymeli tarihçi
Herakleides	(MÖ ~390~310)	Karadz. Ereğlili filozof
Aristoteles	(MÖ 384~322)	Stagira, Atarneus, filozof, botanik, zool.
Theophrastos	(MÖ ~371~287)	Midillili filozof
Autolykos	(MÖ ~360~290)	Pitaneli filozof, astronom, matematikçi.
Diphilos	(MÖ 342~291)	Sinoplu şair ve komedi yazarı
Epikouros	(MÖ 341~270)	Samos Sisamlı filozof
Kleantes	(MÖ ~331~232)	Assoslu Stoacı filozof

Archesilaus (MÖ ~316~241)
Aristarchos (MÖ 310-230)
Apollonius (MÖ ~300)
Apollonius (MÖ~260--190)
Hipparchos (MÖ ~190~120)
Hippalos (MÖ ~100)
Dionysios (MÖ 60-7)
Epiktetos (MS ~50-135)
Strabon (MS ~64~21)
Arrianos (MS ~86~160)
Pausanias (MS ~110~180)
Galen (MS 130-200)
Cassius Dio (MS 155-235)

Pitaneli filozof
Samos Sisamlı astronom
Rodoslu şair
Pergeli matematikçi, astronom
İznikli Matematikçi
<??> Gezgin, Kaşif
Halikarnaslı tarihçi, retorikçi
Hierapolisli filozof
Amasyalı tarihçi, coğrafyacı, filozof
Bursalı tarihçi
Salihlilî seyyah, coğrafyacı
Bergamalı tabip, filozof
İznikli tarihçi

Bilgeliğin Toplumdaki Rolü

Sadık Türker

Ne hayvanların ne de insanların dünyayla olan iletişimi dolaysızdır. Hayvanlar içgüdüleriyle tanımlanmış bir doğanın içinde yaşarken insan, aklıyla kavramlaştırdığı bir kültür dünyası içinde yaşar. Hatta insanın dünyayla olan etkileşimine aracılık yapan ilkel veya hayvanlardan milyonlarca yıl içerisinde tevarüs edilmiş tasavvurlar bulunduğu düşünebilir.¹ Böylece hayvan ile doğa arasında içgüdü aracılığı bulunuyorken, insan ile doğa arasında akıl ve onun yarattığı kültür ve gelenek aracılığı bulunur.

Bütün canlıların çevresiyle olan ilişkisi, kültürümüzde *nefs* veya *can* denilen kategorik bir 'yaşama güdüsü' tarafından belirlenir. İçgüdü, canlı için *yaşamsal çevreyi* oluşturan belirli algısal ve duygusal uyarılara bireysel cevap olarak ortaya çıkan, öz bilinçsiz ve bireysel olmakla birlikte, gerek canlı bireyin gerekse türün yaşamsal hedefleri için çoğu kez mükemmel sonuçlar üreten tümel davranış kalıplarıdır.² İçgüdüğü basitçe tarif edersek o, ne yaptığını, nasıl yaptığını, ne amaçla yaptığını ve davranış zincirindeki sıralamanın önemini bilmeksizin hayvanın amacına başarıyla bir şekilde ulaşmasını sağlayan bir uyarı-cevap programıdır.³ İçgüdüsel davranışlar, davranış kalıpları olmaları bakımından tekil değil tümeldir; çünkü belirli tür uyarılar için bir canlının hangi içgüdüsel davranışta bulunacağı kalıpsal olarak önceden belirlidir. Dolayısıyla içgüdüsel kalıplara göre ortaya çıkan hayvan davranışlarında sürpriz yaratıcılıklar yoktur. İçgüdüsel davranışlar bilinçsiz olmakla birlikte, canlı birey veya tür için doğurduğu mükemmel sonuçlara yol açacak şekilde bilinçli bileşen-

¹ Reichenbach (1961, s. 222-223).

² Wundt (1902, s. 310-311).

³ Morgan (1912, s. 204-205).

lere sahip olup, bu bileşenlere sahip olmayan refleksler gibi değildirler.⁴

İnsan, aklıyla kavramlaştırdığı bir dünya içinde yaşar. İnsan, düşünce ve davranışlarını kendinde dünyaya göre değil, kavramlaştırdığı dünyaya göre ortaya koyar. Dünyayla aklının ürettiği bilgiler aracılığıyla etkileşim kurabilen insan, kavrayamadığı hiçbir şeyi idrak edemez, onunla ilgili sorunlara çözüm getiremez; hatta kavrayamadığı sürece duygulanamaz bile. Bir hayvan, doğal ortamında hangi doğru yiyeceği hangi miktarda alacağı konusunda neredeyse yanılmazken insan hem hangi yiyeceği yemesi gerektiği hem de hangi miktarda alması gerektiği konusunda bilgilenmek zorundadır. İnsan söz konusu olduğunda yaşamın sürdürülmesi, aklın bilme sürecinden bağımsız değildir. Başka bir deyişle bilgi, her ne kadar üretimi özel koşullar gerektirse de, bir *boş zaman* veya *konfor etkinliği* değildir; asli olarak o, yaşamsal bir etkinliktir.

Yaşamı sürdürebilmek için çevreye uyum (çevresel koşulları algılama ve uygun tepki verme) süreci olarak tanımlayabileceğimiz aklın dinamik ve çevresel değişimlerle senkronize kullanımı, her insanın sahip olduğu bir özellik değildir. Çevredeki değişimleri kavramlaştırma, herkesin üstesinden gelebileceği bir iş değildir. Bunun için her toplum, *bilgelik* adını verebileceğimiz bir kurumu doğal olarak geliştirir; hatta gereği halinde eskisini ortadan kaldırıp yenisini inşa eder. Bilgeliliğin kültürlerde oluşumu, siyasi bir motivasyonla değil, doğal bir motivasyonla meydana gelir. Yani her kültür, kendisine özgü bir bilgeliği doğal bir refleksle meydana getirir. İster ilkel isterse gelişmiş diye nitelensin yeryüzündeki bütün kültürlerde bir tür tedavi kurumu bulunur; çünkü dünyadaki her insan bireyi hastalanır. Kurumsallaşmış bir tedavi kavramı evrenseldir, çünkü hastalık evrenseldir. Sorun evrenselse çözüm arayışı da evrensel bir nitelik kazanır. Benzer şekilde bütün kültürlerde dünyayı ve evreni anlama sorununa çözüm üreten bir kurum vardır. Dünyayı anlama, gelmiş geçmiş bütün toplumların karşı karşıya bulunduğu bir sorun

⁴ Titchener (1907, s. 261-262).

olduğunu için her toplum *bilgelik* adını verebileceğimiz kendisine özgü bir kurumu doğal olarak geliştirir. Akademia, Medrese veya Üniversite gibi adlar altında, kimi zaman devletler tarafından desteklenen kurumlar bu görevi üstlenirler. Bu kurumların ürettiği düşünür tipi kimi toplumlarda *filozof*, kimlerinde *hakim*, kimilerinde *aydın* diye isimlendirilmiştir. Kurum ve düşünür tiplerinin farklı olmasının sebebi, sadece lisanların ve kültürlerin farklı olması değil, bilgiyi doğuran ihtiyaç, sorun ve paradigma- ların farklı olmasıdır. Bu farklılık toplumdan topluma değiştiği gibi, aynı toplumun değişik zamanlarında da söz konusudur. Sözcüğü çağımızda felsefenin veya filozofun ne olduğunu anlama konusunda teriminin etimolojisi (yani philo-sophia: bilgelik sevgisi), pek az yol gösterici, hatta yanıltıcıdır. Dolayısıyla aynı Batı kültürünün kendi tarihi içinde, halen kullanılmakla birlikte filozof denilen düşünür tipi, geçmiştekiyle aynı anlama gelmez.⁵Düşünürler, toplumların dünyayı anlamaları konusunda onlar adına hareket ederler. Çünkü düşünür, toplum denilen gövdenin sınırları gibidir; sınırlar çevreden doğru haberler vermezse, insan bedeni kendini koruyamaz. Düşünür, toplumsal uzlaşım tarafından bu gücü kullanma ve uzlaşım doğrultusunda yöneltme yetkisi verilmiş bir kişidir. Böylece düşünür, kendi kültürünün temellerini iyi anlamış bulunan, ancak dünyaya bu çerçeveye sınırlı olarak bakmayan kişidir.

Bilgi ne kadar yaşamla ilgili olup çevreye uyum süreci olarak tanımlansa da, insan için yaşam ve çevre, hayvandakinden oldukça farklıdır. Doğal amacı bakımından içgüdü ile akıl birbirine ne kadar benzese de, insan söz konusu olduğunda canlı benin dışını ifade eden ‘çevre’ kavramı hayvanlardaki gibi verilmiş olarak kalmadığı gibi, yaşam da ‘hayat’ biçiminde karmaşılaşır. Hayvanda ‘daha iyi yaşam’ veya ‘ahlaklı yaşam’ gibi bir ideal yoktur; sadece önceden programlanmış yaşama güdüsü vardır. Öte yandan içgüdüsel katılımın yeni nesillere aktarılmasında bir enformasyon erozyonu veya zenginleşmesi söz konusu değilken insanlarda bilgi geliştirilebileceği gibi, zihnin yorumlayıcı veya algılamının yanıltıcı veya kültürün şekillendirici etkilerine

⁵ Türker (2012, s. 269).

maruz kalarak değişebilir. Nihayet hayvanda kendine veya çevresine şekil verme gibi bir ideal de yoktur. Biyolojik fonksiyonu bakımından çevreye uyum süreci olarak tanımlayabileceğimiz aklın dinamik ve çevresel değişimlerle senkronize kullanımı, insanın bireysel olarak yapabileceği bir şey olmayıp, toplumsal ve kültürel dinamiklerle yakından ilişkilidir.

Bilgelik görevini üstlenmeyen bireylerin ‘aklını kullanması’ndan söz ederken, onun varolmayan yeni kavramlar ve yargılar üretmesinden ziyade, karşılaştığı bireysel bir sorunun çözümünde gelenekten kazandığı hangi düşünce/tercih/davranış kalıbını kullanmasının doğru olduğuna karar vermesi kastedilir. Onlar genellikle bilgi değeri olmayan, bununla birlikte gözlemden kaynaklanıp bilginin inşasında önemli bir yeri olan ‘S vardır’ biçiminde *haber verici* (informative) malumatları üretirler.⁶ Bazen mevcut bilgilerin geçersiz olduğu yargısı, bazen varolmayan tasavvurların inşası, bazen de yeni kavram bağıntıları kurmak biçiminde ortaya çıkan bilgi üretimi, geleneğin matrislerini kursesuz şekilde izleyen birinin yapabileceği bir şey değildir.

Bilgi üretiminin anahtarı, insanın ihtiyaç ve sorunlarıdır. Onlar ilgi ve dikkatin belirli bir nesne veya süreç üzerine yoğunlaşarak, sorunun kaynağını oluşturan kavramın veya kavram bağıntısının oluşmasını sağlayacak yeterlilikte tecrübenin elde edilmesini sağlarlar. Schopenhauer’ın belirttiği gibi akıl, çoğunlukla sorunlar veya ihtiyaçlarla harekete geçen bir yetidir.⁷ Dolayısıyla Aristoteles gibi, insanın doğası gereği bilmek istediğini düşünen filozoflar bu konuda yanılmış görünüyorlar;⁸ zira insan bilmek istediği için veya bilmek için değil, aslında bilmeye mecbur olduğu için bilir. Örneğin Yeniçağ başında yeni kıtaların keşfedilmesini çoğu yazar Avrupalı insanın merakına bağlar. ‘İnsan yediğidir’ (Der mensch ist was err isst) Alman atasözünü hatırlatan Pollard’a göre, Amerika’nın 1492 dolayında keşfinin gerçek sebebi, Doğu Akdeniz’deki ticaret yollarını Avrupa’ya tamamen kapatan Türklerdir. Bunun sonucu olarak Avrupa’lı toplumlar,

⁶ Türker (2013, s. 14).

⁷ Durant (1962, s. 293).

⁸ Windelband (1958, s. 23).

bilinçli yahut bilinçsiz olarak Asya'ya, özellikle Hindistan'a açılan yeni yolları arama çabası içerisinde girmişlerdir. Yeni bir kıtaya tanışılması, oraların işgal edilmesi, servetin Avrupa'ya akmaya başlaması, büyük bir sermaye ve deniz gücünün oluşması, en baştan hesaplanan amaçlar değil tamamen tesadüfi sonuçlardır.⁹

... insan ile çevresi arasında karşılıklı bir etkileşim vardır; [sürecin] sonraki aşamalarında insan etkinliği daha belirleyici bir etken haline gelir. Bununla birlikte bu etkinliğin ne kadar fazla bilinçsiz olduğunu, yani ürettiği sonuçlara kasıtlı olarak yönelmediğini görmek hayret vericidir. (...) Bizim liberal siyasi sistemimizi inşa etmiş olanların, sömürge imparatorluğumuzu kuran ve geliştiren vasıtaları bize sağladıkları hakkında [başlangıçta] en ufak bir fikirleri yoktu. (...) Bu etkinliklerin iktisadi sonuçlarını öngörmek yahut bilinçli olarak hesaplamak, insanoğlunun takatinin ötesindedir. Böylece [gelişmenin] bütünü, büyük ölçüde bu amaçlara bilinçli olarak yönelmemiş insan etkinliğiyle ortaya çıkmıştır.¹⁰

Sorun ve ihtiyaçlar, bilgi üretiminin bütün nedenlerini olmasa bile resmin büyük bölümünü açıklayabilecek güçtedir. Bu yüzden entelektüel ilgi yoluyla değil, yaşanan sorun ve ihtiyaçlar tarafından motive edilerek kazanılan kavramlar, beraberinde, entelektüel ilgi yoluyla kazanılan kavramların yüklü olmadığı *sistemsel normlar* içerirler. Devinduyumsal (Kinestetik) biçimde tamamen öznel olarak meydana gelen sistemsel normlar, söz konusu kavramların *ne anlama geldikleri*yle değil, gelenek veya kurum içerisinde hangi sistemsel fonksiyona ve öneme sahip olmaları gerektiğiyle ilgili *düzenleyici manalara* sahiptir. Bu yüzden ki bir kültürde doğmuş bilginin başka birine tercüme yoluyla kazandırılmasında filolojik ve tecrübi koşullar yapay şekilde sağlansa bile, söz konusu normların aynı şekilde yaratılması imkansızdır. Yani kavramın anlamı başarıyla kazandırılrsa bile o kavramla ilgili sistemsel normlar kazandırılmaz. Aynı sebepten dolayı A kültüründe kurumsal gelenek yaratan bir kavram veya bilgi, B kültüründe yaratmaz. Çeviri, cümlelerin veya eserin başka

⁹ Pollard (1907, s. 35-36).

¹⁰ Cunningham (1900, II, s. 270-271).

bir lisanda uygun biçimde karşılanmasını sağlasa bile, onda ifade edilmemiş olan ve sadece o kültürün mensuplarının anlayabileceği düzenleyici manaları karşılayamaz. Doğrudan doğruya sorunlar ve ihtiyaçlardan kaynaklanan bu manalar, sadece belirli bir kültüre özgü olan paradigmayla yakından ilişkilidir.

Dünya hakkında, miras alınmış belirli bir paradigma üzerinde, sorunlara çözüm ve ihtiyaçlara cevap olarak ortaya çıkan bilgiler, sıradan insanların kolayca edinebileceği gelenek kalıpları haline gelir; yani geleneği oluşturur. *Paradigma* terimiyle burada kastettiğim, –ister duyuşsal ister zihinsel kökenli olsun– kavramları oluşturmak üzere tecrübeleri düzenleyerek çeşitli kavramlar arasında olumlu veya olumsuz biçimde yorumlanmış sebep-sonuç, öncelik-sonralık, eşitlik-eşitsizlik, aynılık-başkalık gibi bağlantılarla –başka kültürlerden farklı– bir *ağ* veya *kavram uzayı* oluşturan ve çeşitli teorilerin gelişimini sağlayan temel *akli yöneliş* veya *ivmedir*.¹¹ İzlenemeyecek kadar uzun bir kültür geçmişinden kaynaklanan paradigmanın taşıyıcısı, bilimden ziyade geleneğin folklor, din, mimari ve şiir gibi *olması gerekeni* somutlaştırma kabiliyeti bulunan sahalarıdır. Paradigmanın kurduğu kavram bağlarının sistemsal normları ne kadar yüksekse, paradigmanın bilimsel teoriye veya teknolojiye dönüşme imkanı o kadar fazladır. Bununla birlikte sistemsal normların engelleyici etkileri ile sorunlar da, belirli bir bilgi kümesinin teknolojiye dönüşmesinde olumlu veya olumsuz rol oynayabilir. Üç asırlık batılılaşma maceramızı hepimiz biliyoruz; bu macerada çeviriler yapmak, modern okullar kurmak, sanayi tesisleri açmak gibi bir çok teşebbüse rağmen yeterince yol alamadığımızı da. Doğru eserlerin doğru zamanda uygun biçimde Türkçeye kazandırılmaması gibi etkenler bir yana, Levis’in belirttiği gibi, geleneksel İslam kültürünün doğanın dengesini bozabilecek her teşebbüse olumsuz bakan normlara sahip olması, oldukça önemli bir etkindir.¹² Böyle bir ifade, muhtemelen klasik İslam literatüründeki hiçbir eserde

¹¹ Thomas Kuhn’un paradigma terimiyle kastettiği, *örnek* veya *model* olarak kabul görmüş bilimsel teorilerdir. Bkz. Kuhn (1996, s. 23-24). Benim kastettiğimse, *örnek* veya *model* anlamı bulunmakla birlikte, teori olmamasına rağmen teorilerin doğmasını sağlayan, geniş bağlantılara sahip kavramlar arasında kurulan ilişkileri belirleyen akli yönelişler veya ivmelerdir. Bir bakıma bu yönelişler, boşlukta varsayılan ve uzayı belirleyen vektörler olarak da görülebilir.

¹² Levis (1997, s. 276).

açıkça ifade edilmiş değildir; ancak bu kültürün mensubu hemen herkesin çeşitli derecelerde inandığı bir paradigmadır.

Dünyayı, genel olarak verilmiş-duyusal olanı, insanın *geçersiz isteklerine* (klasik bir terimle insanın 'hevâ'sına) göre yeniden tasarlamak, aslında bütün geleneksel ontoloji anlayışlarına aykırıyken, *kaderi çizilmiş mümkün dünyaların değil muhtemel dünyaların* peşinde olan modern ontolojinin tam da özünü ifade eder. Öyle olmayan insanları modernleştirme amacındaki ideolojilerin neredeyse ütöpik denilebilecek tarafı, geleneksel ontolojik inanç ve değerlerin, akılla olan sıkı bağlarını gevşetmeksizin böyle bir ontolojik tutumu hukuk veya eğitim reformlarıyla yaratmanın imkansız olması;¹³ söz konusu inanç ve değerleri gevşetmeninse, ideolojik eğitimle veya hukuksal reformla değil, ancak radikal hayati zorunlulukların toplumsal olarak algılanmasıyla mümkün olmasıdır. Kinestetik bir algılama konusu olan bu zorunluluklar, yalnızca bir kültürün kendi yapısı ve tarihsel müktesebatının evrimi içerisinde oluşabilir; tercüme edilemezler, *humanism* örneğindeki gibi çoğu durumda yabancıları tarafından kavranılamazlar; böylece ihraç edilemeyeceği gibi ithal de edilemezler. Batı toplumu, bir ve aynı insanda biri *ahlaki* (moral) öbürü *ahlak dışı* (amoral), bir bakıma birbiriyle çelişik, psikiyatrik bir terimle *şizofrenik* bir kimlik yaratmıştır.¹⁴ Gerek Reform'un, gerekse laiklik kavramının dayandığı sosyo-psikolojik kimlik budur. Ateist bireyler Batı toplumunda yalnızca dar kültür vahalarında yaşama imkanı bulup sayıca son derece azken, şizofrenik insan modelinin mensubu bireyler, modernlik tarihi boyunca toplumun çoğunluğunu oluşturmuştur.

Son dönem Osmanlı'da ve Cumhuriyet Türkiye'sinde devlet teşkilatında ve medyada etkili ve/veya yetkili bir gurup insanın, ülkemiz insanını moderleştirmenin tek yolunun ancak, —avami anlamıyla— toplumu dinsizleştirmekten geçtiğine inandıklarına ilişkin güçlü bir kanaat vardır. Bu şekilde inanan kimselerin olgusal olarak örnek aldığı Batı toplumunun tamamının

¹³ Anayasal reformlarla düzenlenmek istenen din-devlet ilişkisinin, daha derin politik gerçekliklerle ilişkili olduğuna dair. Bkz. Minkenberg (2003, s. 191-206).

¹⁴ Türker (2015, s. 229).

veya büyük bölümünün veyahut hiç değilse Batılı düşünürlerin çoğunun dinsiz olduğu kanaati, şüphesiz yanlıştır. Dinsizlikle suçlanmış olsalar da Descartes, Pascal veya Darwin gibi düşünürler, hiçbir şekilde dinsiz değildirler. Sadece kendi öznellikleri içinde Hristiyan olan ve olmayan, bir bakıma şizofrenik iki alan yaratmışlardır. Toplumumuzda, modernliğin yarattığı —pejoratif anlamda olmayan— *şizofrenik insan* modeline ilişkin en ufak bir fikrin bulunmaması, gerek sıradan halk insanının, gerekse aynı kumaştan imal edilmiş devlet adamının kafasında aynı insanda aynı zamanda bir araya gelmesi mümkün olmayan ‘dindar’ ve ‘dinsiz’ iki insan tipi tasavvurunun oluşmasına yol açmıştır. Aynı sebepten dolayı anayasamızın 2. maddesinde geçen ‘laik’ teriminin de sosyo-psikolojik, dolayısıyla olgusal bir karşılığı yoktur. Nasıl ki kültürümüzde humanism terimi ‘her toplumun farklı insan anlayışı’ veya ‘insan sevgisi’ olarak Batı’daki orijiniyle ilgisiz, saçma bir şekilde anlaşılmışsa, Türk toplumunda *bir ve aynı insanda biri ahlaki öbürü ahlakdışı iki öznel alan* olgusuna işaret etmeyen laiklik de, nihai olarak dinsizlik biçiminde anlaşılmak durumunda kalmıştır. Entelektüel düzlemde yine aynı sebepten dolayı Batılı bir Hristiyan düşünür, sözgelisi inanmadığı halde evrim görüşünün tutarlı veya olumlu yönlerinden söz ettiğinde toplumunda dinsiz olarak kabul edilmezken, ülkemizde evrime olumlu bakan birisi dinsiz, olumsuz bakan birisi de dindar olarak görülür. *Ahlakdışı* gibi terimleri kültürümüzde doğru anlatabilmek, en az mantığın temellerinden birisi olan *çelişki* kavramını anlatmak kadar zordur. Zira sıradan birine ‘Ali çalışkan değildir’ dediğinizde o kimse ‘Ali’nin tembel olduğu’nu anlayacaktır. Halbuki *çalışkan-değil* terimiyle mantıkta kastedilen özellikle tembellik değil, çalışkanlık dışındaki bütün ahlaki özelliklerdir. Aynı sebepten dolayı modern insan modeli, kültürümüzde genel olarak *ahlaksız insan* şeklinde anlaşılmış ve reddedilmiştir.

Aklın bilgi üretimi için kaçınılmaz şartlardan birisi, içgüdüye çok benzeyen geleneklerin akılda meydana getirdiği şartlanmalardan arınmayı sağlayacak yalın bir bakışa sahip olmaktır. Gelenek kalıpları, halk insanı tarafından çoğunlukla sorgulanmadan kullanılır ve işe yaradıkları için onların önemini vurgula-

yan normlar geliştirilir. Halk insanının düşünmesi veya sorun çözmesi, gelenekten kazandığı hangi düşünce/tercih/davranış kalıbını kullanmasının doğru olduğuna karar vermesiyle sınırlıdır. Gelenek kalıplarına ilişkin normlar, yaşamsal sorunların çözümlenmesiyle ilgili olduklarından, insan yaşamının odak noktasında konuşlanmış transendent varlık inancına bağlanmıştır. Gelenekler doğduklarında güncel ve etkili olsalar da, zaman içerisinde güncelliklerini yitirirler ve onlarla ilgili normlar, çoğu kez yeni bilgilerin onlarla yer değiştirmesinde direnç kaynağı haline gelir. Dolayısıyla gelenekler, gerçekleşme veya tezahür etme biçimi değişen evreni ve insanı doğru yorumlamada, sorunları isabetle teşhis edip onlara çözüm üretmede başarısız hale gelir. Geleneğin çözümlediği sorun ortadan kalktığı veya gelenek ilgili olduğu sorunu çözemediği halde uygulanmaya devam eder. Böylece gelenekler muhafazakarlaşırlar; hatta sorun çözmede veya ihtiyaç gidermede ne kadar az işe yarıyorsa gelenek etrafındaki savunma kalkanı o kadar güçlenir ve sertleşir. Bütün bunlar, geleneğin ve onun ortaya çıkmasına neden olan sorunların ilgili olduğu dünyanın yeniden kavramlaştırılmasını, hatta düşünür/bilgin modelinin gözden geçirilmesini veya yeniden yaratılmasını gerektirir.

Bir şey veya olay hakkında hiçbirşey bilmeyen birisinin anlayış isabeti, onunla ilgili, özellikle köklü gelenekler içinde sanatkarane malumat kazanmış birinden daima fazladır. İnsan ne kadar malumat sahibiyse, bu malumatın yol açtığı akli şartlanmadan dolayı şeylerin gerçekliğine nüfuz etmesi o kadar zordur.¹⁵ Türkçe felsefi yazında genellikle *sezgi* veya *görü* diye karşılanan *intuition* teriminin burada en uygun karşılığı, aslında *yalın idrak* tir. *Yalın idrak*in, genel olarak soysuzluk, çıplaklık, apaçıklık, ansızınlık, dolaysızlık ve köksüzlük gibi dünyagörüşsel çağrışımları da bulunan *yalınlığın*, modern bilgi anlayışındaki önemi bundan kaynaklanır. Modern bilgi anlayışının tümdengelişli değil tümevarışlı özelliğinin nedeni de aynıdır.

¹⁵ Stephen (1922, s. 15).

Kavramlar, [çalışmamızın] başka yerlerinde de göstereceğimiz gibi, genellikle birlikte çiftler halindedirler ve iki karşıt tasavvur ettirirler. İki karşıt bakış açısından gözlemlenemeyen, nihayet iki hasım kavram altında toplanamayan somut bir gerçeklik bulmak zordur. Böylece bir sav ve karşısavı mantıksal olarak uzlaştırmak için boşuna çalışırız; zira [şeyin] dış açılarından alınan kavramlar ve gözlemlerle bir şeyi yapmak imkansızdır. Fakat nesneden yalın idrakle (intuition), pek çok durumda iki karşıt kavrama kolayca geçeriz ve aynı zamanda iki kavramın nasıl karşıt olduğunu ve nasıl uzlaştırılabileceğini anlarız.

Bu amaca ulaşmak için aklın alışıl原因en çalışma [tarzını] tersine çevirmemiz gerektiği bir gerçektir. Düşünme, şeylerden kavramlara değil, genellikle kavramlardan şeylere geçmekten ibarettir. Bir gerçekliği bilmek, 'bilmek' kelimesinin alışıl原因en anlamıyla, hazır [kalıp] halinde tutulan kavramları almak, parçalara ayırmak ve gerçekliğin elverişli bir eşdeğeri elde edilinceye kadar birleştirmek demektir. Fakat aklın normal çalışma [biçimi]nin, kişisel elverişlilikten uzak olduğu hatırlanmalıdır. (...) Bir kavramı bir nesneye uyarlamaya çalışmak, basitçe nesneyle ne yapmak istediğimizi ve onun bizim için ne yapabileceğini sormaktır. Bir nesneyi belirli bir kavramla işaretlemek, nesnenin bize önereceği eylem veya davranış türünü kesin şekilde belirlemektir.¹⁶

Mevcut yazında berrak şekilde ayırt edilmemişse ve amatör okurlar tarafından farkedilemesi son derece zor olsa da, inançları kanıtlar tarafından belirlenen *düşünür* tipi ile inançlarına göre tanıklık gösteren veya kanıt uyduran *hatip* tipi yazarlar ve onların ifadeleri birbirinden tamamen farklıdır. Genel olarak, (i) öznel duruşu 'inancıma göre düşünmek zorundayım' yerine 'tanıklıklara ve kanıtlara göre inanmak zorundayım' kategorik emriyle belirlenen ve (ii) bulduğu deliller doğrultusunda inançlarını, hoşlanmadığı halde değiştirebilen kimse düşünürdür; bu iki özelliğe sahip olmayan, bununla birlikte çeşitli okumalar yapıp malumat sahibi olan ve dili hitabet sanatının gerek-

¹⁶ Bergson (1912, s. 39-40-41).

tirdiği biçimde etkileyici kullanabilen kimse hatiptir. Hem düşünürün hem de hatibin yazısı yayımlanabilir: ikisine de kitap denir, iki kitabı kaleme alana da yazar denir. Ancak bunlardan birisi gerçeğin açıklanmasıyla ilgilenirken, diğeri kendi inançlarının, insanları etki altında bırakarak yayılmasıyla ilgilenir. Birisi dogmasızdır, en azından dogmadan kurtulmaya çalışır; diğeri dogmalara sahip ve dogmalarına sadık bir skolastiktir. Bu yüzden iki çeşit yazardan birincisi bilgi sahibi olan *bilge* veya *düşünür-yazar*, ikincisi malumat sahibi olan *hatip-yazar*, Eskiçağ felsefesi terimiyile *safsatacı*dır. Aynı sebepten dolayı birincisinin yazısı eserdir, ikincisinininki sadece yazıdır. Birincisinin eseri bilimsel olarak ve evrenin herhangi bir yerindeki herhangi bir akıllı varlık için değerliken, ikincisinin yazısı ideolojik olarak ve sadece o ideolojinin geçerli olduğu topluluk ve zaman için değerlidir. Düşünür 'olan'ın peşindedir, hatip kendi dar dünyasındaki 'olması gereken'in. Bu, düşünürün 'olması gereken' hakkında konuşamayacağı anlamına gelmez; sadece 'olan'la ilgili düşünceleri ile 'olması gereken'le ilgili düşüncelerini birbirine karıştırmaz. Bilgelik ahlakının en önemli yasası, 'tanıklıklara ve kanıtlara göre inanmak zorundayım' kategorik emridir. Bilgelik ahlakının kategorik emrine itaat etmeyen, yani akli bilgilenmede biricik ve nedensiz biçimde otorite olarak görmeyen birisinin, Aristoteles'in onaylayacağı üzere insan olup olmadığı tartışma konusu yapılmaya bile, bilge olamayacağı, toplumun sorunlarını göremeyeceği ve dünyayı okuyamayacağı kesindir.

Her insan, doğası gereği *bilmek zorundadır*. Özellikle karmaşık bir örgütlenme biçimi olan kültürün bilgilenme ihtiyacı bireyinkinden daha sürekli. Bundan dolayı her kültür, beslenme, üreme, korunma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak üzere nasıl kurumlar geliştiriyorsa kendisini devamlı olarak bilgilendirecek insanları yetiştiren bir kurum meydana getirir. Özgün göreviyle bilgelik tıpkı hekimlik, demircilik ve askerlik gibi bir kültürün ihtiyaç ve sorunlarıyla doğrudan orantılı şekilde, yapay değil doğal olarak onda gelişen bir kurumdur. Şaman, kahin, filozof, alim, hakim, bilim adamı, aydın belirli kültürlerle, hatta belirli zamanlara özgü olan bilgelik tipleridir. Birbirine benzer veya ortak tarafları olmakla birlikte her kültürün bilgi ihtiyacı ve

bilge tipi aynı değildir. Bu farklılıkta, ihtiyaçların, sorunların ve dünya görüşlerinin farklı dinamiklere sahip olmasının önemli bir yeri vardır. Gerekli özelliklere sahip bilge tipi yaratmayan veya hut içinde bulunduğu koşulları kavrama güçlüğü çeken bir düşünür sınıfına sahip toplum, merkezi sinir sistemi hasar görmüş bir canlı gibidir. Buradaki temel sorun, varolan sorunu idrak edecek sinirlerin hasarlı olması veya sinirlerin hiç olmamasıdır. Çünkü eğer sorun varsa ve hissedilebiliyorsa, çözüm mutlaka yaratılır; çünkü çözüm olarak meydana gelen bilgi kararlı bir sorunun varlığına, sorunun idrak edilmesine ve bu sorunla sürekli olarak ilgilenebilecek ayık bir bilince bağlıdır. Sorun olduğu halde çözüm üretileniyorsa, sorun idrak edilemiyor demektir. Toplum bünyesi söz konusu olduğunda, sorunu idrak edemeyen ve çözüm üretmeyen, bilgelik kurumunun mensuplarıdır.

Prof.Dr. Sadık Türker

(Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü)

KAYNAKÇA

- Bergson, Henri 1912. *An Introduction to Metaphysics*, çev. T.E. Hulme, 3. Bsk, New York – Londra: G.P. Putnam's Sons.
- Cunningham, W. 1900. *An Essay on Western Civilization in its Economic Aspects: Medieval and Modern Times*, 2 c, Cambridge: The University Press.
- Durant, Will 1962. *The Story of Philosophy: The Lives and Opinions of the Greater Philosophers*, New York: Time Inc.
- Kuhn, Thomas 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*, 3. Bsk, Chicago – Londra: The University of Chicago Press.
- Levis, Bernard H. 1997. *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. Nimet Yıldırım, Erzurum: Birey Yay.
- Minkenber, Michael 2003. "The Policy Impact of Church-State Relations: Family Policy and Abortion in Britain, France and Germany", *Church and State in Contemporary Europe: The Chimera of Neutrality*, ed. Madeley, John T.S. - Enyedi, Zsold, Londra: Frank Cass, s. 189-211.
- Morgan, Lloyd 1912. *Instinct and Experience*, New York: The Macmillan Co.
- Pollard, A.F. 1907. *Factors in Modern History*, New York: G.P. Putnam's Sons.

Reichenbach, Hans 1961. *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, 6. Bsk, Chicago – Londra: Phoenix Books –University of Chicago Press.

Stephen, Karin 1922. *The Misuse of Mind: A Study of Bergson's Attack on Intellectualism*, Londra: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Titchener, Edward Bradford 1907. *An Outline of Psychology*, Londra-New York: Macmillan & Co. – The Macmillan Co.

Türker, Sadık 2012. *Batı Düşüncesinde Üçleme /Trichotomy Sorunu: Geleneksel Batılı Akılcılığın Temelleri Üzerine Sistematik bir İnceleme*, İstanbul: Külliyyat Y.

Türker, Sadık 2013. "Malumat-Bilgi Ayrımı ve Bilginin Teşhisi Üzerine", *Muhafazakar Düşünce*, 36: 3-15.

Türker, Sadık 2015. "İslam Ahlakı ve Kültür Siyaseti Bakımından Güncel İnsan Sorununa Bakış", *Ortak Yaşama Kültürü ve Felsefesi*, ed. Celal Türer, Ankara: Türk Felsefe Derneği, s. 223-245.

Windelband, Wilhelm 1958. *A History of Philosophy*, 2 c, 1. Bsk, New York: Harper & Row Publishers.

Wundt, Wilhelm 1902. *Outlines of Psychology*, çev. C.H. Judd, 2. Bsk, Leipzig-Londra-New York: Wilhelm Engelmann – Williams Norgate – Gustav E. Stechert.

PP

Prof.Dr. Sadık Türker

Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölüm Bşk.

History & Philosophy of Logic (Taylor & Francis) editor

Academia.edu editor

Anthem Press reviewer Eposta: tur.sad@gmail.com

GSM: 546-8744456

Sokak, Şehir ve İnsan

Şafak Ural

Bazı kavramlar birbirlerini adeta gizemli bir şekilde tamam-
lıyor ya da içerdikleri karşıtlıklar aracılığıyla sınırlandırıp anlamlan-
dırıyorlar. Bu özelliğin, günümüz dil felekesi açısından bakıldığında,
kolayca anlaşılabilir olduğunu söylemek zor görünmektedir. Çünkü sarmal kavramlar¹, bileşeni her bir kavramın tek başına
sahip olduğu anlamın dışında bir içerik taşıyorlar.

Farklı özellikte sarmal/ikiz kavramlardan söz etmek müm-
kündür². Ben burada, ne gibi sarmal kavramlar olduğunu ve arala-
rındaki ilişkileri ele almayacağım. Bir kavram başka bir kavramla
eşleştirilmedikçe, tek başına, sarmal ilişkide sahip olduğu anlama
sahip olmamaktadır. Bir kavramın içeriği ile ikinci bir kavramın
içeriği arasında bir geçişlilik olmayabilir; fakat bu gibi kavramlar
arasında sarmal bir ilişki kurmak mümkün olmaktadır. Böyle bir
işliki, görünen o ki, geleneksel anlam teorilerinin ilgi alanı dışında
kalmaktadır.

Sarmal kavramların ilgi çekici yönlerinden birisi (karşılık
geldiği) nesnelerle olan ilişkileridir. Çünkü biz geleneksel olarak
tek tek kavramların bir nesneye veya olguya işaret ettiğini düşün-
ürüz. Fakat sarmal bir kavramın bir olgu veya nesneyle olan iliş-
kisi de, öyle görünüyor ki, geleneksel bakış açısıyla anlaşılabilir.
Çünkü sarmal bir ilişliki, bu ilişkinin unsurları olan kavramların
anlamlarından bağımsız olabilir. Bu bağımsızlık, sarmal kavramla-
rın sadece içeriğinin (yani anlamının) değil, nesnelerle olan ilişliki-
sinin de nasıl oluştuğunun geleneksel anlam teorileriyle açıklana-
mayacağını bir göstergesidir. Nitekim ortada sarmal bir ilişkinin
işaret ettiği bir nesne olmayabilir; ve sözü edilen nesne, kullanana
bağlı, kullananın kendine göre biçimlediği bir özellik taşıyabilir.

¹ "İkiz Kavramlar" ("twin concepts") veya "siyam ikizleri" yerine "sarmal kavramlar" ("helix concepts") demeyi tercih ettim, çünkü ikiden çok kavramların biraraya getirilmesi de söz konu-
sudur.

² [https://en.m.wikipedia.org/wiki/Siamese_twins_\(linguistics\)#With_rhymes_and_similar-sounding_words](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Siamese_twins_(linguistics)#With_rhymes_and_similar-sounding_words)

Bu koşullar altında sarmal bir ilişkinin, nasıl olupta bir iletişimde kullanıldığı ise tuhaflığın doruk noktasıdır. Çünkü geleneksel anlam teorisi bize bir terimin iletişim özelliğini, (çağlara göre farklı terimler kullanılmış olsa da) anlam ve işaret etme özellikleri aracılığıyla açıklar. Fakat böyle bir açıklama "sarmal kavramlar" için hiç de geçerli değildir. Sarmal bir kavramın (ve aslında herhangi bir terimin) "anlam"ının ancak solipsist bakış açısıyla anlaşılabilceğini düşünüyorum³.

Herhangi iki nesne veya olgu arasındaki ilişki empirik birtakım yöntemler kullanarak, birtakım teoriler aracılığıyla kurulabilir. Bu süreç günlük yaşamda terimlerin ve kavramların içerikleri aracılığıyla gerçekleştirilebilir. Fakat sarmal kavramlar söz konusu olduğunda, kavramlar arasında ve kavramlarla olgular arasında kurulacak ilişkide alışlagelenin dışında bir yapıyla karşılaşılır. Hiçbir ortak anlama sahip olmayan iki kavram, empirik bir veri olmadan da sarmal bir ilişki içine girebilir. Nitekim "insan" kavramının anlamı içinde "canlı olmak" özelliği bulunduğunu biliyorsa, bu iki kavram arasında "canlı insan" şeklinde bir ilişki tasarlayabiliriz; fakat "insan" kavramının içinde "şehir" kavramının bulunduğu söylenemez. Dolayısıyla "insan ve şehir" gibi sarmal bir kavramın içeriğinin oluşturulmasında yeni bir bakış açısına gerek olacaktır. Çünkü sarmal bir ilişki, öyle görünüyor ki, her iki kavramın (anlamının) basit bir toplamı olmanın çok ötesinde özelliklere sahiptir. Bizi burada ilgilendirebilecek özelliklerinden birisi, sarmal kavramların, geleneksel bakış açısı çerçevesinde bir nesneye veya olguya işaret etmemesi ve sarmal bir ilişkinin kendine özgü bir anlam kurgusunun olmasıdır.

"Sarmal kavramların anlamı nasıl tanımlanabilir (veya tanımlanmalıdır)?" sorusu sanırım bizi boşuna bir çaba içine sokmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Çünkü, herşeyden önce, sarmal bir kavramın belirli bir anlamının olduğu ve dolayısıyla da herkes tarafından aynı şekilde anlaşıldığı söyleyemeyiz. Dili kul-

³ Sadece sarmal kavramların değil terimlerin de solipsist bakış aracılığıyla ele alınması durumunda, iletişimle ilgili sorunları, sanıyorum bir referans mekanı aracılığıyla çözmek mümkündür. Bkz. Ural, Ş.

lanma alışkanlıklarımız dışında aktarılan bir anlamdan söz etmek de zaten mümkün değildir⁴.

Yukarıda da işaret edildiği gibi, kavramlar arasında farklı özellikte sarmal ilişkiler kurulabilir; beni burada kavramlar arasında kurulabilecek hertürlü sarmal ilişki ilgilendirmemektedir. Eğer kısaca ifade etmek gerekirse, herhangi iki veya daha çok kavramın birbiri üzerine binmek suretiyle yeni bir içerik kazanmasına olanak veren sarmal kavramları dikkate alacağım. Herhengi iki kavram, örneğin "orak" ve "çekiç" birlikte yeni bir içerik kazanırlar; fakat bu iki kavram üst üste binmiş değildir, sadece birlikte yeni bir içerik kazanmıştır. Halbuki "şehir ve insan" dediğimizde, bu iki kavram, yeni bir içerik kazanacak şekilde birbiriyle ilişkisi içine girmiştir. Bu içerik, ne tek başına "şehir" ne de tek başına "insan" kavramının içeriğine bakarak oluşturula bilir; ve ayrıca bu iki kavramın bir toplamıdır. Şehir ve insan, birlikte yeni bir varlık kazanmıştır ve bu varlık kazanma, orak ve çekiç örneğinde olduğu gibi değildir. Çünkü sarmal ilişki gerek şehir gerek insan kavramlarının içeriğini dönüşüme uğratmış, aşağıda ele alınacağı gibi, bu sayede de her iki nesnenin birlikteliği yeni bir içeriğe sahip olmuştur. Halbuki "orak ve çekiç"in birlikteliğinde bu iki nesne bağımsız varlığını sürdürmektedir; yeni bir içerik, bu koşul çerçevesinde otaya çıkmıştır.

Dikkat edilirse "aile ve insan"nın birbirini bütünlemesine karşılık, "doğa ve insan", bir karşıtlık içerecek şekilde düşünülebilir; fakat insanın toplumsal bir canlı olduğu dikkate alınarak, "toplum ve insan" gibi sarmal bir ilişkide, "toplum" kavramının "insan" kavramını içerdiği de söylenebilir. Fakat öte yandan, "sokak, şehir ve insan" arasındaki ilişki anlaşılmak istenildiğinde, bu üç kavramın sahip olduğu bağımsız içerik, bize birşey kazandırmayacaktır; yapılması gereken şey, kavramlar arasında ne gibi bir sarmalık ilişkisinin olduğunu sorgulamak olabilir.

Sarmal kavramların bir eşleştirme yapmaya yaradığı, bu amaçla bir nesnenin belirli bir yönünü açıklayıp tanımladığı genel bir ilke olarak kabul edilebilir. Bu eşleştirme, bir tür sınırlamayı da beraberinde getirmektedir. Bu sınırlama, bir nesneyi (örneğin in-

⁴ Bkz. Ural, Ş. Solpizizm.

sanı) tanımlamakta, fakat aynı zamanda o nesneyi (yani insanı) neyin biçimlediğini, sınırladığını veya nitelediğini de söylemektedir. Bu söylem aslında bir yargı ifade etmektedir; ama sorgulamaya açık bir yargıdır bu! Dolayısıyla sarmal kavramlar, bir öneri, ama bir ucu sorgulamaya açık öneriler olarak da düşünülebilir.

Öte yandan "Yin ve yang" gibi sarmal bir ilişkinin, hem bir sınırlama hem bir tanım hem de bir cevap özelliği taşıdığı söylenebilir. Bu cevap tek başına ne "yin" ne de "yang" kavramları aracılığıyla oluşturulmuştur; ve daha önemlisi, bu iki kavramın birlikte yeni bir içerik oluşturmasıdır. İlginçtir, bu iki kavramın ortak anlamı sabit ve değişmeyen bir özellikte değildir; kişilerin bireysel ve öznel tasarımlarına bağlıdır. Bu durum özel olarak sarmal kavramların, genel olarak da dilin (farkına olmadan) bizi yönlendirdiğinin, düşüncelerimizi biçimlediğinin, söylemek istediklerimize bir önkoşul getirdiğinin bir kanıtı olarak yorumlanabilir; fakat sanıyorum daha da önemlisi, yukarıda da işaret edildiği gibi, solipsist bir bakışla yapılacak yorumun, dili aslında en gerçekçi bir şekilde ele alınmasına olanak vermesidir. Nitekim solipsist bakışla, dilin bir "anlam aktarma" aracı olmadığını, fakat kullanma becerimiz sonucunda yeniden tasarlama aracı olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu durum aynı zamanda sarmal kavramların, geleneksel anlam anlayışı aracılığıyla açıklanmasının mümkün olmadığının sanırım bir göstergesidir.

Sarmal kavramlar, dile getiriliş sıraları açısından farklı anlamlara açık olabilirler. Normal koşullarda "ve" eklemi, mantıksal özelliği açısından bakıldığında, tıpkı toplama operatörü gibi yerdeğiştiricilik özelliğine sahiptir. Dolayısıyla, nasıl ki matematikte " $A+B = B+A$ " diyebiliyorsak, mantıkta da " $a \text{ ve } b = b \text{ ve } a$ " diyebiliriz. Fakat konuşma dili açısından bakıldığında bu durum, "ve" eklemesinin mantıktaki tanımına yabancı bir özelliği ifade etmektedir. Nitekim, bilinen bir örnekle, "evlendiler ve çocukları oldu" ifadesi, "çocukları oldu ve evlendiler" ifadesinden farklıdır. Dolayısıyla "insan ve şehir" ilişkisi, "şehir ve insan" arasındaki ilişkiden farklı yorumlanabilir; diğer bir ifadeyle gramatik kurgu, her bireyin ortak bir tasarıma sahip olmasına olanak verebilir. Fakat ortak tasarım, bireylerin kendilerine göre yorum yapmasına engel değildir.

Bazı örneklere bakıldığında, sarmal kavramlarda ilk gelen terimin (örneğin "şehir"), ikincinin (örneğin "insan") üzerine bir etki, hatta yaptırım uyguladığı düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında, "şehirin insan ile ilişkisi", "şehrin insan üzerinde yaptığı etki" olarak anlaşılabilir. Ne var ki her sarmal ilişki bu şekilde olmayabilir. Nitekim "insan ve insan" veya "yin ve yang" gibi ifadelerde bir nesnenin diğerine bir önceliği ve üstünlüğü söz konusu değildir. Öte yandan, bu tür bir ilişkide de yine geleneksel anlam teorilerinin kullanılamayacağı, "anlam" sorununun yeni ve farklı bir açıdan ele alınmasının gerekli olduğunu tekrar vurgulamak yerinde olacaktır.

Sarmal bir ilişki, kendine özgü bir kurgusu olan ve (sanırım) özelliklerini tam olarak bilmediğimiz ilginç bir anlatım aracıdır. Böyle bir ilişki, (en az) iki kavramın basit bir toplamı olarak veya kavramlarından birisinin içeriğinin bir uzantısı olarak oluşmamıştır. Sarmal bir ilişki, "ve" eklemi aracılığıyla sağlanmış olamaz. Çünkü sarmal bir ilişkide "ve" eklemimin mantıksal/gramatik özelliklerinin ötesinde bir kurgu vardır. Bazı sarmal ilişkilere bu kurgu, söz konusu eklemi kullanılarak, fakat kavramlardan birisinin diğeri üzerine bindirilmesiyle ama içeriği kişinin kendine bağlı yorumu aracılığıyla oluşturulmuştur. Nitekim, "şehir ve insan" gibi bir ifadeden, şehrin insanı belirlemesini, biçimlemesini, insan üzerine etkisini düşünebiliriz. Fakat bu etkinin nasıl olduğu ve ne gibi özellikler taşıdığı büyük ölçüde kişinin yorumuna bağlıdır. Dolayısıyla da söz konusu kavramlar arasındaki sarmal ilişki, ilk kavramın, (yani "şehir" kavramının) ikinci kavram (yani "insan" kavramı) üzerine olan etkisini ifade ettiği kabul edilse bile, bu etkinin özellikleri, nasıl ve hangi şartlarda ortaya çıktığı kişisel yoruma açıktır. İlişkinin yoruma açık olmasının bir sebebi, sarmallık ilişkisinin, kavramların (bağımsız olarak sahip olduğu varsayılan) içerikleri çerçevesinde oluşturulmamış olmasıdır. Nitekim en basiti, "insan" kavramının içeriğinde "şehirde yaşamak" özelliği yer almaz. İnsanın sahip olduğu özellikler arasında şehrin onu etkileyip biçimlemesinin bulunmaması, iki kavram arasında sarmal bir ilişkinin kurulmasının da bir gerekçesi durumundadır. Sonuçta sarmal bir ilişkinin özelliği, bir kavramın içeriğinin zenginleştirilmesi, ona yeni bir boyut eklenmesi, derinlik kazandırılması gibi görevleri yerine getirmektir; fakat dikkat edilirse yine de aktarılabilen ve

sarmal kavramların biçimlediği belirli bir anlam ortada yoktur. Belirli bir gramatik özelliği olan, ama kişilerin yorumuna açık bir öneri paketi vardır.

Kavramlar arasındaki sarmal bir ilişki kurmak, bir ilişkinin kendisinin getirebileceği sonucu ifade etmek, bir öneriyi dile getirmek amacını taşıyabilir. Herhangi iki nesne veya olgu birlikte yeni bir olgu veya nesnenin ortaya çıkmasına sebep oluyorsa veya bu şekilde yorumlanmak isteniyorsa, kavramlar arasında sarmal bir ilişki kurulabilir. Bu ilişki sonucunda yeni bir olgu ortaya çıkabileceği gibi ilişkinin kendisi yeni bir olgu olma özelliği taşıyabilir. "Madde ve enerji", birlikte bir bütün oluştururlar. Nitekim ne tek başına madde ne de tek başına enerji, durduk yere, yani aralarında bir ilişki kurgulanmadıkça, anlamlı bir şekilde biraraya getirilebilir. İlişkinin kendisi bir yenilik ifade etmek ve yeni bir durumu dile getirmek aracıdır. Bu yeni durum, yukarıda da işaret edildiği gibi, klasik anlamda bir nesneye işaret etmeyecek, fakat kavramların aralarındaki hiç de standart olmayan bir ilişkinin ifadesine olanak verecektir.

İlginç olan bir nokta, aslında sarmal bir ilişki ifade eden bir kavram, belirli bir nesneye karşılık gelebilir. Nitekim "ışık hızı" denildiğinde, tek bir nesneden sözedilmiş olmaktadır. Fakat bu kavram, madde ve enerji arasındaki ilişkiyi anlatırken farklı bir içeriğe sahiptir; çünkü artık iki şey arasında tasarlanan bir ilişkiyi ifade etmektedir. Dikkat edilirse, "ışık hızı" kavramıyla işaret edilen (denote) olgu, tek başına madde ve enerjinin arasında ilişki kurulmasına hiçbir şekilde olanak veremez; ve aynı şekilde "madde" ve "enerji" kavramları da kendiliğinden aralarında sarmal bir ilişki kurulmasına olanak vermezler.

İki olgu arasında bilimsel yolla ilişki kurmak, burada üzerinde durmak istediğim "kavramlar arasındaki sarmal ilişki"den şüphesiz farklı birçok özelliğe sahiptir. Amacım, dilde bulunan ve bu sayede bir anlatım aracı olarak kullandığımız sarmal bir ilişkinin kendisini ele almaktır. Bu ilişki, iki nesnenin (veya olgunun) doğaları gereği sahip oldukları türden bir özellik değildir. Dile bağlı bir özellikten yararlanarak, nesneler veya olgulara arasında, bizim kurguladığımız bir ilişki sözkonusudur; bu ilişkinin kendisi ise bizim tasarlama gücümüzün bir sonucudur ve geleneksel an-

lam öğretileri aracılığıyla (sarmal ilişki ifade eden) bu kavramın özelliklerini anlamak mümkün görünmemektedir. Sarmallık, bize (en az) iki kavram arasında ilişki kurmaya, böylece de olgular (veya nesneler) arasında ilişki tasarlamaya ve deyim yerindeyse bir olguyu (veya nesneyi) diğerinin üzerine bindirip bunlardan birisini diğeri aracılığıyla anlaşılmasına olanak vermektedir. Bir olgunun diğeri olgu üzerine bindirilmesi, olgusal değildir, ama dilseldir.

Bu açıdan bakıldığında, "şehir ve insan" gibi bir ifade, insanı anlamak ve tanımlamak için onun şehir ile ilişkisini dikkate almanın gerekli olduğunu ifade etmekte, ama aynı zamanda da bu ilişkinin bir öneri olarak sorgulamasına kapı aralamaktadır; dolayısıyla da "insan nedir?" gibi bir soruya, "insan şehrin bir parçasıdır" şeklinde bir cevap, ancak sarmallığın bir özelliğine bağlı olarak verilebilir. Çünkü "şehir ve insan" gibi bir kavram çifti bize, şehrin insanı biçimlediğini düşündürmektedir. Bu ilişkide, yani "şehir ve insan" denildiğinde sanki çıkış noktası şehirdir ve şehrin insan ile olan ilişkisi sarmallığın odak noktasıdır. Aynı şekilde insanın toplumsal bir varlık olduğu, ama aynı zamanda toplumun insanı biçimleyip ona birtakım özellikler kazandırdığı "toplum ve insan" ilişkisi çerçevesinde; insanın doğanın bir parçası olduğu ve doğanın insanı biçilmemiş olduğu "doğa ve insan" kavram çifti aracılığıyla anlatılmak istenilmektedir.

Sarmallık ilişkisi, öyle görünüyor ki belli bir nesneye işaret etmemekte, bir öneri ileri sürmek suretiyle de bir ilişkinin sorgulamasını talep etmektedir. İki kavram arasında sarmallık ilişkisi kurmaktaki amaç, bir özelliğin diğeri bir özelliği içermesi durumunu anlatmaktır. Bu içerme ilişkisini aslında bir öneri ve bir sorgulama olarak da kabul etmek mümkündür. Öneri, bir özelliğin diğeri bir özelliği belirlemiş olmasının kabulü üzerine kurulmuştur. Kavramlardan birisi ile sözü edilen nesnenin sahip olduğu özellik (veya özelliklerin) diğeri kavram ile sözü edilen nesnenin özellikleri üzerine bindirilmesi, bir sarmallık ilişkisidir. Bu noktada, yukarıda da işaret edildiği gibi, farklı özellikte sarmal ilişkilerinin olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Fakat bir sarmallık ilişkisinde, iki kavramın birlikte yeni bir kavram oluşturmaları söz konusu değildir; çünkü böyle bir durumda, iki kavram bağımsız varlığını

korumaz, yeni bir kavram ortaya atılırdı. Dolayısıyla da sarmal kavramların belli bir anlamın aktarılmasına hizmet etmek yerine, dinamik yapıları sayesinde, iletişimin, kişilerin yorumuna bağlı olarak gerçekleşmesine olanak verdikleri görülmektedir. Bu noktada solipsist bakışa uygun olarak⁵ terimlerin anlamları aktarılabilir olmasalar da dili kullanma becerimiz yardımıyla her bireyin anlamı kendine göre inşa ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Bu durum, solipsist bakışın mottası olan "birşey bilsek de aktaramayız" şeklindeki görüşe de tam bir cevap niteliği taşımaktadır. Çünkü anlamının akatarılabilir olmaması, her bireyin anlamı kendine göre kurgulayabilmesine engel değildir⁶.

Üzerinde durmayı amaçladığımız türden sarmal kavramların özelliği, öyle görünüyor ki, (genellikle birbirleriyle ilişkisiz gibi duran iki veya daha fazla) nesne veya olgu arasında (yoruma açık bir) ilişki kurulmasına olanak vermektir. Sarmal bir ilişkinin ilginç bir özelliği, bir öneri içermesidir. Çünkü birbirinden bağımsız ve görünüşte birbirine bağlı olmayan iki nesne veya olgu arasında kurulan sarmal ilişki, bir ispat özelliğine sahip olmadığı gibi, kişinin yorumuna da açıktır. Kurulan bağ bilindik olabilir, fakat aynı zamanda kişiye ve ortama göre değişen bir ilişki ve dolayısıyla bir öneri de ifade edebilir. Örneğin "anne ve çocuk" denildiğinde, çok bilinen böyle bir ilişki, her birey tarafından farklı bir amaç için kullanılabilir. Benim burada özellikle vurgulamak istediğim nokta, aralarında anlamca hiçbir ilişki olmasa da, iki kavram arasında kurulan sarmallık ilişkisinin dikkatlerde kaçmış olan özelliğidir. Sarmallık ilişkisinin bir öneri olarak iletilmesi, öyle görünüyor ki, dili kullanma alışkanlıklarımız sayesinde gerçekleştirilmekte; iletişim de bu çerçevede sağlanmaktadır. Nitekim yukarıda da işaret edildiği gibi, "insan" kavramı tek başına ele alındığında, şehirle ilişkisini kurmak hiç de kolay değildir. Bu veya benzeri bir ilişkiyi, tek başına "insan" kavramına bakarak kurgulamak da söz konusu değildir. Öte yandan, insanın şehirle ilişkisi dikkate alınmadıkça, insanı tam olarak kavramak ve bu kavramının içini doldurmak da düşünülemez. İnsanın kültürel gelişimi, şehrin tarihsel gelişim sürecinden bağımsız değildir; insan, sadece kültürel bir varlık ol-

⁵ Bkz Ural, Ş.

⁶ Bkz Ural, Ş.

ma özelliğini değil, sosyal ve tarihi bir varlık olma özelliğini de büyük ölçüde şehir ile olan ilişkisi sayesinde elde etmektedir. Şehir insana bu özellikleri kazandırma aracıdır. Bu durumda şehir ve insan arasındaki ilişkinin, "şehir" ve "insan" kavramlarının tek tek anlamlarını aşıyor olması, sarmal kavramlara duyulan ihtiyacın bir göstergesidir; daha doğrusu ortada ancak bir sarmal bağ kurmak suretiyle ifade edilebilen bir ilişki mevcuttur. Sarmallık ilişkisi ("orak ve çekiç" örneğinde olduğu gibi) iki kavramın metaforik kullanımına da olanak verebilir; veya sadece gramatik kurallar aracılığıyla da oluşturulabilir. Benim burada üzerinde durmak istediğim sarmallık ilişkisinin esnek yapısı, öyle görünüyor ki onun çok amaçlı kullanımına olanak vermekte, sadece düşüncelerimizi değil duygularımızı da (bir öneri şeklinde) ifade edebileceğimiz güçlü ve benzersiz bir araç olmasını sağlamaktadır. Bu sayede, tek başlarına ele alındığında örneğin şehrin, sokağın ve insanın hiç bir şekilde anlatılamayacak özelliklerinin, birbirleri ile (sarmal bir) ilişki içinde ifade edilmesi mümkün olmaktadır.

Şehir, insana, hem tarih hem sosyal hem de bir kültür varlığı olma özelliğini kazandırma aracıdır; fakat ilginçtir bu özellikler, coğrafi ve fiziksel özellikleri dolayısıyla "şehir" adıyla anılan nesneye ait değildir ve onun algılanabilir özellikleri arasında yer almaz. "Şehir" denildiğinde akla gelen özellikler, binalar, araçlar, hareket halindeki insanlardır; yani algılanabilen fizik özellikler aracılığıyla "şehir" kavramının içini doldururuz. Fakat öte yandan, şehrin insan ile ilişkisi ("şehir ve insan" gibi) sarmal bir kavram aracılığıyla ifade edilirse, şehrin insana kattığı örneğin kültürel değerler artık gündeme getirilebilir.

İlginçtir, geleneksel anlam teorileri açısından baktığımızda, sarmal bir kavramın belirli bir anlamından söz edemeyiz. Daha da ilginç olan, (tam da solipsist bakışa uygun olarak) her bireyin sarmal bir ifadenin içeriğini kendine göre oluşturmasıdır; fakat buna rağmen (yine solipsist bakışa uygun olarak) iletişimin kurulabilmektedir. Sarmal kavramların işaret ettikleri (denote) bir nesne ortada yoktur. Nitekim "şehir" kavramı, tıpkı "insan" kavramı gibi belli bir nesneye işaret eder; ama aynı durum "şehir ve insan" gibi sarmal bir ilişki için geçerli değildir. Sarmal kavramların nasıl

oluşturuldukları da, öyle görünüyor ki, geleneksel anlam teorilerinin çok dışında kalmaktadır.

İnsan öte yandan doğanın da bir parçasıdır. Yani insan hem doğada bağımsız ve özgür bir şekilde hem de bir şehirde sosyal bir çevrede ve dolayısıyla belirli kurallara uyarak yaşayabilen bir canlıdır. Böyle bir durumda karşımıza üçlü bir sarmal ilişki çıkmaktadır. Sonuçta "insan, doğa ve şehir" şeklindeki üçlü sarmal bir ilişki, insanın farklı ve birbirinden türetilmeyen özelliklere sahip olabileceğini anlatabilmektedir. Sözkonusu sarmal ilişki, insana has bir özelliğin, şehir ve doğa ile olan ilişkisi üzerinden, ama sınırları belli olmayan ve dolayısıyla da bireylere göre değişebilen bir şekilde tasarlanmasına olanak vermektedir.

İnsan bir ormanda sosyal bir yaşam düzeni kurarken, şehirde ise tıpkı bir ormanda tek başına yaşıyormuş gibi bir hayat sürmek ister. Ve aslında böyle de yaşar. Sonuçta "doğa ve insan" ile "toplum ve insan" arasındaki sarmal ilişkiler, önce doğayı sonra da şehiri referans alarak insanı tanıma olanağı sağlar. Bu durum, insanın doğadaki yaşamını taklit etmek suretiyle şehire taşıdığını; doğa yaşamını park, bahçe gibi yerler sayesinde şehir içinde ve kırsal bölgeler gibi şehire yakın yerlerde bunu gerçekleştirdiğini, ama bazen de şehri bir "orman"a çevirdiğini görüyoruz. Bu durumda "şehir ve insan" kavramının içini doldurmak için üçüncü bir kavramı, "doğa ve insan" kavramını da kullanmak gerekmektedir. Bu durumu, "anlam"ın geleneksel bakış açısıyla ele alınmayacak başka bir ilginç özelliği olarak da düşünebiliriz. Çünkü ortada bir nesneye veya olguya işaret etmeyen sarmal ilişkinin kendisi vardır. Tasarlanan sarmal ilişki sayesinde nesnelere veya olgulara (yerine göre yapay özellikte bir) varlık kazandırılabilir. Herhangi bir kavramın anlamı, aslında sınırsız ve sonsuz bir derinlik içerir; ve biz de bu sayede dili bir iletişim aracı olarak değil, anlam oluşturma aracı kullanırız. Bu özellik sayeqqaynı zamanda sarmal ilişkilerin de yoruma açık olarak iletişimde kullanılabilmesi olanağı elde edilir

Nitekim insanı, şehir ve doğa sarmalı dışında kültür, tarih, ekonomi gibi ikili, üçlü, dörtlü çeşitli ilişkiler içinde ve değişik düzenlemeler aracılığıyla tasarlayabiliriz. Burada, kavramların anlamlarını ilgilendiren bir sınırsızlık ve ayrıca sarmal ilişkileri

kullanabilme yeteneğimiz sözkonusudur. Bu olanaklar sayesinde her birey, "insan" kavramının anlamını kendine göre oluşturabilmektedir.

Bu durumda sarmal ilişkileri dikkate almadan kavramlar ile anlam arasına ilişkiyi anlamaya çalışmak çok yanıltıcı olacaktır. Öyle görünüyor ki, kavramlar ile anlam arasında kurulan geleneksel ilişki, sarmallık bağıntısı çıkış noktası olarak seçilirse çok daha iyi anlaşılabilir.

Şehirler toplumların bilinçaltıdır; şehrinin mimari, tarihi ve kültürel yapısına sahip çıkmayan bir toplum, geçmişine de sahip çıkamaz; bir şehri ancak kültür koruyabilir. Kültürsüzlük, görünüşte tarihi değerlere önem verir ve onları yüceltir ama uygulamada tarihe düşmandır. Çünkü ancak kültür, rantın şehiri esir almasının önüne geçebilir ve tarihin gerçekten korunmasına olanak verebilir. Ayrıca bir de "şehir ve kültür"den söz etmek gerektir. Şehir kültürü bireylerde yeteri kadar güçlüyse, insanın ancak doğada sahip olması gereken bazı özelliklerinin, şehirde de geçerli olmasının önüne geçilebilir.

Bütün bunları dikkat edilirse ne tek başına "insan" ne tek başına "şehir" kavramları aracılığıyla özelleştirebilir ne de bu kavramlardan birisi olmazsa diğerinin anlamını oluşturabiliriz.

İnsan gerçekte doğal hayatta yaşamını sürdürme yeteneğindeki sahiptir, ama aynı zamanda sosyal bir varlıktır; topluluk halinde yaşamaya yönelik bir yapısı vardır. Şehirler, insanların hem toplumsallaşmalarına hem de doğal çevredeymiş gibi yaşama isteklerine en üst düzeyde cevap verebilir. Şehir insandan ortak ve birlikte yaşama kültürü talep eder; ama aynı zamanda bireysellik kazanma isteklerini yerine getirecek olanakları da sunar. Fakat işin ilginç tarafı, şehrin kendisi orman yasalarının geçerli olduğu, zayıfın ezildiği, güçlünün haklı çıktığı bir yapıya bürünmeye de eğilimlidir. Kolluk kuvvetleri ve yasalar bu eğilimi bastırmaya, şehirlerin bir kavga alanı olmasının önüne geçmeye çalışır.

Burada da yine iki kavram arasında, kendine özgü sarmal bir ilişki karşımıza çıkmaktadır. Nitekim tek başına "insan" kavramını kullanarak böyle bir içeriğe ulaşmak ve sadece bu kavram aracılığıyla onun birbirinden tamamen farklı, hatta zıt özelliklerini

ifade etmek mümkündür. Zıtlık veya karşıtlık, bir anlamda diyalektik ilişki, aslında sarmal kavramlar aracılığıyla kurgulayabildiğimiz bir özellik gibi durmaktadır. Diyalektik bir ilişki hem bir realiteyi karşılık gelir hem de metaforik bir özellik taşır; ve bu durumu ancak sarmal ilişkiler aracılığıyla ifade edebiliriz. Zıtlık, karşıtlık veya çelişki, bizim doğada gözleyebildiğimiz özellikler değildirler; bizim doğayı anlamak için kullandığımız (mantıksal veya gramatik yapıdaki) metaforlardır. Mantıksal veya gramatik alt yapımız, metaforların iletilebilmelerine olanak vermektedir; ve ilginçtir, bu sayede şehiri katastrofik bir hal almasının önüne geçmek ve rasyonel bir yapı olarak inşa etmeyi düşünebilir, bunun bir gereklilik olduğuna karar verebiliriz.

Şehir yaşamı ve doğada yaşam, insanın birbirinden farklı fakat birbirini tamamlayan iki yönüdür. İkincisi, insanın müdahale etmediği ve hazır bulduğu, ancak aklını ve yeteneklerini kullanarak ihtiyaçlarını giderip hayatta kalabileceği bir yerdir. Şehir ise insanın yine ihtiyaçlarını karşılayabileceği ama kendi aklı ve iradesiyle inşa edebildiği bir ortamdır. Fakat şehir, insanın ihtiyaçlarını karşılamakla kalmaz, ona yeni ihtiyaçlar tanımlar. Şehir, bu tür ihtiyaçların dış kabuğunun kültür ile kaplanmasına da olanak verir.

Özellikle şehir, bireyin sadece kültür dünyasını değil, kişilik yapısını da biçimlemektedir. Birey ve şehir arasındaki ilk bakışta dikkati çekmeyen, fakat kişiliğimizi son derece etkileyen ilişki, büyük ölçüde bir sokak olgusu üzerinden inşa edilir. "Sokak", bir şehrin en küçük ulaşım birimidir; fakat bunun dışında ayrıca bir kavram olarak, insan/toplum ilişkisini inşa etme özelliğine de sahiptir. Daha da ilginç özelliği, bireylerin ve toplumun sokağa bakışının bir yönüyle resmi ideolojiyi ve toplumsal kültürün kodlarını, bir yönüyle de toplumun ve bireyin şuurlarını temsil edebilmesidir.

Her birey içinde bulunduğu ortamdaki günlük yaşantısında, özellikle şu üç kavramı algılayışına göre hayatına yön verir, günlük yaşam içindeki tercihlerini belirler, kendini toplumla ilişkisi açısından tanımlar ve toplum içindeki yerine göre kendine kendince bir varlık kazandırır. Bu üç kavram, korku, huzur ve güven olarak ifade edilebilir.

Birey geleneksel olarak akli bir varlık olmasıyla öne çıkarılır; çünkü sahip olduğu beceri, yetenek ve çalışmalarıyla kendi geleceğini belirleme şansını bu yolla elde ettiği düşünülür. Bu amaçla işe gider, ders çalışır, eğlenmek için çeşitli etkinliklerde bulunur, vs. Ama öte yandan insan, içinde yaşadığı ülkenin siyasi, ekonomik, kültürel koşullarından bağımsız da değildir; dolayısıyla da sözkonusu bireysel etkinlikler bu koşullarla ilgi içinde ortaya çıkabilir. Çünkü olanaklar, bireylere, bu koşullar çerçevesinde sağlanabilir ve dolayısıyla bu koşullar sayesinde bireyin geleceğini belirlenir. İşte sokak bu iki ana etkenin kesişim noktasında bulunur. "Sokak", o çağın, o toplumun tarihi, ekonomik ve sosyal/kültürel özelliklerinin kodlarını taşır; "sokak algısı", o toplumun kültürel tercihlerinin ve özelliklerinin göstergesidir. "Sokak ve şehir", farklı özelliklerin kesişimini ve sentezini anlatır. "Sokak, şehir ve insan" sarmalı, "insan"ın biyolojik, kültürel, sosyal, ekonomik, tarihi vb özelliklerinin çok boyutlu açık serisi, kaotik bir kurgusudur.

Birey normal koşullarda günlük yaşamda hedeflendiği huzuru, evinde, evinde bulunan olanaklarla oluşturma alışkanlığına sahiptir. Ev, huzur veren olanakları bireye sağlar; ve bu olanaklar ölüçüsünde birey kendini huzur içinde hissedebilir. Huzurlu yaşamın, bireyin ayrılmak istemediği, sahiplendiği bir parçası halini alıp süreklilik kazanması ev yaşantısı içinde gerçekleşebilir. Toplumsal kültür de bireyi evinde huzurlu ve mutlu olmaya ikna eder, ama bunun koşullarını da teknolojik olanaklar aracılığıyla belirler. Birey, evinin sahibidir, düzeni hakkında karar veren bir hakimdir. Bu hakimiyet, bireyin mutluluk ve huzurunun göstergesidir.

İlk yerleşim birimlerinin mağaralar olması, güven duygusunun, sahiplenme ve korunma duygularının kültürel kodların zeminini hazırlamış olabilir. Eğer yaşam suda başladıysa ve sonradan karada yaşamayı öğrendiysek, bu süreçte en belirleyici özellik sanırım canlının kendine bir yer inşa edebilecek organlara sahip olmasıdır. Belki de suda yaşadıkları için deniz canlıları kendilerine biryer inşa etmek gereği duymamış ve bunu sağlayacak el, ağız ve ayak gibi organlara sahip olamamışlardır. Eğer olsalardı belki de yaşam hep denizlerde sürerdi. Kara canlıları, kendilerini tehlikeye koruyabilecek mekanları inşa edebilecek organlara da sahiptirler. Ağacın tepesi, yerin altı, ağaç kovuğu o canlıyı diğerlerinden

koruyabilir. Bunun için elbette o canlının kendisinde bu olanağı sağlayabilecek dişlerinin, el ve ayaklarının olması gerekir. Deniz canlıları homojen sıvı bir ortamda bu olanağa ancak çok basit bir şekilde sahiptirler; yani el ve ayak gibi birşey inşa etmede kullanabilecekleri organları yoktur. Bu açıdan bakıldığında sokak, kültürel korumanın sağlandığı, yaşatıldığı ve geliştirildiği bir yer, evrimsel gelişimin ulaştığı bir nokta olarak düşünülebilir. Kısaca sokak, kültürel bir evrimin ürünüdür. Dikkat edilirse bu özellikler ancak ucu açık sarmal ilişkiler aracılığıyla tasvir edilebilirler. Bu sarmal ilişkilerin kendi aralarında kaotik bir yapı oluşturduğunu, yani "insan" kavramının içeriğinin öngörülebilir bir özelliği ile bağdaşmadığını söylemek mümkündür. Bu sonuç aynı zamanda, bir kavramın içeriğinin, ister diyalektik, ister antinomik özellikte olsun ama sonuçta sarmal bir ilişki içinde ortaya konulabileceğinin bir göstergesidir.

Elbette günümüz şehirlerinde eski sokak kültürünün aynısını bulmak mümkün değildir; fakat ne var ki sokak, bazı geleneksel özelliklerini hala korumaktadır: bir şehrin en güvenli, ama yerine göre de en güvensiz, birimleri yine sokaklardır. Sokak sakinleri kendileri için güvenli sokakları, başkaları için güvensiz olmasıyla sağlayabilirler. Yabancıların tehdit ve teklilere maruz kaldığı (kenar mahalle) sokakları, o mahallenin sakinleri için (güvenlik güçlerine karşı bile) korunaklı ve güvenlidir,

Şehir sakinleri günlük yaşamlarını organize alanlarda sürdürdükçe, çocuklar sosyal yaşam deneyimine ya hiç sahip olmamakta veya okul, yuva, paralı eğlence mekanlarında böyle bir deneyime kavuşmaya çalışmaktadırlar. Buralarda yetişen çocuklar herhalde paylaşmayı değil, sahip olduklarıyla övünmeyi öğrenebilirler. Geleneksel sokak kültürünün olmadığı toplumlarda tarih, siyasi bir malzeme olmaktan öteye geçemez. Bu durum, günümüz insanını tanımak için, anlamca birbirine zıt kavramlar arasındaki sarmal ilişkilere başvurulmasının gerekliliğinin de bir göstergesidir.

Sokak algısı ve yaşantısı, geleneksel olarak o toplumun (şehir) kültürü tarafından tanımlanır. Çocukların sokakta oynaması, sosyal yapının ve kültürel etkenlerin belirlediği bir sonuçtur. Bir toplumun çocukları sokakta kendi bireysel tarihlerini oluştururken

başka bir toplum çocuklarının eğitim, kültür ve bireysel tercihlerini evde, başka bir toplum ise eğlence merkezlerinin sunduğu olanaklarla belirler. Çocuklar daha sonra kullanacakları, hayatlarına yön verecek kavramların içeriklerini farklı mekanlarda oluşturur, tercihlerini buralardaki ortamlarda belirler, kişiliklerini, beslenme alışkanlıklarından yaşam biçimlerini de içeren geleceklerini burada şekillendirirler. Bu noktada artık "şehir ve sokak" ilişkisi ile "sokak ve şehir" ilişkisini ayrı ayrı düşünmek gerekecektir. Şehir, bilinçaltımızı belirler. Doğduğumuz şehir, asla ihanet edemeyeceğiniz ruhsal eşimizdir. Yaşadığımız sokak, şehrin bir parçasıdır. Fakat hatıralarımız sokakta gerçekleşirken, şehir, o sokağın varlık özelliklerini tanımlar.

"İnsan" kavramının anlamın bu ilişkiler içinde sahip olduğu özellikleri yakalamada geleneksel dil felsefesi bize yardımcı olmayacaktır; çünkü üç kavram arasındaki sarmal ilişki ve bu ilişkinin kendine özgü yapısı bu kavramın alışlagelmiş içeriğinin çok ötesine geçme olanağı vermektedir. Öyle görünüyor ki ancak sarmal ilişkiler sayesinde kavramların arasındaki dinamik ilişkiyi tasvir etmek ve onu kavramak mümkün olabilir.

Korku, huzur ve güven, tüm yaşantımızı belirleyen bir özellik taşır. Huzur arayışı ve güven duygusu yaşantımıza yön verir; yaşantımız bu iki kavramın referansına göre şekillenir. Güven duygusu bir yönüyle kişiyi aşar, ama aynı zamanda bir ölçüde kişinin tercihlerine bağlıdır. Birey en fazla evinin kilitleri, pencere-deki demirler veya alarm sistemi ile bu kavramın içini kendi çabasıyla doldurur. Fakat güven, bir de idari, siyasi, kültürel bir boyut içerir. Korkuyu tüm ideolojik içerikli sistemler, ahlaki ilkeler aracılığıyla kullanırlar. İşte sokak, çok boyutlu ilişkiler ağı içinde güvenin göstergesi ve tanımlayanıdır.

Dikkat edilirse sözkonusu ilişkiler ağı, ne tek başına "sokak" kavramından ne de "insan" kavramından türetilbilir veya bu kavramların anlamları aracılığıyla kurgulanabilir. "İnsan" kavramının içlemi, böyle bir dinamik yapının taşıyıcı olamaz ve dolayısıyla da tek başına bu gibi özellikleri aktaramaz

Huzurun bireyin hem gerçek hayatında hem de inanç dünyasında bir karşılığı vardır; ve birey, bu alanlardaki yaşantısını

kültürel ve sosyal kodlara bağlı olarak tanımlayıp yönlendirir. Sosyal, kültürel yapının ve doğanın dinamik ve karmaşık özellikleri arasındaki çok yönlü ilişkiler, ancak sarmal kavramlar aracılığıyla ifade edilebilir ve aktarabilir.

Geleneksel olarak kavramların anlamları aracılığıyla iletişim kurduğumuz söylenir; evet terimlerin cepleri olsaydı, veya şapka içinden tavşan çıkarabilseydik, bu geleneksel tanımı da kolayca kabul edebilirdik. Düşünce tarihinde sürekli görmemezlikten gelinen solipsist bakış, bildiklerimizi aktarmanın olanaksız olduğunu söylemektedir. Ama öte yandan iletişim kurduğumuzu yadsımak hiç de kolay değildir. Bu durumda her bireyin terimlerin anlamını, solipsist bakışa hiç de ters düşmeyen bir şekilde, yani kendine göre ve yeniden kurguladığını söylemek gerekmektedir⁷. Bu yeniden kurgulama, dili aktif olarak kullanma alışkanlığı sayesinde gerçekleşmektedir. Özellikle günümüz medyasında bu özellik çok başarılı bir şekilde kullanılmaktadır. Huzur, güven ve mutluluk arayan bir insan görüntüsü, örneğin bir araba ile çağrışımsal bir şekilde sunulmakla, böylece bir mesaj sübliminal bir yolla bireylere aktarılmaktadır. Bireylerin böyle bir mesajı almasını, dilin sarmal kavramlarını kullanma alışkanlığı ile ilişkilendirerek anlamaya çalışmak, dil ve düşünce arasındaki çok yönlü ilişkinin bir örneği olarak gösterilebilir.

Elbette kavramların sarmal ilişkisi ile sübliminal mesajlar arasında çok önemli farklar vardır. Ne var ki sarmal kavramlar aracılığıyla iletişim kurulmasını ve örneğin bir mesajın algılanmasını, dilsel alışkanlıklarımız aracılığıyla birbirine yaklaştırmak mümkündür. Çünkü sonuçta bir iletişim gerçekleşmiştir; ve bu iletişimin arka planında, iki nesne (veya olgu) arasında bireyin anlamı kendine göre kurgulaması sayesinde ortaya çıkan bir sarmallık ilişki yatmaktadır.

İlginçtir "korku", bireyin hayatına yön vermede kullandığı, duyguları aracılığıyla içselleştirebileceği bir kavramdır. Korkular bize tanımlanır ve biz bu tanımları kullanarak onları içselleştiririz. Örneğin ölüm korkusu veya işini kaybetme korkusu bize dışarıdan içi doldurularak sunulur. Elbette ölüm korkusu bireyseldir ve

⁷ Bkz. Ural, Ş.

içgüdüselidir. Fakat dini, kültürel, sosyal koşullar bu korkuya yön verir, içini doldurur ve bize sunar. Korku nesnesi çağa, insana veya toplumlara göre değişebilir. Örneğin terör, kişisel tercihlerimizi ve yaşantımızı, kararlarımızı belirleyen çağdaş bir korkudur. Bu korku, terör sözcüğünün içi doldurarak sunulmuştur. Sokak kavramı da sarmal bir ilişki aracılığıyla terör olgusuna farklı ve yeni bir özellik kazandırır; "terör" kavramının mevcut içeriği, "sokak" kavramıyla sarmal bir ilişki içinde düşünülmedikçe, eksik kalacaktır. Çünkü sokak ve insan, her bireyin düşünce dünyasında sarmal bir ilişki halinde zaten tanımlanmıştır. "Sokak" kavramı, eskiden olduğundan çok daha farklı şekilde günümüz insanını tanımlayan ve belirleyen ama artık pek dikkati çekmeyen bir konumda bulunmaktadır. Bu noktada, "insan" kavramını "sokak" ve "şehir" kavramlarıyla sarmal bir ilişki içinde ele almadıkça, bu gün kullandığımız "insan" kavramının içeriğinin dinamik bir şekilde inşa edilemeyeceğini de vurgulamak yerinde olacaktır. Sokağın eğlence, eğitim, oyunla değil de korku, tehdit ve tehlike kavramlarıyla eşleştirilmesi, bir şehrin ve bir ülkenin algısının yönlendirilmesine olanak vermektedir. Bu üç kavram arasındaki sarmal ilişki, tek tek kavramların geleneksel tanımlarıyla ulaşılamayacak bir noktada bulunmaktadır.

Şehir, günümüz insanına sunduğu yeni olanaklar sayesinde onun yeniden tanımlanmasını talep etmektedir. Geleneksel şehirler, yarı modern şehirler (Newyork) ve modern şehirler (Abudabi vs) kendine özgü kültürel, sosyal, ekonomik, siyasi, sanatsal özellikler sayesinde farklı bir insan profili tanımlamakta ve bu tanım daha sonraki aşamada yeni bir insan biçimlemektedir. Şehir-insan ve şehir-sokak-insan sarmal ilişkilerini tanımlanmadan insanı ve özellikle de geleneksel ve günümüz insanı arasındaki farkı anlayamayız. Bu fark, sadece günümüz insanının davranışlarındaki farktan veya sahip olduğu ekonomik, kültürel, teknolojik veya sosyal özelliklerin farkından ibaret değildir; fark, günümüz insanının içinde varlık kazandığı dinamik yapının anlaşılmasıyla ilgilidir. Böylesine değişken ve dinamik bir yapıyı geleneksel "insan" kavramıyla anlamak ve anlatmak herhalde hiç bir dilde mümkün değildir.

Toplumsal özgürlük, kültürel tercihler aracılığıyla oluşturulan kısıtlamalardan ve korku baskısından kurtulmakla gerçekleşir; daha doğrusu, özgürleşen insan kendini gerçekleştirebilir ve kendini gerçekleştirebilen insan özgürdür. Şehirde bu olanakları bulmayan insan, şehire, doğa özlemi ile yönelir. Doğa bir yönüyle, insanın bilinçaltında yatan özelemlerinin ve taleplerinin bir toplamıdır; şehirde kendini istediği gibi gerçekleştirmeyen, yani özgürleşemeyen insan, bu özlemini şehiri doğanın bir parçası olarak kullanmaya ve giderek doğadaki vahşeti şehire taşımaya eğilim duyar. Bu durum da yine (bir anlamda olumsuz bir dinamizm) ifade eden sarmal ilişkiler aracılığıyla kavranıp aktarılabilir. Her ideoloji insanı tanımlamak, biçimlemek ve ona doğrular dikte etmek amacındadır. Evet insan, insan olarak hep aynıdır; ne var ki yeni sarmal ilişkiler, insana, eski ideolojilerin ulaşamayacağı birtakım özellikler kazandırır. Eski ideolojiler, sürekli değişen sarmal ilişkileri (örneğin insan-doğa-şehir sarmal ilişkisini) tanımlayamaz; ve sonuçta insanın şehiri vahşi doğanın bir parçası haline getirmesine çözüm üretemez.

Şafak Ural

www.safakural.com

Referanslar:

Ural, Ş., Solipsist Açından Bireysel Algı Uzayı ve Fiziksel Nesneler, henüz basılmamış kitap.

[https://en.m.wikipedia.org/wiki/Siamese_twins_\(linguistics\)#With_rhymes_and_similar-sounding_words](https://en.m.wikipedia.org/wiki/Siamese_twins_(linguistics)#With_rhymes_and_similar-sounding_words)

“Hayvansal Yaşam” Neden Olmasın?

Nazlı İnönü

Bu toplantının konusu ‘Felsefe ve İnsan’. Bu terimlerin birbirleriyle ilişkisi hakkında iki husus ön plana çıkar. Birincisi felsefe yapmak tüm canlılar içinde sadece insanların yapabildiği bir etkinliktir ve bu etkinlikle uğraşanlara filozof ya da felsefeci denir. İkincisi ise filozoflar ilk çağlardan itibaren insanı tanımlamaya çalışmışlardır.

Antik Yunan’da ünlü filozof Aristoteles *Kategoriler* adlı eserinde nesneleri sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırma sırasında ‘insan’ kavramını da incelemiştir. Ali, Ayşe gibi tek tek insanlara ‘ilk varlıklar’ veya ‘birinci tözler’ demiş ve ilk varlıklar olmadığında bir başka nesnenin olmasının olanaksız olduğunu belirtmiştir.¹ Aristoteles tür ve cinslere ise ‘ikincil varlıklar’ adını vermiştir. Dolayısıyla ‘Ayşe insandır’ dediğimizde ‘Ayşe’ ilk varlık, ‘insan’ ise o varlığın türüdür. ‘İnsan canlıdır’ dediğimizde ise ‘insan’ tür, ‘canlı’ o türün cinsidir. Kısacası *Kategoriler*’de Aristoteles insanı ontolojik yönden ele almış ve incelemiştir.

O *Retorik* adlı eserinde ise insan yaşamını gençlik, olgunluk çağı ve yaşlılık olmak üzere üç evreye ayırmış ve her evrenin özelliklerini belirtmiştir. Aristoteles’e göre, “genç insanların güçlü tutkuları vardır ve bunları hiç ayırım gözetmeksizin doyurmak isterler. Bedensel arzulardan en fazla meylettikleri ve özdenetim yoksunluğu gösterdikleri cinsel arzularıdır. Arzularında değişken ve maymun iştahlıdırlar ... Sert huyludurlar, öfkeleri burunlarındadır ve öfkelerini dizginleyemezler; ... onurlarına düşkünlükleri yüzünden küçümsenmeye dayanamazlar ve kendilerine haksız davranıldığını düşündüklerinde hiddetlenirler. Onura düşkün olmalarına karşın, utkuyu ondan da çok severler, çünkü gençlik, başkaları üzerine üstünlük kurmak ister, utku da bunun bir biçimidir. Bu ikisini parayı sevdiklerinden çok severler, aslında parasızlığın ne demek olduğunu henüz öğrenmemiş oldukları için parayı pek az

¹ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 3. baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2014, 2^b6^c

severler... Birçok kötülüğe henüz tanık olmadıkları için her şeyin kötü yanından çok iyi yanına bakarlar. Henüz çok sık aldatılmadıkları için başkalarına kolayca güvenirler. İyimserdirler; doğa fazla şarap içmiş gibi ısıtır kanlarını; bunun yanında, henüz pek az hayal kırıklığına uğramışlardır. Yaşamları anılarla değil, daha çok beklentilerle geçer; çünkü beklenti geleceği gösterir, anıysa geçmişi... Biraz önce sözünü ettiğimiz iyimserliğe yatkınlıkları yüzünden kolayca aldatılırlar. Sert huyları ve umuda yatkınlıkları onları yaşlılardan daha yürekli yapar... Mahçupturlar, içinde yetiştikleri toplumun kurallarını benimserler ve herhangi bir başka onur ölçüsüne henüz inanmamaktadırlar. Yaşamın tokadını henüz yemedikleri ve zorunlu sınırlamalarını henüz öğrenmedikleri için görkemli, yüce tasarıları vardır... Arkadaşlarına, yakın dostlarına ve yoldaşlarına yaşlılardan daha düşkündürler... Bütün hataları, her şeyi aşırı ve ateşli bir biçimde yapmalarındandır... Aşırı severler, aşırı nefret ederler... Her şeyi bildiklerini sanırlar... Herkesi namuslu bir insan olarak ya da olduğundan daha iyi bir insan gibi düşündüklerinden, başkalarına acımaya hazırdırlar... Eğlenceye düşkündürler, bu yüzden de hazırcevaptırlar, hazırcevaplık ta terbiyeli küstahlıktır zaten.”²

Aristoteles yaşlıları ise şu sözlerle tarif etmiştir: “Yaşlıların – olgunluk dönemlerini geçirmiş olanların - karakterlerinin, büyük çoğunluğuyla, bütün bunların tersi öğelerden oluştuğunu söylebilir. Çok yıl yaşamışlardır; çok aldatılmışlardır, çok hata yapmışlardır, yaşamsa genellikle kötü bir iştir. Sonuç olarak hiçbir şeyden emin değildirler, her şeyi gereğinden az yaparlar. ‘Sanırlar’ ama hiçbir zaman ‘bilmezler’... Kiniktirler, yani her şeyi en kötü tarafından yorumlamak isterler. Ayrıca, yaşantıları onları başkalarına güvensiz ve dolayısıyla kötülük bekler yapmıştır. Sonuç olarak ne sıcak bir sevgi, ne de acı bir nefret duyarlar ... Yaşamın tokadını yedikleri için kıt düşüncelidirler: arzuları, kendilerini hayatta tutacak şeyin ötesinde daha yüce ya da sıradışı hiçbir şey üzerinde kurulu değildir. Eli açık değildirler, çünkü para, mutlaka sahip olmaları gereken şeylerden biridir ve aynı zamanda yaşantıları onlara parayı kazanmanın ne kadar zor, yitirmeninse ne kadar kolay olduğunu öğretmiştir. Korkaktırlar, her zaman bir tehlike

² Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 5. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, 1389⁹3-1389⁹11.

beklentisi içindedirler, sıcak kanlı gençlerin aksine soğuk mizaçlıdır. Yaşamı severler, son günleri gelip çatığında daha da çok severler... Kendilerine çok düşkündürler ... Bu yüzden, yaşamlarına, daha çok neyin yararlı olduğu, pek az da neyin soylu olduğu düşünceleriyle yön verirler... Mahcup değildirler, daha çok arsızdır. Geleceğe güven duymazlar... Umuttan çok anılarla yaşarlar. Bu da onların gevezeliğinin nedenidir; boyuna geçmişten konuşurlar, çünkü geçmişi anımsamak hoşlarına gider. Öfke nöbetleri ani fakat zayıftır... Tutkularını fazla hissetmezler... Tutkuları sönmüştür, çıkar düşkünlüğünün köleleri olmuşlardır artık. Yaşamlarını ahlaki duygulardan çok uslamla ile yönlendirirler ... Başkalarına kötü davranırlarsa, bunu onlara zarar vermek için yaparlar... Huysuzdurlar, şakadan, gülmeden hoşlanmazlar.”³

Aristoteles son olarak olgunluk çağındaki insanları incelemiş ve onları şöyle tanımlamıştır: “... bunların gençlerinkiyle yaşlıları arasında, her ikisinin aşırı uçlardan uzak bir karaktere sahip olduğunu açıkça görebiliriz. Ne cürete varacak derecede aşırı güvenleri vardır, ne de fazla ürkektirler: her birinden yeteri kadar. Ne herkese güvenirler, ne herkesten kuşkanırlar, insanları doğru olarak yargırlar. Yaşamlarına yön veren düşünce, ne yalnızca soyluluk ne de çıkar düşüncesidir, her ikisi birden; ne cimrilik ne aşırı cömertlik, sadece yerinde ve yeteri kadar. Öfke ve arzularında da öyle; ılımlı oldukları kadar cesur, cesur oldukları kadar ılımlıdır. Genel olarak söylersek, gençliğin ve yaşlılığın bütün değerli ortak nitelikleri, olgunluk çağında bir araya gelir, onların aşırılıklarını ya da noksanlıklarının yerini, ılımlılık ya da yerinde alır. Vücut, otuz ile otuz beş yaş arasında en olgun döneminde; akıl yaklaşık kırk dokuz yaşında.”⁴ Aristoteles’in bu satırları yazmasının üzerinden yaklaşık iki bin dört yüz yıl geçmesine rağmen insan davranışlarının günümüze kadar pek değişmediğini görüyoruz.

Modern felsefenin kurucusu olarak bilinen ve düalist bir filozof olan Descartes ise insanı biri beden, diğeri zihin olmak üzere, iki tözden meydana gelen bileşik bir varlık olarak görmüştür. Bu,

³ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 5. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, 1389^b12-1390^a25.

⁴ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 5. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001, 1390^a28-1390^b11.

bütün iradi edimlerde kolaylıkla görülebilir. Önce bir niyet (sözge-
limi “kolumu kaldırma” niyeti) gelir, sonra bir vücut hareketi (ya-
ni, kolumun emre boyun eğmesi) onu izler. Düalizmin en büyük
güçlüğü beden ve zihin arasındaki etkileşim olgusunu tatmin edici
bir şekilde açıklayamamasıdır. Bu durum madde ile zihnin tama-
men ayrı gerçeklikler olmasından kaynaklanır. Descartes bu iki
temel gerçeklik arasındaki ilişkiyi mantıksal olarak tatmin edici bir
biçimde açıklayamamasından dolayı ‘etkileşimcilik’ olarak bilinen
görüşünü geliştirmiştir. Bu görüşe göre zihinle beden arasındaki
etkileşim beynin arkasında bir yerlerde, “kozalaksı bez” adı veri-
len bölgede gerçekleşmektedir. Descartes’ın bu açıklaması, bazı
düşünörlere göre düalizmin güçlüğüne çözmez; çünkü “kozalaksı
bez” veya beyin de bedenin bir parçasıdır.⁵

İnsanı kalp, beyin, akciğer, karaciğer, mide gibi iç organlar
ile el, ayak, bacak, göz, burun gibi dış organlardan oluşan bir ma-
kine olarak düşünebiliriz. Bu organlardan bazıları az çalışsa ya da
hiç çalışmasa da insan yaşamını sürdürebilir. Bunlardan sadece
kalp durduğunda insan ölmüş sayılır; çünkü kalp kanı tüm vücu-
da pompalayan bir tür pompadır. Kalp durduğunda kan da pom-
palandığından kansız kalan diğer organlar da durur ve insan
ölür. Diğer bir deyişle, kalp durduğunda insanın yaşamı sona
erer. Ancak kişinin yaşıyor olması onun insani bir yaşam sürmesi
için her ne kadar gerekli şart olsa da yeterli şart değildir. İnsanı
insan yapan özellikler dış dünyayı algılayabilmesi, anlama yetisi-
ne sahip olması, mantıklı düşünebilmesi, düşündüklerini ifade
edebilmesi, karar verebilmesi, özgür iradeyle eylemde bulunabil-
mesi, kendisinin ve dış dünyanın bilincinde olması, olaylar ara-
sında neden-sonuç ilişkileri kurabilmesi gibi niteliklerdir. Bunlar
aynı zamanda insanı diğer canlılardan ayırt eden özelliklerdir.
İnsanın tüm bu fonksiyonları yerine getirmesini sağlayan organı
ise beynidir. Hayatı nasıl yaşayacağımızı, onu nasıl yapılandırıp
ondan neler üreteceğimizi, duygu ve düşüncelerimizi, seçimleri-
mizi, neticede yaşam biçimimizi beynimiz yönetir.

Bazı durumlarda, kalp çalıştığı halde beyin tamamen durur.
Bu gibi durumlarda ‘beyin ölümü gerçekleşmiş’ denir ve ölen bey-
nin tekrar çalışma olasılığı olmadığından kişinin bu fonksiyonları

⁵ Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, 2. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s.69-70.

yeniden kazanması imkansızdır. Prof. Dr. Osman Müftüoğlu ‘Kalp mi Beyin Mi?’ adlı makalesinde şunu yazar: “Ölüm de kalbin durması ile değil, beynin devre dışı kalması ile başlayan bir süreç. Ve unutmayalım ki duran kalp yeniden çalıştırılabilse de beyin ölümü gerçekleştiğinde böyle bir şansımız yok. Netice şu: Patron beyindir. Nokta.”⁶ Bazen de beyin tam olarak ölmez; yani tekrar çalışması söz konusu olabilir. Bu gibi durumlara da, yaşayan insanın içinde bulunduğu durum bitkinin durumuna benzediğinden ‘bitkisel hayat’ denir. Bitkisel hayata girmiş bir kişinin eski haline dönmesi çok ender görülmekle birlikte imkansız değildir. Böylece, beyin ölümü gerçekleşmiş veya bitkisel hayattaki kişiler yukarıda saydığım insanlık fonksiyonlarının hiçbirini yapamadıklarından insani yaşamda sayılmamalıdır.

Alzheimer, felç, düşük basınçlı hidrosefali gibi hastalıklarda ise beyin kısmen çalışır. Hastalığın zarar verdiği bölümler işlevlerini yerine getiremezken, beynin diğer bölümleri komut verme niteliğini kaybetmez. Aklıma takılan soru şudur: Kişi, insanı insan yapan niteliklerden hangilerini kaybettiğinde insani yaşamdan çıkar veya çıkar mı? Bu metafizik bir sorudur ve şu örnek daha açıklayıcı olacaktır: Bir elmayı yerken, bir ısırık aldığınızda yediğiniz şey hala bir elmadır. İki ısırık aldığınızda da öyle. Ancak birkaç ısırıktan sonra elmanın çözü kalır ve artık o elma değildir. Örneğin, düşünme yetisinin çalıştığı bilinen, ancak motor sistemi çalışmadığı gibi dış dünya ile iletişimi de sınırlı olan bir kişi insanlığını kaybetmiş sayılır mı? Bu türden kişilere örnek olarak ALS hastalarını verebiliriz ki dünya çapında tanınan örneği Stephan Hawking’dir. Hawking’in beyninin düşünme ve hafıza bölümlerinin fevkalade çalıştığını yazılarından ve elektronik aygıtlar sayesinde yaptığı konuşmalarından çıkarıyoruz. Düşünebilme ve hafıza yetisi insanı insan yapan özelliklerin başında gelir. Dolayısıyla her ne kadar düşündüklerini dile getiremiyorlarsa da düşünebilme ve hafıza yetisini koruyan kişiler insani yaşamda sayılmalıdır.

Şimdi ise tam tersini düşünelim. Kişi yardımıyla olsa bile yürüyebiliyor, yemeğini yiyebiliyor, tuvalet ihtiyacını giderebiliyor, ancak kimseyi tanımıyor, çok az veya hiç konuşmuyor, söyleneni anlamıyor. Kısacası kişi düşünme ve hafıza yetilerini kaybetmiş

⁶ Müftüoğlu, O., Hürriyet Gazetesi, 9.1.2017, s.6.

olsun. Bu durumda kişi insanı insan yapan özelliklerini kaybetmiş olduğundan yaşamı normal insan yaşamından daha düşük seviyede bir yaşamdır. Tek yapabildiğı işlevler hayvanların da yapabildiğı işlevler olduğundan bu kişiye 'hayvansal yaşamda' dememiz doğru olmaz mı? Bitki gibi yaşayana bitkisel hayatta derken, hayvan gibi yaşayana niçin 'hayvansal hayatta' demeyiz? Acaba bu terimi kullanmamamızın nedeni hayvanları aşağılık yaratıklar olarak görmemiz midir? 'İnsan yaşamı' sözünün anlamını bu bakımlardan yeniden ele alıp irdelemekte fayda olacağı kanısındayım.

Tıptaki gelişmeler insan yaşamını uzatmıştır. Türkiye'de ortalama ömür erkeklerde 76, kadınlarda ise 81 yaşına çıkmıştır. Yaşamın uzaması toplumlarda yaşlıların çoğalması anlamına gelir. Yaşlı sağlığı ile ilgili bilime 'geriatri' adı verilir. Yunanca yaşlı, ihtiyar anlamına gelen 'geron' teriminden türemiş olan bu sözcük 'yaşlı tıbbı' anlamındadır. Yaşlılara bakan doktorlara da 'geriatrist' adı verilir. 65 yaş üstü kişiler yaşlı kabul edilir. Ancak geriatristler yaşlılığı da üç aşamaya ayırırlar. 65-75 yaş arasını genç yaşlılar, 75-85 yaş arasını orta yaşlı yaşlılar, 85 yaş ve üstünü ise ihtiyar yaşlılar olarak adlandırırlar.

'Yaşam kalitesi' ise 'yaşam uzunluğu' kavramından farklı bir kavramdır. Dünya Sağlık Örgütü, yaşam kalitesini "hedefleri, beklentileri, standartları, ilgileri ile bağlantılı olarak, kişilerin yaşadıkları kültür ve değer yargılarının bütünü içinde durumlarını algılama biçimi" olarak tanımlar. Bir diğer ifadeyle, yaşam kalitesi, kişinin içinde yaşadığı sosyokültürel ortamda kendi sağlığını öznel olarak algılayışını tanımlamaktadır. Yaşam uzunluğu ile yaşam kalitesinin ilişkisi bunların birbirleriyle ters orantılı olmalarıdır. Diğer bir deyişle, insan ömrü uzadıkça yaşam kalitesi de düşer, çünkü yaşlandıkça rahatsızlıklar, hastalıklar, sakatlıklar artar ve bunlar kişinin yaşam kalitesini düşürür. Beyin ölümünün gerçekleştiğı yaşam insanın yaşam kalitesinin en düşük halidir. Daha sonra bitkisel yaşam gelir. Normal yaşam ile bitkisel yaşam arasında da farklı yaşam kaliteleri mevcuttur; ancak bildiğim kadarıyla bunlara henüz ad verilmemiştir. Ben 'hayvansal yaşam' terimini bu aradaki bir yaşam kalitesine karşılık olarak öneriyorum. Hayvansal yaşamı hareket edebilen, ancak normal bir insan gibi düşüneyemeyen, kimseyi tanımayan, söyleneni anlamayan, pek az konu-

şabilen veya hiç konuşamayan, tuvalet ihtiyacını söyleyemeyen, hafızasını kaybetmiş, kısaca zihinsel yetilerini büyük ölçüde yitirmiş yetişkin kişilerin yaşamı olarak tanımlıyorum. Hayvansal yaşamdaki kişiler kendi yaşamlarını tek başına idame ettiremezler; bakıma muhtaçtırlar.

Biz felsefecilerin görevlerinden biri de yeni kavramlar üretmektir. Analitik felsefe dediğimiz felsefe dalı kavram analizi yapar. Diğer bir deyişle kavramları inceler, açık olmayan kavramları netleştirir ve yeni kavramlar üretir. Üretilen bu kavramlar topluma sunulur. Eğer toplum sunulan kavramı benimserse kullanır, benimsemezse kullanmaz. Örneğin 'küreselleşme' kavramı yirmi birinci yüzyılda üretilmiş ve toplum tarafından benimsenmiş bir kavramdır. Ben de 'hayvansal yaşam' terimini toplumun, özellikle tıp dünyasının beğenisine sunuyorum. Doktorların ve bilhassa geriatristlerin bu terim üzerinde düşünmelerini rica ediyorum.

Nazlı İnönü

KAYNAKÇA

Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 3. baskı, İmge Kitabevi, Ankara, 2014.

Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, 5. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Cevizci, A., *Felsefeye Giriş*, 2. baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2013.

Müftüoğlu, O., "Kalp mi Beyin Mi?", *Hürriyet Gazetesi*, 6.1.2017.

İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi'nde İnsan Sorunu*

Ömer Osmanoğlu

Giriş

Felsefe, bir bakıma, insanın aklını kullanarak kendi içinden çıkıp dış dünyaya yönelmesi ve daha sonra elde ettiği bilgi, gözlem, deneyim ve izlenimlerle tekrar kendi aklına yönelerek hayatı muhakeme etme çabasıdır. İnsan aklının yöneldiği konulardan birisi de bizi insanın kendisidir. İnsan sorunu, felsefe tarihinin en eski sorunlarından birisidir. Din, bilim, mitoloji, sanat, edebiyat, psikoloji ve ahlak sistemleri öteden beri “insan nedir?” sorusuna isabetli, tutarlı ve kapsamlı cevaplar aramıştır. Dikkatle incelendiğinde, farklı dönemlerde, zamanın ve şartların değişmesine de paralel olarak insana dair birçok cevap ortaya konmuştur. Ama cevaplar çoğaldıkça insanın ne’liği de giderek belirsizleşmiştir.

Nedir insan? İnsanın mevcudiyeti ne anlam ifade etmektedir? İnsan ne sebeple şimdi ve buradadır? İnsanın kökeni ve yaşamın amacı nedir? İnsan ile doğa arasında, insan ile toplum arasında ve insan ile Tanrı arasında nasıl bir ilişkiden söz edilebilir? İnsanı diğer canlılara yaklaştıran veya onlardan ayıran özellikler nelerdir? İnsan, eşsiz güzellikler ile yıkıcı tahribatların bir arada olduğu bir doğanın içinde mi kurgulanmalıdır? Yoksa Tanrı’nın yarattığı ve insana bahşettiği doğanın içinde Tanrı’ya teslim olmuş bir kul olarak mı? Acaba doğayı ve Tanrı’yı kendi aklıyla kurgulayan insanın bizi kendisi midir? İnsan her durumda yaşamı kontrol eden, sadece kendi aklı ve iradesiyle kararlar alan bir varlık mıdır? Yoksa insanın yazgısı önceden belli midir? Yaşamın kör talihin ve rastlantıların eseri olmadığını kim bilebilir?

İnsan neleri bilebilir? Evreni, uzayı, sonsuzluğu, zamanı ve Tanrı’yı bilebilir mi? İnsan her şeyi bilemeyecekse bütün bu varlık

* Yrd. Doç. Dr. Ömer Osmanoğlu, Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Adres: Altunizade Mh. Haluk Türksoy Sk. No:14 PK:34662 Üsküdar / İstanbul / Türkiye

Telefon: +90 216 400 22 22

E-mail: Omer.Osmanoglu@uskudar.edu.tr

âleminin anlamı nedir? Daha da önemlisi tüm bu olup bitenlerin sonunda bizi bekleyen nedir? Ölüm bir son mudur yoksa yeni bir başlangıç mı? Doğum ile ölüm arasındaki kısacık bir anı yaşadık-tan sonra hiçliğe mi gömülür insan yoksa önüne açılan büyümlü bir kapıdan sonsuzluğa mı adım atar?

İnsanı Platon'un işaret ettiğı gökyüzünden mi bakarak anlamak gerekir? Yoksa Aristoteles'in işaret ettiğı yeryüzünden bakarak mı? Nedir insan? Arzularını ve tutkularını aklın denetimine vermesi gereken bir varlık mı? Yoksa maddî ve manevî hazların peşinden koşması gereken bir varlık mı? İnsanın mutluluğı Tanrı'ya teslim olmak mıdır, hayata başkaldırmak mı? İnsan gerçekten İslam'daki gibi eşref-i mahlûkat mıdır yoksa Hıristiyanlığın iddia ettiğı gibi doğuştan bir günahkâr mı? İnsan da Tanrı ve melekler gibi bir kutsiyet mi içeriyor yoksa ipler daima şeytanın elinde mi?

Nasıl yaşamalıdır insan? Onun mutluluğı nerede? Tek başına mı yaşasa daha mutlu olur yoksa yurттаş olarak "polis"te ya da bir dünya vatandaşı olarak "kozmozpolis"te mi? İnsanın mutluluğı sadece "Tanrı devleti"nde mi mümkündür yoksa "ideal devlet"te mi? İnsan eşsiz yetenekleriyle dünyayı imar edip onu güzelleştiren bir varlıksa dünyayı talan eden ve doğayı katleden kim? Ahlak, dil, medeniyet ve kültür yaratarak doğada kendini farklı biçimlerde ifade eden bir varlık nasıl olur dabu denli tahripkâr olabilir? Bu kıskanç, açgözlü ve kibirli varlıktan umut kesmeli miyiz? Yoksa doğan her çocuk sevgiye, merhamete ve aşka dair bizi umutlu kılmaya devam mı etmelidir?

Soruları çoğalttıkça zihnimizdeki muamma, bulanıklık ve belirsizlik giderek artmakta... Acaba filozofları imdada çağırırsak bize neler söylerler?

Mutluluk Yolundaki Erdemli İnsan

Antik Yunan'da Sofistler'in yıkıcı ve değışken ahlak anlayışına karşılık olarak insan için doğru bir yaşayış belirlemeye gayret eden Sokrates'e kalırsa, insan "kendini tanımalı"; zira eğer bunu yaparsa evreni ve Tanrıları da tanımış olacak. O halde iyi, doğru ve yararlı bir hayatın özleri içimizde gizli. İnsan, Sokrates'e göre, kendi kendisiyle uyum kuramadığı takdirde mutlu olamaz. Bunun için de davranışlarımıza bilginin ve aklın egemen olmasını sağla-

mak gerekiyor¹. Sokrates'in kendimizi, erdemlerimizi ve ödevlerimizimize dair yaptığı bu davet bizi hayatı sorgulamaya götürüyor. Çünkü sorgulanmamış bir hayat hiç yaşanmamış gibi olacak. Ama hayatı derinlemesine sorgulamak bizi mutsuz ve çaresiz de bırakabilir. Velez ki öyle olsun. Hem ne demişti John Stuart Mill?: "Tedirgin bir Sokrates olmak mutlu bir domuz olmaktan daha iyidir. Mutlu bir budala olmaktansa tedirgin bir Sokrates olmak daha iyidir"²

Sokrates'in bilgelik ve erdemi en büyük iyilik olarak sunan ve erdemler sayesinde mutluluğa ulaşabileceğimizi öğütleyen yaklaşımı³Sofistler'in insana dair çizdiği resmin olumsuzluklarını giderme gayretini taşıyordu bir bakıma. Çünkü Sokrates öncesinde filozofların doğa hakkında ileri sürdüğü ve birbiriyle çelişiyor gibi görünen fikirleri insanların kafasını yeterince karıştırıyordu. Sofistler'in insana ve topluma dair ileri sürdüğü izafi fikirler bu kafa karışıklığını daha da pekiştiriyordu. Sokrates ve öğrencisi Platon'un amacı ise insana, topluma ve yasaya dair bu yıkıcı görüşlerin etkilerini gidermek ve *kişiden kişiye* değişmeyen, ezelî-ebedî standartları bulmaktı. Sokrates'in sunduğu ve bilgi, erdem, tahammül, inanç ve yasanın buyruğuna saygı ilkelerini içeren bu yaşam tarzı iyinin, doğrunun ve güzelin eşdeğergörüldüğü bir yaşam tarzıydı. Filozofun görevi ise, ruhlarımızda gizli olan bilgileri uyandırmak ve ortaya çıkmalarına yardımcı olmaktı. Fakat Sokrates bu arayışının bedelini hayatıyla ödedi. Böylece insana dair bu ilk onurlu yaklaşım felsefe tarihinin sayfalarında silinmez bir iz olarak yerini almış oldu.

Sokrates'in bu onurlu duruşu Platon için büyük bir ilham kaynağıydı. Platonetik ve politik anlamda genel bağlayıcı ölçütler bulma çabasını hocasının bıraktığı yerden daha ileri bir konuma taşımaya çalıştı ve sonunda "en yüksek iyi" idesinde karar kıldı.⁴ Doğru ve erdemli bir hayat sürdürmek istiyorsak "iyi"yi kesin bir ölçü ve başlıca erek (telos) olarak kabul etmemiz gerekiyordu. Platon'un ahlak felsefesi de tıpkı hocası Sokrates ve öğrencisi Aristoteles gibi, "eudaimonist" bir karakter taşımaktadır. Hayatın ama-

¹ Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri, Mutluluk Ahlakı ve Kant'ın Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 32-35.

² John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, MEB yay., İstanbul, 1986, s. 15.

³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 36.

⁴ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 84.

cı, en yüksek iyi olan gerçek mutluluğun ele edilmesine yöneliktir. Mutlu olmak ise, iynin bilgisini gerektirir. Ama bu nasıl gerçekleştirilir? İnsan, beden içerisinde tutsaksa, adeta bir mezardaysa (*Soma, sema*) ve beden ruhu zincire vuran bir kötülükse bu mutluluk nasıl gerçekleşecek? Ruh, her türlü kötülüğün sebebi olan beden kafesinden kurtarmak mümkün mü?⁵

Platon'a göre Sofistler'in ileri sürdüğü gibi her şeyin ölçüsü insan değil, bilakis ısrarla vurguladığı "en yüksek iyi"dir. Peki nedir bu "iyi"? Evreni kuran temel ilke mi? Ruh, hakikatin bilgisine götürecektir olan bir aracı mı? Bizi bu mağaradan, bu gölgeler dünyasından ve beden mezarından kurtaracak olan saf öz mü? Yoksa bu "iyi" Tanrı'nın bir sıfatı ya da bir görünüşü mü? Platon ruhun, insanın en Tanrısal parçası olduğuna ve ölümsüz olduğuna inanıyordu. Üstelik ruhlarımız kusursuz idealar âleminde her şeyi temaşa etmiş, seyre dalmıştı. Yaşadıkça hatırlayan varlığımızın en önemli parçasıydı ruhumuz. Ama her türlü kötülüğün müsebbibi olan bedenimiz ve Tanrısal parçamız olan ruhumuz bir aradayken nasıl oluyor da "iyi"de karar kılabiliriz? Bu iki farklı unsurun bir arada bulunuşu neyle açıklanabilir? İştahlar, arzular ve ihtiraslar irademizi şaşırtıp aklımızı karıştırırken "iyi"ye ulaşmak nasıl mümkün olabilir? Erdemi ve diğer tüm bilgileri hatırlayarak mı?

Platon'un araştırmasının kalbi işte bu iyilik standardının bizzat kendisidir.⁶ Ona göre en yüksek iyi; bilgi ve hazzın bir sentezidir. Bu sentez ölçü, güzellik ve doğruluk kriterleri esas alınarak oluşturulur.⁷ İyi; zarar vermeyen, kötülüğü dokunmayan, faydalı olan ve mutluluk getiren şeydir. İyi, her şeyin sebebi değildir; sadece iyi olanın sebebidir ve kötü olan şeylerle ilgisi yoktur.⁸ Platon, herkesin iyiyi aradığını, onu istediğini ve ona ulaşıp iyiliği elde etmeye çalıştığını; iyilik getiren şeyler dışındaki hususların peşinden koşmanın ise zahmete bile değmediğini savunur.⁹ Şunu da belirtmek gerekir ki, Platon'un "iyi" formu, diğer formlardan oldukça farklıdır; "iyi" evvela herkesin erişebileceği bir form

⁵ Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1996, 176 a-e, s. 224-225.

⁶ William T. Bluhm, *Theories of The Political System*, London, 1971, s. 72.

⁷ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 78.

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi, 1992, 379 b-c, s. 70; Platon, *Protagoras*, çev. Tanju Gökçöl, *Eflatun, Diyaloglar II içinde*, İstanbul: Remzi, 1996, 333 d, s. 147.

⁹ Platon, *Philebos*, çev. S. Esat Siyavuşgil, İstanbul, 1997, 20 d, s. 27.

değildir, daha da ötesi, diğer formlar varoluş alanına aitken, "iyi" formu varoluşun ötesinde, yukarısında, üzerinde durmaktadır.¹⁰ Buradan çıkan sonuç, tek tek bireylerin "iyi" formuna ulaşmasının güç olduğu, bu formu gerçekte temaşa edebilecek kimselerin filozoflar olduğu ve dolayısıyla filozofların insanları eğitmesi, onlara rehberlik etmesi ve toplumu yönetmesi gerektiğidir.

Platon iyiliği hem tek tek insanlarda ama daha da önemlisi toplumda ve devlette arar. İnsanın mutlu olabilmesi için sadece kendi iç düzenini sağlaması ve ruhunda birliği ve sükûneti gerçekleştirmesi yeterli değildir, aynı zamanda "iyi"nin gerçekleşebilmesi için zorunlu bir ortak hayat tarzı da belirlemek gerekir. Platon için bu, ideallara göre düzenlenmiş bir devletin varlığını zorunlu kılmaktadır. İdeal devlet adalet, birlik ve uyumun tesis edilmiş olduğudevlettir.¹¹ Platon'un "ideal devlet"i, sınıflar arası düzen ve işbirliği üzerine kuruludur. Bu toplumda insanlar yetenekleri doğrultusunda sınıflandırılacak, herkes yerini bilecek ve üzerine düşeni yapacak, insanlar birbirinin işine karışmayacak, herkes hakkına razı olacak ve toplum filozof-kralın bilgece rehberliğinde mutluluğa kavuşacak.¹²

Görüldüğü üzere Platon, idealar âleminin doruk noktası olan "en yüce iyi" ideası ile ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini birleştirmekte ve etik-politik bir düzen tasarlamaktadır. Ve insanı da bu düzenin içinde kurgulamaya çalışmaktadır. O halde müthiş bir savaşım vermeli insan, dehşetengiz bir mücadele ortaya koymalı. Çünkü bir yandan ölümsüz ruhumuz bizi idealar dünyasına katılmaya çağırıyor, diğer yandan bedenimiz ve tenselliğimiz bizi bu kavuşmadan alıkoyan zincirleri boynumuza doluyor. O halde yapmamız gereken erdemler sayesinde mutlu olmak ve mümkün merteye Tanrılığa geçmek. Çünkü Platon'a göre yeryüzünde hiç bitmeyen bir kötülük mevcut ve yapılması gereken, buradan mümkün olan en kısa sürede kaçmaya çalışmak. Kaçış, Platon'a göre, ancak yeterince Tanrı'ya benzemek sayesinde mümkündür. Tanrı'ya benzemek, adaletli ve doğru olmak demektir.¹³

¹⁰ Alasdair McIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Z. Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001, s. 51.

¹¹ M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Teori, 1989, s. 156.

¹² Platon, *Devlet*, 435 b-c, s. 124; 436 a-b, s. 125; 439 a-b, s. 129; 439-441, s. 129-131.

¹³ Platon, *Theaitetos*, 176 a-e, s. 224-225.

Bunun o kadar da kolay olmadığını söylüyor Aristoteles ve hocasının karşısına dikilerek bu idealar âleminin neredede olduğunu soruyor. İdeal olanı bulmak için gözünü sadece gökyüzüne değil, doğaya ve doğanın içindeki insana çeviren Aristoteles insanı insan yapan şeyin peşine düşüyor. Aristoteles, insan eylemlerinin son ereğinin "en yüksek iyi" olduğu konusunda hocasıyla hemfikir. Aristoteles "iyi" kavramını, "her şeyin arzuladığı şey" olarak tanımlıyor.¹⁴ En yüksek iyi, bir başkası dolayısıyla değil, doğrudan doğruya kendisi için, kendisine erişilmeye çalışılan ve yaşama en yüksek değeri vermek için kendi kendine yeten şeydir.¹⁵ Bu ise bütün yapıların ulaşabileceği en son nokta, en son amaç olan mutluluktur.¹⁶ Her varlık, kendisine özgü işlevi (etkinliği) yerine getirecek, olanaklarını ortaya koymak suretiyle kendisine mahsus iyiliği, yetkinliği veya tamlığı gerçekleştirebilir. İnsanın özü aklî etkinlik olduğuna göre, insan aklî etkinlikleri vasıtasıyla mutluluğa ulaşabilir.¹⁷ Mutluluk, hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip kendisi için tercih edilen, kendinde amaç olan "eudaimonia"dır.¹⁸

İnsan doğasının temel niteliği nedir? İnsan, kendi mükemmelliğine, kendi tamlığına nasıl ulaşacak? "Aklını kullanarak" diyor Aristoteles. Ona göre, bir canlının en temel ilkesi ve etkinliği onun ruhudur; ruhun en yüksek derecesi ise insanî ruhtur. İnsan beslenen, üreyen, hareket eden, duyum alan ve imgeler oluşturan bir varlıktır. Ama onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği düşünüyor olmasıdır. Dolayısıyla insan, akıl sahibi bir varlık olarak Logos'un taşıyıcısıdır. İnsan, akli sayesinde dış dünyaya tepki veren ve bununla da kalmayıp geleceğe yönelik eylemlerde bulunabilen bir varlıktır. Zira Aristoteles'e göre "bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler¹⁹." Bilmeyi ve idrak etmeyi sağlayan akıl yetisi sayesinde insan hem evreni anlamlandıracak hem de nasıl bir yaşam süreceğine karar verecektir. Böylece Aristoteles'in cevabı da netleşmeye başlıyor. Ona göre insan mutlu olmak için yaşamalıdır. Mutluluk parayla, malla mülkle, şerefle, rütbeyle elde edilebilecek bir şey de değildir.

¹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2007, 1094a.

¹⁵ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s.99-101.

¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b 5 – 20.

¹⁷ M. Ali Ağaoğulları, *a.g.e.*, s. 233-235.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b.

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal yay., 1996, 980a21.

Aristoteles'in insan doğası konusunda Platon'dan önemli ölçüde ayrıştığı görülür. Aristoteles Platon'un yaptığı gibi ruhu bedenle gergin bir ilişkii içinde olan bir öz olarak değerlendirmez. Aristoteles için ruh, beden maddesi için bir formdur. Dolayısıyla beden olmadan ruh bu dünyaya mahsus etkinliklerini gerçekleştiremez. Aristoteles, Platon'un yarattığı gerginliği naif bir ayırım yaparak çözüme kavuşturur: İnsan ruhunun akılsal olmayan kısmı duygular, içtepeler ve biyolojik-fizyolojik alanı ihtiva ederken,²⁰ akılsal kısım hayata dair üst düzey muhakemeler yapmaktadır. Buradan çıkan sonuç şudur: Akılî erdemler ruhun akılsal olan kısmıyla ilgiliyken, ahlâkî erdemler akılsal olmayan kısmın akılsal kısma tâbi kılınması neticesinde kazanılan erdemlerdir.

Peki nasıl mutlu olacağız? Platon ile aynı cevabı veriyor Aristoteles: Erdemli olarak, erdemli kalarak. İnsana mutluluk sağladığı düşünülen belli başlı üç yaşam biçimi vardır: Haz yaşamı, siyaset yaşamı ve theoria yaşamı.²¹ Aristoteles bu üç yaşam biçimini de insan için uygun bulmaz. İnsana yaraşır en ideal yaşam hayvansal veya Tanrısal bir yaşam değil, insanî olan yaşamdır. Mutluluk; haz, şan, şöhrat, zenginlik veya güç değilse nedir o halde? Bu sorunun cevabı sadece insana özgü olan yeteneğin tespitiyle mümkündür. İnsan, akıl sahibi bir varlık olduğuna göre insana özgü eylem akletme eylemi olacaktır.²² İnsan mutluluğa ancak düşünerek ulaşabilir. Kendi varlığını, doğayı ve Tanrı'yı düşünerek ve erdemli davranarak. Çünkü insan ruhunun ayırt edici özelliği onun akla sahip olmasında ve akla göre eyleyebilmesindedir. O halde insanın yapması gereken, "ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği"dir.²³ Bu, bizi insanî iyiye götürür; insanî iyi "erdemle uygun etkinlik"le mümkündür ki, bu etkinlik yaşamın sonuna kadar devam eden etkinliktir.²⁴

Aristoteles'e göre erdem insanın iyi olmasını ve kendi iyisini gerçekleştirmesini sağlayan bir huydur. Mesela; cesaretlilik, korkaklık ve cüretlilik gibi durumlardan hangisinin erdem olduğunu bulmak için bir ölçüte ihtiyacımız var. Bu ölçüt Aristoteles'e göre "orta olan"dır. Orta olma (mesotes), aşırılık ile eksikliğin ortası-

²⁰ Alasdair McIntyre, *a.g.e.*, s. 74-75.

²¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b 15.

²² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b 30.

²³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a 5.

²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1098a 15.

dır. Orta olan, insan için iyi olandır; aşırılık ile eksiklik ise kötü olandır.²⁵ Aristoteles için mutluluğu sağlayacak olan yaşam düşünce ve karakterde ortaya çıkıyor. Bu ise bir tercih meselesi. Erdemli olmak, olanaklar arasında seçim yapmayı, "aşırılıkların ve noksanlıkların orta noktasını bulmayı", erdemleri alışkanlık haline getirmeyi, kısacası potansiyel olanı edimsel hale getirme iradesini ortaya koymayı gerektiriyor. Yani erdemli olmak bizim eylemlerimize bağlı.²⁶ Bu durumda, yaptığımız seçimler kim olduğumuzu belirlemiş oluyor. Erdemli olmak da bizim elimizde, erdemsiz olmak da. Kısacası, yaşamımıza etik değerleri hâkim kıldığımızda, aynı zamanda akla uygun bir yaşam sürmüş oluyoruz. Mutluluğa da ancak bu şekilde ulaşabileceğiz. Ama iş bununla da kalmıyor. Çünkü "insan doğası gereği politik bir hayvan" (zoon politikon)²⁷; yani tek başına değil topluluk halinde yaşıyoruz ve mutlu olmak için dışsal şartlara da ihtiyacımız var²⁸: Uygun ekonomik koşullar, uygun bir çevre ve uygun bir siyasal yapı olmadan mutlu olmak neredeyse imkansız. Beslenme, barınma ve sağlık ihtiyaçlarını karşılamadan; yakınlarımız, eşimiz, dostlarımız ve akrabalarımız da erdemli olmadan, iyi bir eğitim almadan; uygun bir siyasal yapı oluşturmadan nasıl mutlu olabiliriz? Aristoteles'in bu vurgusu "eudaimonia" kavramı üzerinde yeniden düşünmeyi gerektiriyor. Aristoteles'in, mutluluğu sosyo-ekonomik şartlarla irtibatlı bir biçimde ele alması, "eudaimonia"nın Grekçe'deki anlamını tam manasıyla yansıtmaması bakımından önemli görünüyor. Zira erdem ve mutluluk sosyal bakımdan iyi durumda olmayı ve ekonomik refahı da gerektiriyor. Çünkü maddî bakımdan perişan durumda olan birisinin erdemli ve mutlu olması zordur ve "eudaimonia" mutluluğu refahla ilişkilendiren bir içeriğe sahiptir.²⁹

Ruh Dinginliği ya da Yazgısına Teslim Olan İnsan

İnsanın mahiyeti ve yaşamın amacı gibi temel konular, Aristoteles sonrası felsefede de tartışılan önemli konuların başında gelir. Hatta yaşam, yazgı ve ölüm konuları bu dönemin en başta

²⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1106b.

²⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1113b 10-15; David Ross, *Aristoteles*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, s. 226).

²⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, 1253a1-3.

²⁸ Aristoteles, *Politika*, 1099a 30.

²⁹ Alasdair McIntyre, *a.g.e.*, s. 71.

gelen meseleleridir. Grekler'e özgü mutluluk ahlakına daha farklı bir muhteva kazandıran Stoa ve Epikür okullarında daha ziyade insanın tutku ve isteklerini nasıl kontrol altına alabileceği ve aklın irade üzerinde nasıl hakimiyet kurabileceği konusunu irdemişlerdir. Bu iki okulun görüşlerine daha yakından bakıldığında, insanın yaşam karşısında olduğu gibi ölüm karşısında da ilgisiz kalmaya davet edildiği görülür. İnsan, keder veya kaygı duymak istemiyorsa yaşam olayları karşısında derin bir "kayıtsızlığı" (apatheia) ve "ruh dinginliği"ni (ataraxia) sağlamalıdır. Bu da ancak bilge bir biçimde akli kullanmak, erdemli olmak ve haz almak sayesinde mümkün olacaktır.

Stoa ahlakı; en yüksek iyi, erdem ve bilgelik üzerinde yoğunlaşmıştır. Onlara göre en yüksek iyi, akla ve erdeme uygun davranışlarda aranmalıdır. Her varlık, kendi doğasına uygun olan amaca ulaşmak için çaba göstermektedir. Bu amaç ise en yüksek iyi olan mutluluktur. Stoacılar'a göre, mutluluk doğaya uygun yaşamdadır. Stoa okulunun kurucusu Zenon, doğaya uygun yaşamdan "kendi kendisiyle uyum içinde yaşama"yı anlar. Aklın gösterdiği yol budur ve yaşamın akla uygun olması erdemli olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iyi olan erdemdir, mutluluğa da erdemli bir yaşamla ulaşılır.³⁰ Stoik ahlak bununla da yetinmez ve insanın mutluluğunu ontik-teolojik-etik bir çerçevede yeniden kurgular. Buna göre, insan eğer mutlu olmak, dingin olmak istiyorsa doğayla ve dolayısıyla Tanrı'yla uyum içinde olmalıdır. Tanrısal yaşam soluğu tüm evrene ve insan aklına yayılmıştır. Yaşam Herakleitosçu anlamda her ne kadar kendi içinde akarak değişmekteyse de yaşamın değeri devam etmektedir. O halde bizler için yaşamın değeri ne olmalıdır? Stoacılar bu sorunun cevabını değiştirmeyen ezelî ve ebedî düzeninin içinde ararlar. Stoacı logos öğretisine göre insan beden ve ruhun bir karışımıdır. Ruhun özü ise akıldır (logos). Akıl, doğruların ve ahlakiliğin kaynağıdır. Çünkü akıl Tanrısal'dır.³¹

Geç dönem Stoa okulunun en önemli temsilcisi olan Seneca insanın, "bedenin açtığı yaraların ruha işlemesine izin vermemesi" gerektiğini söyler. Ona göre insanı iyi yapmaya yetecek her şey ruhunda gizlidir. Akla ve doğaya göre yaşamak, aynı zamanda

³⁰ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 58.

³¹ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 59-61.

Tanrı'ya göre yaşamaktır. Çünkü doğa, Tanrı'nın evrene ve onun parçalarına sinmiş Tanrısal akıldan ibarettir. İnsan ruhu ve aklı, beden içine yerleştirilmiş olan Tanrısal soluğun bir parçasıdır. Tanrısal soluğun tüm insanlara yayılmış olmaları dostça, kardeşçe bir birliğin eşit bir üyesihaline getirir. Bu sebeple, insanı mutluluğa eristirecek olan ideal devlet, yeryüzünde kurulacak olan tek bir devlettir. Seneca'nın kendisini bir "dünya yurttaşı" ilan etmiş olması bu anlayışın bir ürünüdür. Stoacılar tüm insanların Tanrı'dan ötürü kardeş olduğunu düşünür. Çünkü insanlar evrensel yasa ile birbirine bağlıdır. Dolayısıyla, Stoacılar'ın devleti Grekler'de olduğu gibi polis değil, "kozmopolis"tir.³² Bütün insanlar da tek bir devletin yurttaşlarıdır.³³

Stoa felsefesine göre, yaşam nereden geldiyse aynı şekilde oraya, yani doğaya, evrene ve onları var eden Tanrı'ya dönecektir. Bu nedenle insan, kendi istencini Tanrı'nın istencine bağlamalıdır. İnsan, bu nesneler âleminde özgür ve mutlu olmak için kendini alınyazısına teslim etmelidir. Çünkü o, biz istemesek de zuhur edecektir. Ruhun dinginliği için bu şarttır. Zira, yazgımız önceden bellidir, insan kendi yazgısından kaçamaz ve bu nedenle yazgımızı kabullenmemiz gerekir. Yaşamayı biz seçmedik, ölmeyi de biz seçmiyoruz. O halde, elden bir şey gelmeyeceği için, tümüyle üzüntü ve sıkıntıya düşmeye de gerek yoktur.³⁴

Epikürcüler de tıpkı Stoa okulu filozofları gibi insanın mutluluğa nasıl ulaşacağı üzerinde durmuşlardır. Fakat Epikürcüler'in doğa öğretisi Stoa okulunun yaklaşımına karşıtlık arz eder. Onlara göre, dünya Tanrıların eseri değildir, bu dünyaya Tanrılar egemen değildir; öte dünya yoktur ve bu nedenle öte dünya kaygısıyla ölümden korkmaya da gerek yoktur.³⁵ Çünkü belaların en korkuncu sayılan ölüm bizim için bir hiçtir: Biz var oldukça o yoktur, o varken de biz yoğuz.³⁶ Epikürcüler, doğanın kör ve kendiliğinden bir zorunluluğa göre işlediğini savunur. Yazgımız bu kör zorunluluğun ve rastlantının sonucudur. Yazgımızı belirleyemediğimize göre sadece irademizle belirleyebileceğimiz şeylere ilgi duymak durumundayız. Bu nedenle, insan yaşam ve ölüm karşı-

³² Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir: İlya, 2003, s. 30-37.

³³ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 74.

³⁴ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 74.

³⁵ Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 78.

³⁶ Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1961, s. 34.

sında ilgisiz kalmalıdır. İnsan akıllı davranarak kendisine mutluluk veren hazlara ölçülü bir biçimde yönelmelidir.³⁷ Epikürcüler'e göre "haz, bütün eylemlerimizin ereği olmalıdır." Fakat sonu elem getirecek aşırı hazlar, aldatıcı ve geçici değerler peşinden sürüklenmek ve sürekli bir huzursuzluğa kapılmak yerine doyumsuzluk ve tiksinti yaratmayacak olan "manevî hazlar"a ilgi duymak gerekir. Çünkü insan maddi hazların (hedone) hepsine sınırsız bir biçimde asla sahip olamaz. O halde insan bu hazlara ilgisiz kalarak ruh dinginliğine ulaşmalıdır. Epikür'e göre haz, beden alanında acı çekmeme, ruh alanında ise hiçbir huzursuzluk duymama halidir. Ona göre insan akla uygun ve sade alışkanlıklar sayesinde mutlu olabilir. Onun temel ilkesi, "iyiliklerin en üstünü olan ölçülülüktür." Ve ölçülülük "bütün erdemlerin kaynağıdır"³⁸. Mutluluk acının yokluğudur, bu ise ancak salt sükûn, ruh dinliği ya da sarsılmazlık (ataraxia) halidir. Bu duruma bilgelikle erişilebilir. Dostluk ve kardeşlik dışında, bu ruhsal sükûnu bozabilecek her türlü ilişkilerden kaçınmalıdır. Dolayısıyla Epikürcü okul, mutluluğu devlette değil dostluk ve kardeşlikte aramanın en doğru yol olduğunu savunur.

Tanrı'nın Kulu Olarak İnsan

Grek ve Roma dönemindeki filozofların fizik, metafizik, psikoloji ve etikle bağlantılı bir biçimde ele alıp önerdikleri mutlu yaşam formülleri Ortaçağ dünyasında da büyük bir hüsnü kabul görmüştür. Fakat Ortaçağ başlangıçta ve anlaşılır sebeplerden ötürü Aristotelesçi bir tarzda insan veya doğa yoluyla Tanrı'yı değil Platoncu ve Yeni-Platoncu bir tarzda Tanrı yoluyla insan ve doğayı anlamayı seçti. Çünkü vahiy ile felsefe arasındaki gerilimde belirleyici olan akıldan ziyade Tanrı oldu. Zira, Tanrı varlığın bizzatihi kaynağı, başlangıcı ve nihayetidir. İnsan dahil olmak üzere evrendeki her bir varlık Tanrı tarafından yaratılmıştır ve onunla anlam kazanmıştır. Tanrı istediği için insan vardır; bu nedenle insan varlığının yegâne anlamı Tanrı'nın isteklerini yerine getirmek, ona kul olmak ve bu sayede sonsuz mutluluğu elde etmek olmalıdır.³⁹ Bu nedenle Hristiyanlık alçak gönüllü olmayı, Tanrı karşısında alçalmayı erdem sayarken İslam da tüm edimlerin Al-

³⁷ Epikür, *a.g.e.*, s. 40-51; Bedia Akarsu, *a.g.e.*, s. 79-80.

³⁸ Epikür, *a.g.e.*, s. 37-38.

³⁹ Mustafa Günay, *a.g.e.*, s. 41-43.

lah'ın rızasını kazanmaya yönelik olması gerektiğini ve ancak sâlih mü'minlerin sonsuz mutluluğa ulaşabileceğini belirtmektedir. Hıristiyanlığın ilk günah ve kurtuluş öğretisi gereğince insan doğuştan günahkârdır ve ancak Tanrı'nın inayetiyle kurtulabilir. İnsanın kurtuluşu bu dünyada mücadele etmesine bağlıdır. Benzer bir biçimde, Tevrat da insanın cennetteki yasak meyveden yediğini ve lanetlenerek yeryüzüne gönderildiğini anlatır. Çünkü insan başkaldırmış ve Tanrı gibi olmaya yeltenmiştir. Kur'an'da da benzer öykü tekrarlanır. Bu ortak öyküde şeytanın görevi kıyamete kadar insanlara musallat olmak ve onları doğru yoldan saptırmaktır. Aslında insanın öyküsü bir düşüş öyküsüdür, yani insan cennetten, başka bir âlemden yeryüzüne düşmüştür. Geldiği yere tekrar yükselmesi için Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek durumundadır. İnsan, varlık hiyerarşisinde meleklerden hemen aşağıda, hayvanların üstündedir. İnsan gökler ile arz arasında, bu iki âlemin tam ortasında, her iki âlemle de irtibatı olan kritik konumdaki bir varlıktır. En büyük avantajı ise tüm canlılar arasında sahip olduğu ayrıcalıklardır. Tanrı insanı muhatap alıp onunla konuşmakta, insan ise onun yarattığı seçkin bir varlık olarak Tanrı'dan üflenen ebedî bir cevheri taşımaktadır. Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam'ın, insanın Tanrı'nın suretinde yaratıldığı konusundahem fikir olması bu çerçevede oldukça kayda değer bir durumdur.⁴⁰

Hıristiyanlık, bu dünyanın geçici olduğunu ve asıl mutluluğun öteki dünyada gerçekleşeceğini vurgular. İnsan, tek başına duyuları ve aklıyla iyiyi kötüden ve doğruyu yanlıştan ayıracak yeteneğe sahip değildir. Çünkü dünyevî akıl kördür ve Tanrısal ışığa gereksinim duymaktadır. Bu nedenle insan Tanrı'ya inanmalı ve sevgisini ona yöneltmelidir.⁴¹ Augustinus'a göre insan, göksel vahiy ile aydınlanmadıkça doğruya ulaşamaz. Çünkü düşüşle birlikte insan akli bulanıklaşmıştır. İnsan dönüş yolunu tek başına bulamayacağı için göksel inayete gereksinim duyar. İnsan değişmez doğruları, ezeli-ebedî hakikatleri görebilmek için aydınlatılmaya muhtaçtır. "Seni bileyim ki kendimi bileyim" der Augustinus; demek ki ancak Tanrı'ya yöneldiğimiz ve onu tanıdığımız zaman kendimizi de tanıyabiliriz.⁴² İnsan değere, iyiliğe ve yetkin-

⁴⁰ Mustafa Günay, *a.g.e.*, s. 43-45.

⁴¹ Mustafa Günay, *a.g.e.*, s. 44-45.

⁴² Mustafa Günay, *a.g.e.*, s. 46-48.

liğe dayalı varlık hiyerarşisinde Tanrı ile maddî varlık âleminin ortasında yer almaktadır. Değer ve hakikat bakımından Tanrı ile kıyaslandığında diğer bütün canlılar hiçliğe yakındırlar ve kısmen gerçeklerdir.⁴³

Tıpkı Grek düşüncesinde olduğu gibi Augustinus'a göre de insanın doğal amacı mutluluktur. Fakat gerçek mutluluk ancak Tanrı'da bulunabilir. İnsanın sevgi yoluyla tamamlanmaya ihtiyacı vardır ve sonsuz doyumunu ancak Tanrı'yı severek elde edebilir. Çünkü insan ruhu Tanrısal'dır ve bu nedenle maddî sevgiler insanı tatmin etmeye yetmez. Maddî sevgiye yönelenler hep bir eksiklik, sıkıntı ve ızdırap çekeceklerdir. Augustinus'a göre, üst düzeyde bir kemal noktasına erişmiş olsa da hiçbir devlet insanın mutluluğa duyduğu özlemi gideremez. Gerçek mutluluk, Tanrı'ya inanmak, ona güvenmek ve onun inayetine sığınmakla elde edilebilir. Dolayısıyla gerçek sevgi ve gerçek adalet ancak "Tanrı Devleti"nde mümkün olacaktır.⁴⁴

Augustinus, insanı ilâhî niteliğe sahip bir varlık olarak tasarlar.⁴⁵ Dolayısıyla insan, Tanrı'nın ezeli ışığında hakikati bilen bir varlık olmak durumundadır.⁴⁶Platoncu evren anlayışı ile Stoik etiği sentezleyen Augustinus, miras aldığı bu fikirleri Hristiyanlaştırmak suretiyle "hakiki devlet" ve "hakiki adalet"i Tanrı Devleti katına yerleştirir. İnsanın tarihi bizzat kendi yaptığı fiiller neticesinde ya bençil davranışları ya da kendini adadığı aşk nedeniyle bu yeryüzü devleti ile Tanrı Devleti'nin yükselişi ve düşüşü olarak okunabilir.⁴⁷Bu sayede, insanın "günahkâr" olması hasebiyle bozulmuş olan ilişkileri, "hakkaniyete uygun" bir biçimde yeniden düzenlenmiş olacaktır.⁴⁸

Her insan mutluluğu arzular; mutluluğa ulaşmanın tek yolu ise erdemli yaşamaktır. Amaç Tanrı'yı sevmektir. Bu da kendi içinde komşularımızı ve kendimizi sevmemizi içerir. Erdemler, Tanrı sevgisini destekleyen ve yetkin bir hale getiren özelliklerdir.

⁴³ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa, 2001, s. 68-72.

⁴⁴ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 75-80; Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Kabcı, 1993, s. 77.

⁴⁵ Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul: Birleşik, 1999, s. 57-59.

⁴⁶ Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, s. 60.

⁴⁷ Augustinus, *De civitate Dei*(City of God), (ed. Philip Schaff), The Christian Literature Publishing Co., New York, 1890, XV-XVIII. Kitap, s. 408-567.

⁴⁸ M. Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 1991, s. 136-137.

Augustinus'a göre temel erdemler inanç, umut ve hem Tanrı'ya hem kendimize hem de başkalarına duyduğumuz sevgidir. Eğer biz sevgi erdemiyle dolarsak, o zaman diğer erdemler sevgi erdeminin tezahürleri olarak onu takip ederler. Bu erdemler dört çeşittir: Cesaret erdemi, Tanrı için yüz yüze geldiğimiz durumlar karşısında sabretmeye gönüllü olmaktır. Sağduyu ya da ihtiyatlılık erdemi, sevgimize yardım eden ve onu engelleyen durumlar karşısında basiretli olmaktır. Ölçülülük erdemi, sevginin saf tutulması için çaba göstermektir. Adalet ise bütün hayatımızı kontrol altında tutan sevginin sonucudur.⁴⁹

Augustinus'a göre ilk günah nedeniyle Tanrı, insandan yüz çevirmemiş, onun yanında durmuş, onu şeytana teslim etmemiştir. İnsana kavrayışve akıl bahşeden Tanrı, onu hakikati algılamaya ve iyiyi sevmeye uygun bir şekilde yaratmıştır. Augustinus'a göre insan, kötülükler ve eksikliklerle mücadele ederken bilgeliliğinkaynağındaki temel erdemleri arar. Bu arayışta akıl, Tanrı tarafından bahşedilmiş bir hazine gibidir. İnsan hem erdem hem de sanatlar ve bilim sayesinde bu dünyadaki ölümlü hayata güzellikler katmaktadır.⁵⁰

İnanan insan, dünya hayatında insana verilen erdemlerin Tanrı'nın inayetiyle olduğunu bilir. Platon'un filozof kralına benzeyen böyle bir insan tüm eylemlerini ezeli hakikate danışarak gerçekleştirir ve kalbinin derinliklerinden gelen Tanrısal adaletin ilhamlarına uyarak daima kararlı bir şekilde davranır. Augustinus'a göre bu tür insanlar çok nadir ortaya çıkar.⁵¹

Ebedî saadete erdemli bir yaşayışla ulaşabileceğimizi söyleyen Abelardus ise insanın hem iyi hem de kötü yanları olduğunu vurgular. İnsan aklını kullanarak ya erdemli olmayı seçecek ya da kötü bir insana dönüşecektir. Abelardus, eylemlerimizin sonuçlarından ziyade niyetlerimize odaklanmayı daha uygun bulur. Hangi tür fiillerin yapılmış olduğundan ziyade, onların hangi ruh haliyle yapılmış olduğu daha önemlidir; bu nedenle, insanların eylemlerine değil, niyetlerine bakmak gerekir.⁵² Hepimizin şehvî

⁴⁹ Augustinus, *De civitate Dei*, XIX.Kitap, 4.bölüm, s. 573.

⁵⁰ Bkz. John von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in The World*, Colombia, University of Missouri Press, M.O, USA, 2001, s. 77-81.

⁵¹ Augustinus, *De civitate Dei*, XXII.Kitap, 22.bölüm, s. 713.

⁵² Petrus Abelardus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi, 1988, s. 132-133, 171

duyguları ve cinsel istekleri vardır. Bunlar her zaman bizimledir ve insanî zayıflığımızın bir parçasıdır. Fakat bunlar kendi başlarına kötü değildir; gerçekte ahlaklı olmak bu arzulara karşı verdiğimiz mücadeledir. Dolayısıyla insan fiilleri, ahlâken iyi veya kötü değildir. Fiillerin ahlakiliğini belirleyen kriter, ilahî yasanın emrine uygun olması gereken niyetlerdir.⁵³ İnsanın amacı, dünyanın geçici mutlulukları değil, ölümden sonraki hayatta elde edeceği mutluluk olmalıdır. İnsan bu mutluluğa, Tanrı'nın vereceği adil karar neticesinde ulaşır.⁵⁴ İnsan bu dünyada ancak erdemli yaşayarak mutlu olabilir. Erdem, insan ruhunun iyi yanlarıdır ve insanın varlık koşuludur. En yüce iyiye ise ancak erdemler sayesinde ulaşılır.⁵⁵

Batı Ortaçağı'nın zirvesi olarak kabul edilen Thomas Aquinas'a göre insan madde ile formun bir bileşimidir ve Aristoteles'in de belirttiği gibi potansiyellerini edimsel hale getirmek için çaba göstermek durumundadır. Canlılardaki ruhun en yetkin düzeyi insanî ruhtur. Varlık hiyerarşisine göre her sonlu varlık Tanrı'dan pay alarak var olur. Varlık cetvelinde Tanrı'ya en yakın olan varlık yetkinlik bakımından en çok varlığa sahiptir. İnsanın psiko-fiziksel birliğini savunan ve Platoncu-Aristotelesçi sentezi Hristiyan inancına uygun bir hale getirmeyi amaçlayan Aquinas, ruhun beden formu olduğunu, ruhun var olmak için bedene bağlı olmadığını, ölümden sonra da varlığını sürdüreceğini vurgular. Ona göre insan, diğer canlıları aşan ve onu meleklerle birlikte manevî tözlere bağlayan aklî bir ruha sahiptir. Çünkü insan Tanrı tarafından yaratılmıştır, Tanrı'nın çocuğudur ve bu nedenle doğaüstü bir varlıktır. İnsan için en yüce amaç bu dünyada ve öte dünyada mutlu olmaktır. Fakat insan, kusursuz mutluluğa (felicitas), ebedî saadete (beatitudo), aşk ve bilgi yoluyla ve Tanrı görüşüyle erişebilir.⁵⁶ Bilgi maddî olmayan şeyleri düşünmekle, erdem ise beden arzularına boyun eğmemekle artar.⁵⁷ Kâinattaki tüm varlıkların nihaî amacı Tanrı'dır. Varlıklar, Tanrı'ya benzedikleri oranda bu amacı gerçekleştirebilir. Bu da, Tanrı hakkında bilgi sahibi olmayı zorunlu kılar.

⁵³ David E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, 2002, s. XXXII.

⁵⁴ Betül Çotuksöken, *a.g.e.*, s. 149-150.

⁵⁵ Betül Çotuksöken, *a.g.e.*, s. 150.

⁵⁶ Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 367-382.

⁵⁷ Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, çev. A. C. Pegis, J. F. Anderson, V. J. Bourke, C. J. O'Neil, Notre Dame 1975, II/79:3.

Dolayısıyla, akıllı varlıkların nihaî amacı ve mutluluğu Tanrısal bilgiye ulaşmak olmalıdır.⁵⁸ Tanrı'ya en çok yaklaşmayı sağlayacak eylem ise O'nu düşünmektir. İnsan sadece bedensel ihtiyaçları gidererek⁵⁹ veya şan, şöhrat ve şeref elde ederek⁶⁰, zengin olarak⁶¹, dünyevî güç ve iktidar elde ederek⁶² ya da sağlık, güzellik ve güç gibi bedensel nitelikler aracılığıyla mutluluğa ulaşamaz.⁶³ Bunlar insanlara hoş görünen ve bazıları tarafından mutluluğa ulaştıracağı zannedilen şeylerdir. Oysa mutluluk sadece kendisi için istenmesi gereken, bütün insanların amacı olabilecek nitelikte ve herkes için ulaşılabilir bir şey olmalıdır.

Aquinas'a göre, insan için nihaî mutluluk bu dünyaya değil, ahirete özgü bir şeydir.⁶⁴ İnsan bu dünyada mutluluktan ancak belli oranda pay alabilir.⁶⁵ Bunun için de erdemli davranmak durumundadır. İnanç, umut ve hayırseverlik gibi teolojik erdemlerin yanı sıra⁶⁶ akıllılık (basiret), adalet, cesaret ve ölçülülük gibi kardinal (esas) erdemlere de ihtiyaç vardır.⁶⁷ Akıl iradeyi yönlendirecek, iştahlar üzerinde egemenlik kuracak ve insan ifrat ve tefritten sakınarak orta yolu bulacaktır.

Ortaçağ Batı düşüncesinde olduğu gibi İslam düşünce geleneğinde de insanın mahiyeti, keyfiyeti ve akıbeti üzerinde önemle durulmuştur. İslam'a göre Allah, insanı nimetler bahşettiği yeryüzüne göndermiş, insana akıl ve irade vermiş ve ona doğru yol göstermiştir. İnsanın görevi güzel amellerde bulunarak dünya imtihanını geçmektir. Diğer yandan, Kur'an'da altmıştan fazlaâyette geçen insan kelimesinin ahlâkî açıdan olumsuz sıfatlarla anılması dikkat çekicidir. Hüsrân içindeki insan son derece zalim ve nankör, son derece aceleci, unutkan, son derece cimri, polemik ve demagojiye pek meraklı, son derece zalim ve cahil, son derece huyusuz, azgın ve müstağni sıfatlarıyla anılmaktadır. Bu husus insanın, "ehsan-i takvîm" ve "esfel-i sâfilîn" arasında bir gerilim yaşadığı

⁵⁸ *Summa Contra Gentiles*, III/25:1-2.

⁵⁹ *Summa Contra Gentiles*, III/27:10-11, 13; Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947, I-II/2:6.

⁶⁰ *Summa Contra Gentiles*, III/28:6; III/29:6; *Summa Theologiae*, I-II/2:2-3.

⁶¹ *Summa Contra Gentiles*, III/30:6; *Summa Theologiae*, I-II/2:1.

⁶² *Summa Contra Gentiles*, III/31:4; *Summa Theologiae*, I-II/2:4.

⁶³ *Summa Contra Gentiles*, III/32:1, 3-4; *Summa Theologiae*, I-II/2:5.

⁶⁴ *Summa Contra Gentiles*, III/41:3 vd.; III/43:1 vd.

⁶⁵ *Summa Theologiae*, I-II/5:3.

⁶⁶ *Summa Theologiae*, IIaIIae: 46, QQ [1]-46.

⁶⁷ *Summa Theologiae*, IIaIIae: 47, QQ [47]-170.

ğına işaret etmektedir. Çünkü insanoğlu İslam'a göre doğuştan şerefli, onurlu ve yüce bir varlık değildir. Tabiatında bulunan olumlu özellikleri iyi bir biçimde kullandığında en yüce varlık olacak, kötü kullandığında ise aşağıların aşağısı bir varlık haline gelecektir. Yani, diğer canlılardan daha fazla yeteneklere sahip olması insanı bizatihi onurlu kılmamakta, belirli bir çaba göstermediği takdirde insan Allah'ın nazarında değersiz bir varlık haline gelmektedir. Bu durumda insan, onurunu ancak Allah'a iman ederek ve ona teslim olarak kazanacaktır.⁶⁸

İslam filozofları bir din ve yaşam tarzı olarak İslam'ın temel ilkeleriyle Yunan felsefesinden aldıkları bazı unsurları sentezlemek suretiyle bir insan tasavvuru ortaya koymuşlardır. İlk Müslüman filozof olarak bilinen Kindî insanın akıl, arzu (şehvet) ve öfke (gazap) olmak üzere üç melekesi olduğunu, arzularının ve öfkесinin esiri olan bir insanın aşağılık durumlara düşebileceğini, insanı dengeleyen kuvvenin ise düşünme gücü (aklî nefс) olduğunu ileri sürer.⁶⁹ İnsan ahlâk yüceliğı elde ederek ve nefсini arındırarak daha yüksek bir hakikat düzeyini ulaşabilir. Sadece arzuları tatmin etmenin peşinden giden insanlar, varlığın hakikatlerini kavrayamaz.⁷⁰ Çünkü kötülüklerin kaynağı şehvî arzulardır ve bu arzular insanı hayvanî bir düzeye indirirler. Gerçek temizlik ise nefсin temizliğidir.⁷¹ İnsanın amacı fiillerini Allah'ın fiillerine benzetmek olmalıdır; bunun yolu hâkim, adil, cömert ve hayırlı olmak, güzeli ve doğruyu gerçekten sevmektir. Görüldüğü üzere Kindî, Platon ve Aristoteles'in görüşleriyle İslam ahlakı arasında bir sentez yaparak insan sorununu ele almıştır. Kindî bu kadarla da kalmaz ve insanın gerçek dinginliğini Stoik felsefenin etik unsurlarıyla açıklamaya girişir. Ona göre, insanı insan yapan ve gerçek mutluluğa eriştirecek olan şey, gerçek iyinin peşinden gitmek ve dünyevî şeylere karşı aldırmaзlık içinde olmaktır.⁷²

İslam felsefesinin en önemli filozoflarından birisi olan Fârâbî, Aristoteles'i takip ederek, her varlığın varlık mertebesine

⁶⁸ Mustafa Öztürk, "İnsan Doğuştan Onurlu ve Şerefli Bir Varlık Mıdır?", *Makaleler*, s. 173-180.

⁶⁹ Kindî, "Risâle fi'n-Nefs", çev. M. Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler içinde*, İstanbul: Klasik, 2002, s. 273.

⁷⁰ Kindî, "Risâle fi'n-Nefs", s. 274.

⁷¹ Kindî, "Risâle fi'n-Nefs", s. 279.

⁷² Kindî, *Risâle fi'l-hile li defi'l-ahzân*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, İstanbul, 2003, s. 59-60.

göre kendisine özgü olan kemâle ulaşmak için yaratıldığını ve insana özgü yetkinliğin "en yüksek mutluluk" olduğunu savunur.⁷³ Bu mutluluğa insan nasıl ulaşabilir? Tüm hayatında ve fiillerinde sadece iyiyi tercih ederek ve iyi fiilleri gönüllü ve istekli bir biçimde yaparak.⁷⁴ Fârâbî, tıpkı Platon gibi, insanın mutluluğu sorunun tek tek bireyler açısından değil, toplum açısından ele alır. İnsan, yeterliliğini ve olgunlaşmasını tek başına gerçekleştiremez ve bu nedenle başka insanlarla birlikte yaşamak durumundadır. Fârâbî, yine Aristoteles gibi, insanı "içtimaî ve siyasî hayvan" olarak tanımlar.⁷⁵ Fârâbî'ye göre insan mutluluğu ancak, sınıfların isabetli bir biçimde düzenlendiği, birlik ve beraberliğin tesis edildiği bir toplumda erişebilir. Fârâbî bu düzene "erdemli toplum" adına verir (medinetü'l-fâzıla).⁷⁶ Erdemli toplum, insanları mutluluğa yönelten ve sevgi bağlarıyla birbirine bağlanmış toplumdur. Fârâbî insanın erdemli davranışlar sergilemek suretiyle mutlu olabileceğini savunur. İnsan; ruhundaki arzu, hayal ve duyum güçlerini düşünme gücünün emrine vererek bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adalet erdemlerine sahip olur.⁷⁷

İslam felsefesinin zirvesi olarak kabul edilen İbn Sînâ ise insanı, iyi ve kötü fiilleri yapmaya yönelik fitrîyetlerle ve güçlerle donatılmış bir varlık olarak tasavvur eder. Ona göre ahlâkî fiillerin iyi ya da kötü olarak ortaya çıkmasında ruhun şehvet, gazap ve akıl güçlerinin rolü vardır. Aklın rehberliğinde gerçekleştirilen davranışlar erdemi, aklî idrakin rehberliğini bir kenara bırakıp sadece duyusal idraklere ve hazlara kapılmanın sonucunda ortaya çıkan davranışlar ise erdemsizliği doğurur.⁷⁸ İbn Sînâ'ya göre, itimada layık en büyük şey, akıl ve iyi ahlaktır. İyi ahlak ise erdemli olmakla mümkündür. Erdem, Aristoteles'in de belirttiği gibi, aşırılıklar ile noksanlıkların orta noktasıdır.⁷⁹ "Orta olma" durumu, kişi-

⁷³ Fârâbî, "Tahsilü's-Sa'âde", *Fârâbî'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974, s. 32.

⁷⁴ Fârâbî, *Tenbih alâ sebili's-sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1993, s. 30.

⁷⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âde*, s. 19 vd.

⁷⁶ Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997, s. 100-101; Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 39. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 45.

⁷⁷ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdii'l-mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, İstanbul, 1980, s. 2-5; *Fusûlü'l-medenî*, s. 29-30.

⁷⁸ Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul: İsam Yay, 2010, s. 100-101.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 201.

sel ve toplumsal ilişkiler açısından önemlidir; çünkü itidal sahibi olmak, vatandaşları adalete götüren en yüksek erdemlere bağlı kalmayı içerir.⁸⁰

Sonuç

İlkçağ ve Ortaçağ filozofları tarafından insan, doğanın içinde ve Tanrı'yla irtibatlı bir biçimde, aklını kullanarak ve arzularını kontrol ederek mutluluğa ulaşabilecek irade sahibi bir varlık olarak tasarlanmıştır. Bu tasavvur, insana ontolojik, teolojik, etik ve politik bir bütünlüğün içinden bakar. Modern dönemlere kadar insan, bir amaçlar manzumesi içinde değerlendirilmiş, büyük bir düzenin içinde ereğini yerine getirecek bir varlık olarak ele alınmıştır. İnsan bilgeliği sayesinde cesur ve ölçülü, bunların bileşkesi olarak da âdil olabilecek bir varlıktır. İnsan ancak erdemler sayesinde iyi olabilir ve ancak iyi olduğunda mutluluğa erişebilir. Erdemli olmak dengeli, ölçülü ve uyum içinde olmayı gerektirir. İnsan bu dünyada arzularının peşinden koşmayı bir amaç olarak belirlememeli ve davranışlarını belirli standartlara bağlayarak ruh dinginliğini sağlamalıdır. Felsefenin bu klasik döneminde insan, doğayla ve Tanrı'yla içiçedir; kurtuluşu ise bilgece bir ahenkte gizlidir. İlkçağların ve Ortaçağların insanı, yüzünü hem Tanrı'ya hem de maddî âleme çevirmiş bir varlıktır ve gökyüzü ile yeryüzünün tam kesişme noktasında durmaktadır. Bu nedenle insan, akıl ve arzu sahibi bir varlık olarak fânîlik ile ebedilik, cismânîlik ile ruhânîlik, madde ile mânâ arasında çetin bir mücadele vermektedir.

Ömer Osmanoğlu

Yrd. Doç. Dr.

Kaynakça:

- Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yay., 2001.
Alasdair McIntyre, *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Z. Hünler, İstanbul: Paradigma, 2001.
Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, İstanbul: Sosyal, 1996.
Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu, 2007.
Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tunçay, İstanbul: Remzi, 1993.
Augustinus, *De civitate Dei (City of God)*, (ed. Philip Schaff), The Christian Literature Publishing Co., New York, 1890.

⁸⁰ İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 204.

- Bedia Akarsu, *Ahlak Öğretileri, Mutluluk Ahlakı ve Kant'ın Ahlak Öğretileri*, İstanbul: Remzi, 1982.
- Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları, İstanbul: Kabcacı*, 1993.
- David E. Luscombe, *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, 2002.
- David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabcacı, 2002.
- Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, İstanbul: Remzi, 1961.
- Étienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın, İstanbul: Birleşik, 1999.
- Fârâbî, "Tahsîlü's-sa'âde", *Fârâbî'nin Üç Eseri, Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyyeveya Mebâdîü'l-mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, İstanbul, 1980.
- Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1987.
- Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara, 1997.
- Fârâbî, *Tenbih alâ sebîli's-sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1993.
- İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ, Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2005.
- John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul: MEB yay., 1986.
- John von Heyking, *Augustine and Politics as Longing in The World*, Colombia: University of Missouri Press, M.O, USA, 2001.
- Kindî, "Risâle fi'n-Nefs", çev. Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risaleler içinde*, İstanbul: Klasik, 2002.
- Kindî, *Risâle fi'l-hîle li defi'l-ahzân*, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2003.
- M. Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Teori, 1989.
- M. Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge, 1991.
- Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir: İlya, 2003.
- Mustafa Öztürk, "İnsan Doğuştan Onurlu ve Şerefli Bir Varlık Mıdır?", *Makaleler*. 2016.
- Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, İstanbul: İSAM Yay., 2010.
- Petrus Abelardus, *Bir Mutsuzluk Öyküsü*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: Remzi, 1988.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi, 1992.
- Platon, *Philebos*, çev. S. Esat Siyavuşgil, İstanbul, 1997.
- Platon, *Protagoras*, çev. Tanju Gökçöl, *Eflatun, Diyaloglar II içinde*, İstanbul: Remzi, 1996.
- Platon, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, *Diyaloglar II içinde*, İstanbul: Remzi, 1996.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, trans. Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros. edition, 1947.
- Thomas, Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, çev. A. C. Pegis, J. F. Anderson, V. J. Bourke, C. J. O'Neil, Notre Dame 1975.
- William T. Bluhm, *Theories of The Political System*, London, 1971.

Bilincin Tanımı

Mahmut TOLON

Bu çok iddialı bir başlık olarak görülebilir ama aslında bir yardım çağrısı.

Bizler bana *yararlı* veya *yararsız* benim için iyi veya kötü olabilir diye düşünen (ayrıştırabilen) yaratıklarız. Bu hücre bazında da böyle, immünolojik düzeyde de (self / non self, benden/ öteki).

Kavimler, mahalleler, milletler, dinler, kültürler bu yaklaşım üzerinden çalışıyor. Ancak yetmediği zaman aşabiliyoruz. Önyargı dediğimiz acaba bir sorun değil, anlayınca çözüm için bir anahtar mı?

Az sonra yapacağım bilincin tanımına ben “inanıyorum”. Ancak sizler de kendi verilerinizle “benimserseniz” bu araştırmalara konu olacaktır. İnanma kelimesine gelince biraz açayım: *Ne kadar çok veri o denli az inanç ama netice itibarıyla güven hep bir tecrübi inanç!* İzmir’de şu an 3.5 milyon insan yaşadığına “inanıyoruz”. Tek başına saymaya kalksak aylar sürer. Her birimizde bir çip olsa bile bir rakamı yüksek sesle paylaştığımız an bile doğanlar veya ölenler olacaktır. Kesin ve hep geçici rakam ancak bir zaman veya salise ile paylaşılan bir ölçüm olacaktır.

Sadece memelilerde değil, bitkilerde de “zeka”, öğrenme kabiliyeti veya adaptasyon, korunma mekanizmaları olduğunu görüyoruz.

Benjamin Libet 1979 yılında EEG türü cihazlarla insanlarda örneğin, bir düğmeye basmadan 1-2 saniye önce beyinde uyarıma olduğunu gösterdi. Sonra MR ile yapılan araştırmalarda gördük: eylemi yapmadan 10 saniye kadar önce de uyarmalar beyinde yapılıyor.

Yani önyargılardan, yargı’ya varmak için bir süre her an var.

Lorenz gurubundan Van Hahn 30'lu yıllarda tavuk beynine elektrotlar ile yaptığı deneylerde nesilden nesile geçen, türe has bazı uyarma şablonlarının olduğunu ve bu şablonların her tavukta olduğunu gösterdi. Örnek laboratuvarında doğan tavukta da bir şahin saldırısında ne yapacağının yazılımı mevcut.

Bu insanlarda da böyle, evrimsel olarak böyle geliştiğimiz için hiç karşılaşmasak bile bazı şablonlarla doğuyoruz. **Çok çabuk reaksiyon veren ama epey yavaş anlayan yaratıklarız.**

Yani karar mekanizması güdülerimiz ve bilinç tarafından bir “ön yargı” öncül yargı safhasından sonra icraata dönüşüyor. Bias / prejudice (pre judgement) veya Vorurteil.

Tanım:

Bilinç evrim sürecinde ve kişinin yaşamı boyunca “kendi ve öteki” (veya self- non self “ veya bana gerekli -iyi / kötü-gereksiz vs) olarak algıladıkları verilerin toplamıdır. Buna eğitim, görgü, bilgi, yeti tabii ki dahildir.

Bu tarife 2007 yılında vardıktan sonra birçok olayı, iyi/kötü den ziyade kendi verilerim ve yetilerim çerçevesinde yaşamda, okuduklarımda, test etmeye çalışmaya başladım. İyi kötü veya yin yang bunun bir biçimi. **Hep kolayca kaçma eğilimindeyiz** ve ancak bir direniş olduğu zaman bir aşama (transendenz) kaydedebiliyor ve bunu bilincimize yerleştirebiliyoruz. Çelişkileri anlamak veya aşmak bu tarifle kolaylaştı.

Bu tarif ile sezgi, rüya veya bilinçaltını bilinç düzeyine gelmemiş toplam evrimsel veya tabii eğitim şahsi deneyim ve yorumları olarak algılıyorum. İd, superego gibi kavramların bu tarifte yerleri belli, superego eğitim veya dogma ile yerleştirilen ve ego kelimesini aynen kullanmaya devam.

Bilinç ile uygulamayı uyarma şablonu (“hazır kalıplar” Bahnung, facilitation) haline dönüşmenin önce sinir sistemimizde bir otomatizasyon oluşturduğunu (tekrar ile corticalden extrapyramidal sisteme geçiş), deneyim ve sonra hatta DNAmıza (methilizasyon mekanizması ile) yerleşmiş veya yerleşmemiş (aktif ve pasif genler) olgular olarak algılıyorum.

Giderek anlıyoruz ki DNA sabit yazılmış bir donanım de-

ğil, değişen bir yazılım. Mozaik hücreleri ile de artık hepimizin içinde farklı DNA lar olduğunu öğrendik. Virüslerde 24 saat içinde olan değişimi insanlarda ve diğer memelilerde doğal olarak nesillerle gözlemliyoruz.

Paylaşılabilir olmadan da “sürü güdümüz” ile birçok şeyi doğal olarak aniden “havada dönen bir kuş sürüsü gibi” “doğaçlama” yapabiliyoruz, fakat ancak çok çalışan bir sporcu, sanatçı veya bilim insanı bilinçli bir hareket veya hesap yapabiliyor ve süreçte sezgilerinden yardım alıyor. Sürü güdümüz ve bireysel ego güdümüz, iki birbiri ile hep uyum göstermeyen sıkça çatışan öğeler.

Bilinçli anlaşma çabalarında ise ne denli dingin ve alçak gönüllü olsak bile ego dan muaf olamıyoruz bu başlı başına bir sapma ve bireysel bazda iletişimi ve sistem kurup saf tutabilmeyi zorlaştıran bir “kamburumuz”.

Aldığımız oksijenin % 20 sini kullanan beynimizle kibirli ve sandığımız kadar zeki olmayan yaratıklar olarak iftihar ediyoruz. Self – benimsenmiş- bana iyi- olarak algıladığımız son tahlilde o denli de iyi olmayabiliyor.

Deneme, yanılma ile öğreniyoruz ve dün küçümsediğimiz, reddettiğimiz veri veya yaklaşım sistematikte veya zihinsel otomasyonda bugün çok önemli bir köşe taşı olabiliyor.

En çok para kazananlar daha önce tarım, sanayide iken, bugün iletişim sektöründe olanlar. **İletişim sorununu çok boyutlu (İq, eq, kültür, deneyim, yaş, cinsiyet vs.) bir Gauss çan eğrisi içinde bireyler arasında anlaşma çabası olarak görüyorum.** Ego olmayınca ki düşünürken bazen insan bazı aşılmaz gözükten sorunları aşabiliyor sanki. (ego nun en az sapmalı hali). Bu seviyede sorun olanlar sorun olmaktan çıkabiliyor. Ama egolu birey, bizim türümüzün düşünce dünyasının temel işçisi, o olmadan da bilgi birikimi de, kızdıracak farklı yorumlar da olmuyor.

Netice itibariyle Anaksagoras’ın söylediği gibi “duyularımız zayıf olduğundan gerçeği anlayabilecek durumda değiliz” ama gerçeğe de giderek yaklaşıyoruz. Sandığımız kadar zeki olmayan saf bir türüz. Esasen Thomas Harris’in “I am ok you are ok” kitabında yazdıklarına katılıyorum. Zor da olsa ufak bir değişiklik ile: I may be ok, you probably are ok belki çözüme daha yönelik.

Zaman içinde matematik yardımı ile daha fazla uzlaşma uygulayacağımıza inanıyorum. **Matematığı en az önyargılı lisan olarak tarif ediyorum.** Ve matematikçilerin çalışmaları ile bu bilinç tanımı ve “toplama bana iyi veya benden veya benden değil bana kötü verilerini” beynimizin yapabildiğinden daha objektif ve ilerde daha çabuk değlendirep karardan önce önümüze seçenek sunabileceklerine inanıyorum. Human Brain Project, Optogenetik, Human Connectome Project zaten bunun ilk adımları değil mi?

Sorunları gene de teknoloji ve milyarlık projeler değil, ama onların yardımı ile sapmalı birey, yani biz amelelerin akli ve uğraşı çözecektir.

Bu tanım netice itibari ile benzer düşünceleri olanlara bir yardım çağrısıdır.

Mahmut TOLON

Dipnot I:

İngilizce metin ve Literatür

[https://mahmuttolon.wordpress.com/2017/02/05/towards-a-materialistic-](https://mahmuttolon.wordpress.com/2017/02/05/towards-a-materialistic-definition-of-consciousness-consciousness-the-definition-of-consciousness/)

[definition-of-consciousness-consciousness-the-definition-of-consciousness/](https://mahmuttolon.wordpress.com/2017/02/05/towards-a-materialistic-definition-of-consciousness-consciousness-the-definition-of-consciousness/)

Uzlaşma konusunda

bakınız:<https://mahmuttolon.wordpress.com/2013/04/25/uzlasma/#more-1257>

Dipnot II

İkinci Uurla Felsefe Günlerinde yaptığım konuşma: **Lisanların Evrilmesi** ise esas itibariyle Evrimde İnanmak Mahmut Tolon e-kitabının aynı isimli 20. bölümünde internette okunabilir.

Hegel Felsefesinde Birey ve Devlet¹

Deniz Özen*

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Hegel felsefesinde 'birey' ve 'devlet' kavramları arasındaki edimsel (wirklich/actual) ilişkiyi serimlemektir. Bunun için, ilkin Hegel'in 'birey' kavramıyla neyi anlatmak istediğini, ikinci olarak bireyin törel kurumlar ve törel kurumların devlet ile olan ilişkisini, akabinde törel yaşantının en üst noktasında yer alan kurum olarak 'devlet'in neliğini ele alacağım ve son olarak Hegel Felsefesinde devlet ve birey arasındaki ilişki ekseninde 'bireyin özgürlüğü' sorunu üzerinde duracağım.

Hegel felsefesinde 'birey' ve 'devlet' kavramlarının içsel yapısına ilişkin yapılacak olan sözkonusu analiz, birey ve devlet kavramlarının içeriklerine, birbirleri olan içsel ilişkilerine bir ışık tutacak, böylelikle günümüzdeki törel yaşantıyı Hegel Felsefesi açısından değerlendirme imkanı verecektir. Bu imkan, 'birey ve devlet arasındaki ilişki' perspektifinden "Neden hala Hegel?" sorusunun da kısa bir yanıtı olacaktır.

Şimdi Hegel Felsefesinde 'birey' kavramının ne demeye geldiğini ele almaya çalışacağım.

I. Birey Nedir?

Birey, kendi kendisini ahlaki açıdan eğitmiş olandır.² Kişinin ahlaki olarak kendi kendisini eğitmesinde temel olarak üç soru yatar. Bunlar:

1. Eylemimin amacı nedir?
2. Eylemimin niyeti nedir?
3. Eylemimle neye hizmet ediyorum? sorularıdır.

¹Felsefe Günleri-II, Bildiri Metni, 29-30 Ekim 2015, Urla/İzmir.

* Deniz Özen, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi.

²G.W.F. Hegel, *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, parag. 106.

Kişi, kendi kendisine bu soruları sorarak eyleminin neliğini belirler. Bu belirlenim kişinin kendi kendisini özne olmaya belirlemesini de anlatır. Bu konu, Hegel'in **Hukuk Felsefesinin Anahatları*** adlı eserinin ikinci bölümü olan 'Soyut Ahlak' (Moralitaet/morality) alanında ayrıntılı bir şekilde ele alınır. Kişinin söz-konusu soruları kendi eylemine ilişkin kendisine sorması, kişiye kendi farkındalığını kazandırır ve böylelikle kişiyi eyleminden sorumlu kılar. Kişinin eyleminden sorumlu olması, ahlaki bir duruş kazanması anlamına gelir. Böyle bir ahlaki duruşa sahip olan kişi, artık bir bireydir; o kendisini, böylelikle de ne istediğini bilir. Böyle bir bireyin kurala uyma yöntemi itaat değildir. Çünkü, birey olabilmiş bir kişinin istekleri vardır ve söz konusu istekler bilhassa kendisine aittir. O, her şeye 'evet' demediği gibi, yaptığı her şeyde de kendisi olmak ister.³Oysa ki, kendisini ahlaki açıdan eğitememiş, dolayısıyla kendi kendisini birey olarak varedememiş bir kişinin kendi istekleri yoktur. Böyle bir kişi, başkalarının isteklerini kendi isteği zanneder. Onun kurala uyma yöntemi itaattir. O, zorunlulukla itaat eder, başka seçeneği yoktur; çünkü bilmez, hakını tanımaz ve istemez. O, kendi belirlenimine kavuşmadığı için onun ahlaki duruşundan söz etmek de mümkün değildir. Dolayısıyla tüm bu açıklamalara dayanarak diyebiliriz ki, insanı 'öz'ünün (Substanz/substance) belirlemeye kavuşturan şey, kişinin kendi kendisini ahlaki açıdan eğitmesiyle elde ettiği duruştur.

Hegel'in birey kavramına ilişkin yapmış olduğu analizde belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır. O nokta da, Hegel'in kadınları 'birey' kavramı kapsamında ele almayışdır. Çünkü Hegel, zihin kavramına ilişkin cinsiyetçi bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre erkek, güçlü ve etkin olandır; kadın ise, edilgin ve öznedir.⁴ Hegel'e göre kadın, domestik bir yapıya sahip olup, erkek konumuna ancak düşüncelerin kazanılması ve birçok uygulamalı çaba yoluyla erişebilir. Çünkü Hegel'e göre kadın, duyumsayandır; erkek ise, rasyonel olandır. Hegel'in kadınlara ilişkin bu düşüncesini **Hukuk Felsefesinin Anahatları** adlı eserinde 'devlet' başlığı altında ele aldığı 'yasama' konusunda da görürüz. Hegel, burada yasama gücüne katılacak olan sınıflar meclisinden ve bu meclisi oluşturan çokluktan bahseder. O, kadınları -ve çocukları-

³A.e., parag. 107.

⁴A.e., parag. 166.

bu çokluğun dışında bıraktığını ve böylelikle ‘çokluk’ kavramıyla ‘herkes’ kavramını kastetmediğini ifade eder.⁵ Dolayısıyla Hegel’in ‘birey’ kavramıyla kastettiği, eğitilmiş özgür erkeklerdir. Hegel’in kadınlar hakkındaki sözkonusu düşünceleri daha sonra feministler tarafından şiddetli bir eleştiriye maruz kalmıştır. Kanaatimce de, Hegel’in kadınlar hakkındaki sözkonusu düşünceleri, kendisinin bu konuda tikelliğe düştüğünün açık bir göstergesidir.

Hegel’in ‘birey’ kavramının kapsamında neyi ve kimi düşündüğünü serimledikten sonra, yeniden bireyin kendi kendisini eğitmesi yoluyla kazandığı ahlaki duruş hususuna geri dönebiliriz. Sözkonusu ahlaki duruşun temelinde bir ‘bilme’nin ve ‘isteme’nin olduğundan söz edilmişti. Buradaki ‘isteme’, bireyin tikelliğini (Besondere/particular)* temsil eder. Hegel bireyin, istencinde sonsuz sayıda tikellik barındırdığını ve bu tikelliklerini tatmin etme yoluyla özgürleşecek bir varoluşa sahip olduğunu düşünür. Ancak sözkonusu tikellik, yalın bir tikellik değildir. Çünkü yalın tikellik, ötekini nefessiz bırakan bir istekler silsilesini anlatır. Oysa ki, kendisini özne olmaya belirlemiş bir kişi, başkalarının da varlığına saygı duyar. Sadece kendi isteklerinin olmadığına, başkalarının da isteklerinin olabileceğine ve bu isteklerin kendilerini gerçekleştirmelerinin ancak birbirlerini ‘tanıma’larıyla mümkün olabileceğinin bilincini taşır. Başka bir ifade ile, kendisini özne olmaya belirlemiş bir kişi, kendi tikelliğinin başkasının tikelliği ile dolayımli olarak varlık kazandığının farkındadır. Bu durum, kişinin başkasını gözeterek inşa ettiği bireyselliğini-tekilliğini (Einzel / individual) anlatır. Dolayısıyla diyebiliriz ki birey, ‘başkası’nın varlığının bilincini taşıyandır.** Bu anlamda Hegel’in felsefi sistemi için,

⁵ A.e., parag. 301.

* Hegel’in hukuk felsefesi üzerine olan sözkonusu eserinin Türkçe’ye iki tercümesi mevcuttur. Bunlardan birincisi Cenap Karakaya tarafından Fransızca’dan, ikincisi ise, Aziz Yardımlı tarafından Almanca aslından Türkçe’ye tercüme edilmiştir. Cenap Karakaya kitabın adını **Hukuk Felsefesi-nin Prensipleri** olarak tercüme ederken, Aziz Yardımlı **Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim** olarak tercüme etmiştir. Bu çalışma metni içinde sözkonusu kitabın adı **Hukuk Felsefesinin Anahatları** olarak anılacaktır.

* ‘Tikel’ (Besondere/particular) kelimesi, ‘özel’ kelimesiyle eşanlamli düşünülebilir.

** Hegel, ‘başkası’ kavramına ilişkin **Tinin Fenomenolojisi** adlı eserinde, ‘özbilinç’ başlığı altında, ‘efendilik’ ve ‘kölelik’ kavramları üzerinden ayrıntılı bir analiz yapar. Bu analiz, aynı zamanda, Hegel’in felsefi sisteminin temel ayaklarından birini oluşturur. Nitekim, yukarıda da ifade edildiği gibi, Hegel’in felsefi sistemi ‘başkası’ üzerine kuruludur. Türkçe’de bu konu üzerine yapılmış ayrıntılı bir çalışma olarak Enver Orman’ın **“Hegelci Diyalektikte ‘Bir şey’ ve ‘Başkası’”** adlı makalesine bakılabilir.

‘başkası’ üzerine kurulu bir felsefi sistem demek yanlış olmayacaktır. Nitekim Hegel, bireyin kendisine ancak başkasının olduğu törel yaşamda varlık kazandırabileceğini söyler. Çünkü, kişinin kendisine varlık kazandırmasını anlatan ‘hak’, ‘ödev’ ve ‘özgürlük’ gibi kavramlar, kişinin başkası ile ilişki içinde olduğu toplumsal konumuyla ilgi içindedir. Söz konusu kavramlar çalışmanın devamında yer yer ele alınacaktır.

II. Birey, Törel Kurumlar ve Devlet

Bireyin tanımlanması bizi törel kurumlara ve törel kurumlarla bireyin ilişkisini ele almaya götürür. Çünkü birey, devlet ile olan ilişkisini törel kurumlar aracılığıyla kurar. Hegel törel kurumları temel olarak, ‘aile’, ‘sivil toplum’ ve ‘devlet’ olarak düşünür. Buna göre, bireyin devletle ilişkisi sivil toplum aracılığıyla kurulur. Bundan dolayı Hegel, sivil toplumun, özsel doğası atlanmış olmasıyla ‘devlet’ olduğunu belirtir.⁶

Hegel sivil toplumu ‘sınıf’, ‘yasal sistem’ ‘polis ve korporasyonlar’ kavramları ekseninde ele alır. Bu törel kurumlar bireye toplumsal varlık kazandırır. Bu kurumların devleti öngördüğü dikkate alınırsa, Hegel’in düşüncesinde, ‘bireyin devletle’ ve ‘devletin bireyle’ olan ilişkisi daha anlamlı hale gelmiş olur. Şöyle ki, birey, bu kurumlar aracılığıyla devlete varlık kazandırır; ama devlette anayasa ve yasalar aracılığıyla bireye varlık kazandırır. Başka bir ifade ile birey, törel kurumlar ve devlet birbirlerinin varlık sebebidir ve bundan dolayı aralarında bulunan dolayım (mediation) ele alınmalıdır. Bu kavramların hakikatlerini ancak bu yolla kavramak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında devletin, bireyin üzerine baskı uygulayan törel bir kurum değil, bireyi özgürleştiren törel bir kurum olması gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü devlet, insan bilincinin bir ürünüdür ve varlığının temelindeki amaç, insanı özgürleştirmektir.

Bireyin törel kurumlar ile olan ilişkisinde, hak ve ödev kavramlarıyla karşılaşırız. Bu konuyu aşağıda “devlet ve birey” başlığı altında ayrıntılı bir şekilde ele alacağım. Ancak, çalışmanın bu kısmında da bu iki kavrama ilişkin kısa bir değinme yapmanın gerekli olduğunu düşünüyorum.

⁶ Frederic Copleston, **Felsefe Tarihi, Cilt VII, Bölüm Ic, Hegel**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yay., 1985, 5. Basım, s. 59.

Özgürlük istenci beraberinde 'hak' kavramını getirir. Hak kavramı ise beraberinde 'ödev' kavramını getirir. Dolayısıyla bireyin bir şeye ilişkin sadece hakkı yoktur, aynı ölçüde de ödevi vardır. Birey bir şeye ilişkin hakkını ortaya koyabilir ve sözkonusu duruma ilişkin 'bu benim hakkım!' diyebilir; ancak bu durumun belirleyicisi bireyin hangi ödevlerle yükümlü olduğudur. Tam da bu noktada yeni bir soruyla karşılaşılır: "Ödevi belirleyen nedir?" Hegel'e göre bireyin ödevini belirleyen şey, bireyin toplumsal olarak sahip olduğu konumudur.⁷ Bu anlamda bireyin törel yaşantı içindeki konumu, bireyin hem başkası ile olan ilişkisini, hem de devlet ile olan ilişkisini belirler. Bu durum Hegel'in felsefi sisteminde, daha önce de ifade edildiği üzere, özgürleşmeye engel olan bir durum gibi değil, bilakis bireyin özgürleşmesinin bir yolu olarak görülür. Hegel, sınıf kavramını da bu bakış açısı üzerinden değerlendirir ve bir sınıfa ait olmayı bireyin kendisini gerçekleştirmesi için gerekli görür.⁸

III. Devlet Nedir?

Hegel 'devlet nedir?' sorusunu, 'devlet ne değildir?' sorusu üzerinden açıklar. Hegel, devletin ne olduğuna ilişkin yapacağı açıklama için böyle bir yolu tercih etmekle, devletin ne olduğuna ilişkin var olan genel kanıları da henüz başlangıçta ortadan kaldırmış olur.

Hegel'e göre devlet, sivil toplum değildir. Daha önce de ifade edildiği gibi, törel yaşantı 'aile', 'sivil toplum' ve 'devlet'ten oluşur. Sivil toplum, aile ve devlet arasındaki bir geçişi ya da aşamayı temsil eder. Böyle bir aşama, devletin kendisine eşitlenemez; çünkü o, devlet sözkonusu olduğunda eksik ve tek yanlı kalır. Hegel, sivil toplum ve devlet kavramlarının birbirine karıştırılması noktasında, devlet kavramının belirleniminin olduğundan tamamıyla farklı bir belirlenim kazanacağını ifade eder.⁹ Çünkü devlet, mülkiyetin ve kişisel özgürlüğün bir güvencesi olarak belirlenirse, bireylerin çıkarları için birleşmeleri nihai bir amaç haline gelir. Oysa ki, devlet ve birey arasında böylesine keyfi ve salt çıkarlara

⁷ Hegel, a.g.e., parag. 207.

⁸ A.e.

⁹ A.e., parag. 258.

dayanan bir ilişki yoktur. Devlet ve birey arasında özsel bir ilişki vardır.

Devletin ne olmadığına ilişkin sorulacak bir başka soru ise, 'devletin varolma neden(ler)i olarak temelinde ne(ler) vardır?' sorusudur. Bu soru beraberinde başka soruları da getirmektedir. Bu soruları şöyle sıralamak mümkündür: Devletin tarihsel kökleri ataerkil ilişkilere mi dayanır, yoksa devlet korkudan ve güven arayışından mı ortaya çıkmıştır? Devletin temelinde güvenin kurumsallaşmış hali olarak korporasyonlar mı vardır? Devletin bilinçte dayandığı nokta tanrısal pozitif hak mıdır, sözleşme midir, yoksa bir alışkanlık mıdır? Hegel'e göre tüm bunların devlet ideası ile hiçbir ilgileri yoktur; çünkü bunlar devlet ideasının tikel belirlenimleri üzerinedir, birer görüngüdür, tarihsel bir sorundur.¹⁰ Dolayısıyla Hegel'in burada yaptığı şey, kavramın kendisini ele almak ve kavramın felsefi bir irdelemesini yapmak olarak anlaşılmalıdır.

Hegel, son olarak devletin ne olmadığına ilişkin düşüncesini 'sözleşme' kavramının analizini yaparak açıklar. Ona göre devlet, bir sözleşme değildir. Hegel burada Rousseau'nun devlet düşüncesinin temeline koyduğu 'toplum sözleşmesi'ni irdeleyerek hareket eder. Hegel, Rousseau'yu kavramın felsefi irdelemesini yaptığı için değerli bulur; ancak devletin temelini bilinçte dayandırmaya çalıştığı nokta bakımından da eleştirir.¹¹ Rousseau, devletin temeline istenç (Wille/will) kavramını koymuştur, bu anlamlıdır; ancak onun felsefi sisteminde istenç, yalnızca bireysel istenç olarak düşünülür. Bu sistemde evrensel istenç, bireysel istençten çıkan rasyonel bir unsur olarak değil, genel bir istenç olarak görünür. Dolayısıyla böyle bir istencin oluşturduğu sözleşme, bireylerin keyfi istençlerine ve görüşlerine dayanır. Hegel'e göre bu durum, kendinde ve kendi için olan 'Tanrısal devlet ilkesi'ni ortadan kaldırır. Çünkü Hegel'e göre devlet, Tanrısaldır; hatta Tanrının dünyadaki yürüyüşüdür.¹² Tanrının dünyadaki bu yürüyüşü, insan aklının kendisini edimselleştirmesi olarak anlaşılmalıdır. Nitekim, 'tin'in (Geist) 'nesnel tin' alanında kendisini açtığı en

¹⁰ A.e., parag.258.

¹¹ G.W.F. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev., Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yay., 1991, parag. 258, s. 200-201.

¹² Hegel, **Tüze Felsefesi**, parag. 258.

üst kurum 'devlet'tir. Dolayısıyla böyle bir kurum, zemininde bireysel istencin keyfiyeti olan 'sözleşme' kavramına dayandırılmaz.

Hegel, 'devlet ne değildir?' sorusunu yukarıdaki gibi açıkladıktan sonra, devlete ilişkin elinde kalanlarla 'devlet nedir?' sorusunu açıklamaya girişir. Hegel'in **Hukuk Felsefesinin Anahatları** adlı eserinde devlete ilişkin tanımlarından biri şöyledir: "Devlet, objektif (/nesnel/)* ahlak idesinin fiil halindeki realitesidir (/edimselliğidir/)." ¹³ Devlet kavramına ilişkin bu kısa ama, içerik bakımından zengin tanımı genel hatlarıyla şöyle açıklamak mümkündür: Hegel'in hukuk felsefesi, aynı zamanda onun ahlak öğretisidir. Hegelci ahlak, istekler bağlamında ilkin kendimizin kendimize çağrısını, akabinde başkasının bize doğru olan çağrısını anlatır. Nitekim Agnes Heller de **Bir Ahlak Kuramı** adlı eserinde ahlakı, başkasının isteklerine ve çağrılarına verilen cevap olarak tanımlamıştır. ¹⁴ Hegelci ahlak öğretisinde kişinin kendi kendisine olan çağrısı 'soyut ahlak'a (Moralitaet/Morality) tekabül ederken, başkasının bize doğru olan çağrısı 'somut ahlak' ya da 'törellik' (Sittlichkeit/etical life) alanına tekabül eder. Burada 'soyut ahlak' düşüncesini 'öznel ahlak' olarak, 'törellik'i ise 'nesnel ahlak' olarak ele alabiliriz. Ancak yukarıdaki tanımda nesnel ahlak, 'nesnel ahlak idesi' şeklinde ifade edilmiştir. Bu önemli bir ayrıntıdır; çünkü devlet, 'nesnel ahlak idesi'nin kurumsallaşmış halidir. Bu kurumsallaşmayı karakterize eden kavram, 'edimsellik'tir (Wirklichkeit/actuality). Edimsellik, kavram itibarıyla nitelendirdiği şeyin akla uygun olup olmamasını anlatır. Nitekim Hegel, **Hukuk Felsefesinin Anahatları** adlı eserinin önsözünde bunu şöyle ifade eder: "Akılsal olan edimseldir, edimsel olan akılsaldır." ¹⁵ Dolayısıyla edimsel bir devlet, akla uygun bir devlettir ya da akla uygun bir devlet edimsel bir devlettir. Bu düşünceyi bir adım ileri götürürsek şunları söylemek mümkündür: Edimselliğini, böylelikle de akılsallığını kaybetmemiş bir devlet, varolduğu dönemin koşullarına uygun, yaptığı yasalarla yurttaşlarının tikelliklerini gözeten ve

* Direkt alıntılar içinde "(/.../)" işaretiyle gösterilen açıklamalar Hegel'e ait değildir.

¹³ A.e., parag. 257.

¹⁴ Agnes Heller, **Bir Ahlak Kuramı**, Çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ertürk Demirel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2006, s. 477.

¹⁵ G.W.F. Hegel, **Philosophy of Right**, Trans. by T. M.Knox, Newyork, Oxford University Press, 1967, s.10.

onların isteklerine cevap verebilen bir devlete işaret eder. Ancak edimselliğini, böylelikle de akılsallığını kaybetmiş bir devlet, dönemin koşullarına uygun olmayan, yaptığı yasalarla yurttaşlarının tikelliklerini gözetemeyen ve onların isteklerine cevap veremeyen bir devlete işaret eder. Böyle bir devlet, fiili varlığını kaybetmeye mahkumdur. Öyle ki, tarihe baktığımızda sayısız devletin kurulduğunu ve bazılarının yüzyıllar boyu süren hükümlanlıklarına rağmen yıkıldığını, yani fiili varlığının ortadan kalktığını görürüz. Bu yönüyle dünyanın siyasi tarihinin adeta bir devletler mezarlığı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki, kurulup yıkılan her devlet, yaptığı yasalarla yuttaşlarının tikelliğini gözetmeleri ölçüsünde ait olduğu ulusun tininin nesnel alanda kendisini açtığı en üst noktayı temsil etmiştir.

Devletin edimselliğinin, yasaların bireyin tikelliklerini gözetmesiyle dolayımli olması aklın mutlak amacını da ortaya koyar. Bu amaç, özgürlüktür. Aklın nesnel alanda kendisini açtığı en üst nokta olarak devlet, özgürlüğün edimselleşmesini anlatır. Hegel, **Hukuk Felsefesinin Anahatları** adlı eserinde bunu şöyle ifade eder: “Devlet kendinde ve kendi için törel bütündür, özgürlüğün edimselleşmesidir ve özgürlüğün edimsel olması usun saltık ereğidir.”¹⁶ Dolayısıyla edimsel bir devlet, bireyin özgürlüğü için vardır. Çünkü o, ‘bireye karşı’ değil, ‘birey için’ devlettir.

‘Birey için’ devlet düşüncesinin içinde tikelin ve tekilin evrensel ile dolayımlanması yatmaktadır. Tikelin tekil ile dolayımlanması somut taşıyıcısı, ‘anayasa’dır. Hegel’e göre anayasa, devlet tarafından yapılır ve devletin organik yapısından türetilir.¹⁷ Dolayısıyla devleti ve anayasayı birbirinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Ayrıca Hegel’in, devleti organik yapıya sahip törel bir kurum olarak görmesi, politik yaşama ilişkin önemli bir noktaya işaret eder. Şöyle ki, devletin sahip olduğu her organın bir yürütücüsü vardır. Bu yürütücülerin işi, evrensele hizmet etmek, yani tikel ile tekilin birbiriyle dolayımını hakim kılmaktır. Sözkonusu organlar sisteminin başında, hükümdar bulunur. Hükümdar, evrenselin en üst noktasını temsil etmesi bakımından önemlidir; fakat devletin akıbeti sözkonusu olduğunda ise, önemsizdir. Hegel, ‘hükümdar, ‘i’ye nokta koyandır’ derken bu durumu kastet-

¹⁶ Hegel, **Tüze Felsefesi**, parag. 258.

¹⁷ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, parag. 269.

mektedir.¹⁸ Hegel'in hükümdara bu denli güvenmesinin altında yatan, hükümdarın bilgeliğidir. Ancak her hükümdarın aynı bilgelğe sahip olmayabileceği ya da bilge olmayabileceği, hatta görevini kötüye kullanıp yolsuzluk yapabileceği akla gelebilir. Hegel, böyle bir durumun ancak gelişmemiş devletlerde olabileceğini ifade eder.¹⁹ Hegel'in bahsettiği devlet ideasında, tikelliğe düşebilecek bir hükümdar düşüncesine yer yoktur. Çünkü O, tinin kendisini ideal olarak açtığı gelişmiş bir devlet ideasından sözeder. Buna göre, bir devletin gelişmişlik düzeyi, o ulusun 'tin'inin (Geist/mind) bir aynasıdır.²⁰

Çalışmanın bu kısmına kadar, bireyin ne demeye geldiği, bireyin devlet ile olan ilişkisinin nasıl kurulduğu ve yukarıda da ifade edildiği üzere, devletin ne demeye geldiği ele alınmaya çalışıldı. Böylelikle devlet ve birey arasındaki ilişkinin serimlenmesine de bir zemin hazırlanmış oldu. Şimdi, devlet ve birey arasındaki ilişkiyi ele almaya çalışalım.

IV. Devlet ve Birey

Devlet ve birey arasındaki ilişkinin ayrı bir başlıkta ele alınması 'devletin bireyle kurduğu ilişki, bireyin devletle kurduğu ilişkiden farklı mıdır?' sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun yanıtı 'evet'tir. Nitekim birey, devletle ilişkisini törel kurumlar aracılığıyla kurarken; devlet, birey ile ilişkisini sadece anayasa üzerinden kurar. Ayrıca bireyin karşısında devlet, aklın törel alanındaki açılımının en üst noktasını temsil ederken; devlet karşısında birey, sayısız tikelliğe sahip, bu tikellikleri başkasıyla ilgi içinde düşünebilen, sözkonusu tikellikleri doyurduğu ölçüde özgürleşen bir varlığı temsil eder. Birey tikelliğini gözetir; devlet ise, sözkonusu tikelliğin tekilik ile dolayımının evrenselini, yani 'yasa'yı dikkate alır. Fakat bunun temelinde, 'bireye karşı' olmak değil, 'birey için' olmak yattığı unutulmamalıdır. Tüm bunlara dayanarak diyebiliriz ki devlet, bireyin devletle kurduğu ilişkiden daha farklı bir biçimde bireyle olan ilişkisini kurmaktadır.

Devletin yasa yapıcı olması ve yaptığı yasaları 'bireye karşı' değil, 'birey için' yapıyor olması, devletin bireyin özgürlüğünü

¹⁸ Hegel, **Tüze Felsefesi**, parag., 280.

¹⁹ **A.e.**, parag. 280.

²⁰ **A.e.**, parag. 274.

kısıtlayan bir kurum olarak görülmesi düşüncesini ortadan kaldırır. Hegel'in hukuk felsefesindeki devlet ideası, despot, bireyin hak ve özgürlüklerini görmezden gelen bir devlet değildir. Bilakis, Hegelci devlet ideası, aklın törel alanda kendisini nesnelleştirdiği en üst noktayı temsil eder. Aklın amacı, özgürleşmektir ve akıl, törel alanda örgütlenerek özgürleşir. Kısacası Hegelci devlet ideası, aklın toplumsal olarak örgütlenme yeteneğinin doruğudur.²¹ Bu haliyle devlet, aklın kendi kendisini özgürleştirme serüvenini anlatır demek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Hegelci devlet ideasının, bireyin özgürlüğünü kısıtlayan bir kurum olarak ele alınması mümkün değildir. Öte yandan Hegel, 'devlete karşı olmak' ve 'devleti özgürlüğü kısıtlayan bir kurum olarak görmek' gibi düşüncelere kişinin ancak genç yaşlarında sahip olabileceğini belirtir ve devletin asıl mahiyetini kişinin ancak yetişkinlikte kavrayabileceğini ifade eder.²²

Devletin birey ile ilişkisini yasalar aracılığı ile kurması hususunda Hegel'in önemle üzerinde durduğu bir başka nokta vardır. O nokta, 'din'in yasalarla olan ilişkisidir. Hegel, 'din'in yasaların devindirici gücü olarak alınamayacağını belirtir.²³ Bunun anlamı şudur: Din, devleti yöneten bir kurum olarak alınamaz. Evet, din, hem bireysel hem de toplumsal olarak birey için anlamlıdır. Ancak din, doğası itibarıyla duygulara hitap eder ve manevi bir dünyanın inşası için uygundur. Fakat toplumsal yaşam, sonsuz sayıda tikelliğin bulunduğu bir alandır. Dinin buyrukları, bu tikellikler alanını yönetmek için yeterli değildir. Devlet, organik yapısı itibarıyla bu tikellikler alanını ancak rasyonel ilkelere dayanan yasalarla yönetebilir. Aksi halde, 'özgürlük'ten söz edilemeyeceği gibi, 'dinde yozlaşma' ve 'dinin kötüye kullanılması' durumları ile karşı karşıya kalınabilir. Çünkü yasaların dini formlarla belirlenmesi, özneliliğin iktidar olması anlamına gelir. Hegel özneliliğin iktidar olmasının davranıştaki karşılığını **Hukuk Felsefesinin Anahatları** adlı eserinde şöyle ifade eder:

"Doğru insan için kanun (yasa) yoktur; yeter ki dindar olsun, gayrı istediğinizi yapabilirsiniz; keyfi iradenize ve ihtirasınıza göre davranabilir, hak tanımazlığınızdan acı çeken başka insanları dinin

²¹ Enver Orman, **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015, s.213.

²² Hegel, **a,g,e**, parag.***** [Gençlikte devlete karşı olma düşüncesi]

²³ **A.e.**, parag 270.

avutuculuğuna ve umutlandırıcılığına havale edebilir ya da, daha kötüsü, onları dinsizlikle suçlayabilir ve mahkum edebilirsiniz.”²⁴ Buna göre diyebiliriz ki, devindirici gücü akıl olan yasalar, yozlaşmaya ve kötüye kullanmaya karşı dini de koruma altına alır. Hegel, din ve devlet arasında kurmuş olduğu rasyonel ilişkiyle laik bir düzene işaret etmektedir. Nitekim birey, inanma istenci ve diğer bütün tikellikleriyle laik bir düzen içinde kendisine varlık kazandırabilir. Dolayısıyla devletlerin ihtiyacı olan şey, laik bir felsefedir. Bu, bireylerin farklılıklarına rağmen bir arada yaşayabilmeleri için yegane zemindir.

Devlet-birey ilişkisinin yasalar aracılığıyla kurulmasını karakterize eden temelde iki kavram vardır. Bunlar: ‘Hak’ ve ‘ödev’ kavramlarıdır. Sözkonusu kavramlara ‘birey, törel kurumlar ve devlet’ başlığı altında değinilmişti; hak ve ödev kavramları arasındaki ilişkiye genel bir çerçeve çizilmişti. Hak ve ödev arasındaki ilişkiye dair daha önce belirtilenlere ek olarak burada üzerinde durulacak nokta, devletin bireyden ‘ödev’ olarak istediği şeyin ‘hak’ ile olan bağıntısıdır. Hegel’e göre, “devletin bireyden ödev olarak istediği şey, o denli de bireyselliğin hakkıdır.”²⁵ Bu durumu şöyle açıklamak mümkündür: Şeylere ilişkin sadece hakların olduğu bir düzen, ‘başkası’nı gözetmediği için, yalın tikelliğe işaret eder. Oysa ki Hegel’in ‘hak’ kavramından kastı bu değildir. Öte yandan, şeylere ilişkin sadece ödevlerin olduğu bir düzen, devleti, insanlar üzerinde baskı kuran, böylelikle de bireylerin özgürlüklerini kısıtlayan bir kurum olarak tesis eder. Oysa ki, Hegel’in ‘ödev’ ve ‘devlet’ kavramlarından kastı bu değildir. Devletin bireyden ‘ödev’ olarak istediği şey, ‘başkası’nın hakkı ile dolayımıdır. Benzeri bir şekilde, devletin ‘başkası’ndan ‘ödev’ olarak istediği şey, benim hakkım ile dolayımıdır. Bu düzen, ‘başkası’ üzerine kurulu olan bir bireyselliğe işaret eder. İşte böyle bir düzende, devletin ödev olarak istediği şey, o denli de bireyselliğin hakkı olmayı anlatır.

Ödev ve hak bağıntısı dikkate alınrsa devletin, törel yaşıntı içinde dolaysız olarak, bireyin özbilincinde, bilgisinde ve faaliyetlerinde dolaylı olarak varolduğu görülür.²⁶ Birey faaliyetle-

²⁴ Hegel, **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, parag. 270.

²⁵ Hegel, **Tüze Felsefesi**, parag. 261.

²⁶ A.e., parag. 257.

ri aracılığıyla bağlı olduğu devlete faaliyetlerine bağlı olduğu gibi bağlıdır. Çünkü birey, sahip olduğu yeteneklere ve becerilere ancak bir devlete yurttaşlık bağıyla bağlandığında içerik kazandırabilir.²⁷ Bu bağ, bireyin özgürlüğünü kısıtlayan bir bağ olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis sözkonusu yuttaşlık bağı, bireyin faaliyetleri aracılığı ile kendisini gerçekleştirmesine, böylelikle de özgürleşmesine işaret etmektedir. Nitekim Hegel'e göre devlet, özgürlük kavramının örgütlenişinden başka bir şey değildir.²⁸

Sonuç

Hegel, **Hukuk Felsefesinin Anahatları** adlı eserinin önsözünde her bireyin kendi zamanının çocuğu olduğunu ve benzer olarak her felsefenin kendi zamanının felsefesi olduğunu ifade eder. Buna dayanarak herhangi bir felsefenin kendi çağdaş dünyasının ötesine geçemeyeceğini, kendi zamanının üzerinden atlayabileceğini sanmanın, Rodos'un üzerinden sıçrayabileceğini sanmak denli aptalca olduğunu belirtir.²⁹ Fakat Hegel'in düşünceleri günümüzde önemini hala korumaktadır. Bir bakıma o, kendi çağını aşan bir düşünürdür. Paradoksal özelliklere sahipmiş gibi görünen bu söylemde, aslında herhangi bir paradox yoktur. Çünkü, bütün değişimlere rağmen Hegel'in çağındaki 'devlet'inj sahip olduğu özellikler ile günümüz 'devlet'inin sahip olduğu özellikler birçok noktada çakışmaktadır. Günümüz 'devlet'inin yapısı, Hegel'in dönemindeki 'devlet' yapısı ile elbetteki aynı değildir; birtakım değişimler gerçekleşmiş, yani yeni unsurlar katılmış ve bazı unsurlar da eskimiştir. Fakat değişmeden kalan, Hegel'in döneminden günümüze kadar varlığını sürdürebilmiş özellikler de mevcuttur. Hegel, sözkonusu özelliklere ilişkin yapmış olduğu kavram analizleriyle, devletin yapısının ve işleyişinin adeta bir röntgenini çekmiştir. İşte bunun sayesinde, Hegel'in 'devlet'e ilişkin analizleri günümüzde geçerliliğini sürdürmektedir. Evet, günümüz devlet anlayışını sadece Hegel felsefesi aracılığıyla anlayamayız, fakat Hegel felsefesini bir kenara bırakarak da anlayamayız. Yaşlı Hegel'in, dinç adımlarının ayak sesleri bugün hala duyulmaktadır.

Deniz Özen

²⁷ Guy Planty Bonjour v.d., **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yay., 2002, s. 104.

²⁸ Hegel, **a.g.e.**, parag. 261.

²⁹ **A.e.**, s.24.

KAYNAKÇA

- Bonjour, Guy
Planty vd. : **Hegel ve Aydınlanma Yüzyılı**, Çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Cem Yayınevi, 2002.
- Copleston,
Frederic : **Felsefe Tarihi Cilt VII. Bölüm Ic, Hegel**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2010.
- Hegel, G.W.
Friedrich : **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1991.
- Hegel, G.W.
Friedrich : **Philosophy of Right**, Trans. by T.M. Knox, New York, Oxford University Press, 1967.
- Hegel, G.W.
Friedrich : **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2011.
- Hegel, G.W.
Friedrich : **Tüze Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 2013.
- Heller, Agnes : **Bir Ahlak Kuramı**, Çev. Abdullah Yılmaz, Koray Tüttüncü, Ertürk Demirel, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Orman, Enver : **Hegelsci Diyalektikte 'Bir şey' ve 'Başkası''', Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları, Sayı:9, İstanbul, Ülke Yayınları, Mart 2006, s.99-120.**
- Orman, Enver : **Hegel'in Mutlak İdealizmi**, İstanbul, Belge Yayınları, 2015.

Seneca Ya Da Stoacı Bir Yaşam¹

Çiğdem Dürüşken²

Doğa'nın insanoğlu için garanti altına almış olduğu "mutlu yaşama" formülünü aramak üzere yola çıkan ve temel öğretisini bu konu üzerine şekillendiren Hellenistik dönem Stoa felsefesinin Roma'daki en ünlü temsilcisi Seneca'dır (İÖ 4-İS1-/İS 65). Gençlik yıllarından itibaren özellikle Stoacı Attalos'tan aldığı derslerle Stoa'nın doğa ve ahlak anlayışına tutkuyla bağlanıp hem kendi yaşamını hem de insanlığın yaşamını bu anlayış çerçevesinde şekillendirmeye çalışan Seneca'nın temel amacı "doğaya uygun yaşamının" ne olduğunu ve nasıl öğrenilebileceğini göstermektir. Bu amaç, Klasik ve Hellenistik dönem Yunan ahlak felsefesinin "insan yaşamının nihai hedefine, yani mutluluğa" hangi yollarla ulaşılacağına dair sorduğu ana soruya Roma düşüncesinde bir yanıt arama girişimidir.

Seneca, doğduğu şehir Cordoba'dan Roma'ya geldiği andan itibaren hukuk, retorik ve felsefeyle örülü bir eğitimle yoğruldu. Stoacılığı benimsemeden önce, 15 yaş civarında, düşünen her Romalı genç gibi zihinsel bir arayışa girdi ve o dönemin Roma'sına nüfuz eden Yeni Pythagorasçı, Yeni Platoncu ve Kynik Okul temsilcilerinin, tereddüt içinde dalgalanan bir zihni kolayca uç noktalara götürebilecek dini motiflerle dolu derslerinin etkisiyle çileci bir yaşam tarzını benimsedi. Etyemez oldu, istiridyelere, mantarlarla, şaraplara, esanslara, bedensel hazlara veda etti; yıkanmamayı, sert yataklarda ya da toprak üstünde uyumayı, pejmürde bir halde dolaşmayı zihinsel ayıklık ve manevi uygunluk için birincil koşul saydı. Ama zaten hastalıklı ve çok zayıf olan bünyesi daha da bozulunca, babasının büyük uğraşları sonucunda bu yaşamı terk edip kamu hayatına atılmayı başardı ve Roma tarihinin en derin, en karmaşık siyasi tartışmalarının yaşandığı yıllarda devletin çeşitli kademelerinde hep aktif rol aldı. Adı saray dedikodularına karıştı, İS 41-49 yıllarını Korsika'da sürgünde harcadı. Geleceğin

¹ Bu çalışmada, Antikçağ yazarlarından alıntılar için *The Loeb Classical Library* metinleri temel alınmıştır.

² İstanbul Üniversitesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri, Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

sorunlu, bir o kadar da renkli İmparator adaylarından Nero'nun annesi tarafından oğlunun eğitimini üstlenmesi için Roma'ya, saraya geri çağrıldı. Nero saltanatı ele geçirdiğinde de onun resmi danışmanlığına atandı, kararlarına yön vermeye çalıştı, konuşma metinlerini hazırladı. Ama, yazık ki, Nero'nun git gide bozulan ruh sağlığına çare olamadı; öğrencisinin üzerindeki etkisi zayıfladı, yaşı da aktif siyaseti yürütemeyecek kadar ilerledi. Sarayın bütün itirazlarına rağmen İS 64 yılında emekliye ayrılıp kendini tümüyle felsefi çalışmalarına vermek niyetiyle köşesine çekildi. Ne var ki aynı yıl Nero'ya suikast planlandığı haberinin gelmesiyle birlikte saray ciddi şekilde karıştı. En önemlisi, bu planı yapanların arasında Seneca'nın adı da vardı. İmparator, Seneca'nın kendisini öldürmesini emretti ve bu emir İS 65 yılında gerçekleşti; hem de tam bir Stoa metanetiyle.

Seneca'nın saraydan ayrılma isteğinde, Nero'nun yanında artık kendini güvende hissetmeyişi elbette büyük rol oynadı, ama saray yaşantısı sırasında edindiği servet ve şöhretin Stoa ilkeleriyle örtüşmediğine dair hakkında çıkan dedikodular da yabana atılacak cinsten değildi. Seneca, açık açık itiraf etmese de, kendi kendisiyle yaptığı vicdan muhasebesinde "ilkeli bir yaşam için maddi değerlere önem vermemek" gerektiğini şiddetle savunan Stoik düstura ters düştüğünü idrak etti. Oysa tüm ömrünce bir yandan devlet adamlığı görevini yürütürken, bir yandan da Yunan Stoa'sına Roma karakterine uygun bir giysi biçmeye gayret etmişti. Öyleyse bunca uğraş verdiği Stoa ahlakının gerektirdiği Stoacı yaşam biçiminden asla taviz veremezdi.

Neydi bu Stoacı yaşam biçimi? Bu sorunun cevabı, Sokrates ve ardılı ahlak filozoflarının, özellikle Kyniklerin felsefeye, insana ve insan yaşamına dair fikirlerine kadar geri gider; çünkü Stoa bütün bu fikirlerin Hellenistik dönemde, dönemin ruhuna uygun değişimlerle yoğrulduğu ve farklı bir terminolojiyle yeniden canlandırıldığı bir yapı sergiler. İÖ 300'lerden, İS 200'lere kadar devam eden ve Eski Stoa, Orta Stoa, Geç Stoa (Roma Stoa'sı) olarak adlandırılan bölümleri içinde, bütün ayrıntılar bir yana, bu felsefenin odağında insan, insan yaşamı ve bu yaşamın nihai hedefi (telos) olan mutluluk ilkesi (eudaimonia) yer alır. Bunun böyle olması çok doğaldır, çünkü Stoa felsefesinin kuruluş amacı Hellenistik dönemde yaşanan tarihi ve siyasal gelişimler ve değişimler

sonucunda özerkliğini yitiren Yunan şehir devletlerinin dünyaya açılan kapılarında değişik halklarla, kültürlerle ve dinlerle karşılaşan insanlara bireysel olarak bu yeni kozmopolit toplum yapısına nasıl ayak uyduracaklarını, nasıl yaşayacaklarını göstermeye dayanır. Bu yüzden gerektiğinde yol gösterici, gerektiğinde teselli ve tedavi edici nitelikteki öğretilerle dokunan Stoa felsefesi aslında Sokrates'in felsefeden beklentisine çok benzer; çünkü Sokrates'e göre felsefe, insan için en iyi yaşam biçimine karar verecek ve bu yaşamı nasıl iyi yaşayacağını ona gösterecek tek mercidir.³

İşte Seneca Yunan Stoa'sının Sokratesçi çizgiler taşıyan bu yaşama bilgeliğini Romalı bir düşünüre özgü, pratik ve faydacı bir bakış açısıyla değerlendirir, benzer başka felsefi öğretilerinden seçkilerle harmanlar, normal yaşama uygulanmayacak kadar teorik, katı kurallarını törpüler ve kendi yorumlarını da katarak öğretisini geliştirir. Bu öğreti, retorik inceliklerle örülü, edebi mecazlarla dolu eserlerinin satırlarından derlenir. Bütününe bakıldığında da bunun tam anlamıyla bir mutluluk ahlakı veya deyim yerindeyse adeta bir ruh terapisi olduğu anlaşılır.

Seneca için felsefe "sözlerde değil, eylemlerde kendini belli eder. Ruhu yoğurup olgunlaştırır, davranışlara çeki düzen verir, yapılması ve yapılmaması gerekenleri öğretir, belirsizlikler içinde gelgitler yaşayan, dalgalanan insanlara kılavuzluk eder. Çünkü günün her saati akıl almamızı gerektiren binlerce olaya gebedir ve bu akli bize verebilecek tek merci felsefedir."⁴ Ama bu felsefe, ona göre, Stoik ahlak ilkeleriyle döşenmiş bir felsefe olmalıdır. Nedenine gelince: Seneca için insan yaşamı iyi değerlendirilmediği takdirde çok kısa, çok karmaşık ve tahmin edilemez olaylarla doludur. Biz bir yöne gitmek isteriz, bir güç bizi başka bir yöne çekiştirir; birdenbire tam da kaçmak istediğimiz yerde buluveririz kendimizi. Doğa olayları insan yaşamının adeta birer metaforudur. Hava bulutludur, bir anda bu bulutlar dağılır, gökyüzü berraklaşır; deniz durgundur, bir anda çalkalanır, kabarır; rüzgâr, dört bir yandan esip durur; gün geceyi takip eder; bazı yıldızlar doğarken bazı yıldızlar batar. İnsanın ruhu, karşıtlıklarıyla bir bütün olan Doğa yasasına kendisini uyarlamak zorundadır; onu takip

³ John M. Cooper, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton University Press, 2012, s. 216.

⁴Seneca, *Epistulae*, 16.3.

etmeli, ona uymalıdır. Olan biten her şeyin mutlak bir zorunluluk sonucu olduğunu bilmelidir. Daha iyiye döndüremeyeceği bir şey için Doğa'yı suçlamak yerine, o şeyi olduğu gibi kabul etmelidir.⁵ İşte bu kabullenme doğanın kusursuz bilgisine erişecek nitelikte zihinsel bir olgunluk gerektirir ve bu olgunluğa ancak çok sağlam bir kılavuz eşliğinde ulaşılır. Stoa felsefesinin doğa ve ahlak üzerine görüşleri tam da aranan kılavuzdur. Çünkü Stoa felsefesiyle, diğer felsefe okulları arasındaki fark, Seneca'ya göre, kadınla erkek arasındaki fark gibidir. Diğer felsefe okulları bir aile hekimi gibi insanı nazıkçe ve gönlünü hoş tutarak tedavi etmeye çalışır, oysa Stoa'nın tedavisi erkekçedir, çok serttir, felsefesine gönül verene hoş görünmeye çalışmaz, kolundan tuttuğu gibi bu dünyanın dışına çıkarır ve talihin (fortuna) bile ulaşamayacağı kadar yükseklerle götürür. Yol sarpmış, kayalıkmış, engebeliymiş, dolambaçlıymış hiç aldırılmaz. Bu yol başlangıçta insana dimdik gelir, yamaçtan bakıldığında zirve bulutlar ve sislerle örtülüdür, görüş mesafesinden çok çok uzaktadır. Aşağı bakıldığında altta uzanan karalar, denizler insanın yüreğini titretir. Ama Stoa'nın kılavuzluğunda yılmadan yol alındığında, uzaklar yakınlaşır, engebeler dağılır, zirve peçesini kaldırır.⁶ Çünkü Stoa, eşlik ettiği yolcusuna ya da öğrencisine şöyle der: İnsan, doğuştan akılla donanımlıdır, dolayısıyla talep edeceği yaşam tarzı da akla uygun olmalıdır. İnsanın akıllı, evrensel aklın bir parçasıdır, bu yüzden tüm evrenle, yani Doğa'yla uyumludur. Bu anlamda insan, evrenin temsilidir; koskoca imparatorlukta, küçük bir imparatorluktur.⁷ O halde yapılacak tek şey, insanın kendisini kaçınılmaz Doğa yasasına göre kalıba sokmasıdır. Bunun anlamı, doğaya uygun yaşamaktır (secundum naturam vivere). Bu tarz bir yaşam insanın mutluluğu için, yani tam anlamıyla emniyette olduğunu hissetmesi için seçilmesi gereken tek yaşam tarzıdır. İnsan doğuştan akıl varlığı olduğu için, zaten en baştan bu yaşamı seçme imkânına sahiptir. Bu seçimde en büyük engel, insanın akıllı olduğu kadar duygusal bir varlık olmasıdır. İnsanın iç dünyasında aklın sesini dinleyip kendisini karmaşaya sürükleyen, özellikle haz, korku ve arzu gibi

⁵ Seneca, *Epistulae*, 107. 8-10.

⁶ Seneca, *De Constantia Sapientis*, 1.1; *De Providentia*, 5.10.

⁷ Paul Veyne, *Seneca: The Life of a Stoic*, (trans.) David Sullivan, London, 2003, s. 134.

başat duygulanımlarını bastırması olgunluk isteyen bir durumdur. Bu ve buna benzer duygulanımlar veya ruh halleri yaşam savaşının kötü askerleri, kötü müttefikleridir. Hiç kimse dizginlerini onların eline vermemeli, hiç kimse onların kendisini doğru yöne sevk edeceğinden emin olmamalıdır. Yürüyen bir adam ile koşan bir adamı hayal edin. Her ikisi de bacaklarını kullanır, ama farklı şekillerde hareket ederler. Yürüyenin bacaklarının hareketi iradeyle doğru orantılıdır; adımlarını değiştirmek istediğinde ya da durmak istediğinde bunu yapabilir. Ama koşan adamın durumu farklıdır. Vargücüyle ve mümkün mertebe hızlı koşmaya bakar. Bacakları o kadar seri hareket eder ki, istediği zaman onları durduramaz. Bitiş çizgisine geldiğinde bile hala koşmaya devam eder, hatta bu çizgiyi de geçer. İşte akıl ve duygu, yürüyen ve koşan adam gibidir. Akıl insanı, o nereye gitmek istiyorsa oraya götürür; ama duygu onu kendi gitmek istediği yöne götürür. Duygu, hep aşırıdır, hep “mantık dışıdır.” Ele geçirdiği kişi, “akıl dışındadır;” dolayısıyla artık o hür bir insan değil, bir köledir. Çünkü kendini kontrol etme yetisi çoktan yok olmuştur, istediği yere gidememektedir. O halde duygusal davranış doğaya aykırıdır, çünkü insan doğuştan akıl varlığı olduğuna göre, sadece akla uygun bir davranış doğaldır.⁸ Ters davranışlarsa, çatışan fikirler, kararsız davranışlar, yol ayrımları, bölünmüş bir varoluş demektir. Mutluluk, yaşamdaki en yüksek amaç, en kusursuz iyilik, tam bir emniyet, en önemlisi tek sığınaksa, mutluluğa giden yol engebesiz hale getirilmelidir. Bu, insanın iç dünyasının arındırılması, tıpkı Doğa’nın müthiş düzeninde olduğu gibi, her şeyin yerli yerine konmasıdır. İsteyen her insan bunu başarabilir. Çünkü her insanda doğuştan erdemli olma (kendi kendine yeterli olma, ahlaken kusursuz ve adil olma) kuvvesi vardır; yapılması gereken, bu kuvvenin açığa çıkarılıp etkin hale getirilmesidir. Demek, erdem öğrenilebilir. Erdemin öğrenilmesi, insanın bütün zihinsel hastalıklarından, bütün engellerden kurtulup kendi kendine yeterli ve hür bir insan olmasıdır. Bir anlamda, insanın salt “insan (anthropos)” olmasıdır.⁹ İnsan, yaşamın kestirilemeyen her durumuna, bütün prob-

⁸ Ludwig Edelstein, *The Meaning of Stoicism*, Harvard University Press, 1966, s. 1; 39-40.

⁹ Stoacıların terminolojisinde “insan (anthropos)” ideal insandır; Bilge ile özdeşir. Stoa terminolojisi için genel olarak bkz. John Sellars, *The Art Of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Bristol Classical Press, 2003, s.181-183.

lemlerine zihnen hazırlanabilir ve direncini arttırabilir; içine hapsediği kötü düşüncelerini, peşin hükümlerini, hayali endişelerini, korkularını büyük bir sabırla, yavaş yavaş, kazıya kazıya ruhandan söküp atabilir.¹⁰ İnsan, kendi kendini eğitebilir, kendi kendini sınırlayabilir. Bunun için zamanı iyi kullanmak, her gün çalışmak, her saniye “doğa” üzerine düşünmek (meditatio) gerekir. Elbette bu zorlu süreçtir; manevi işkence çekme ve bu işkenceye sabırla katlanmadır; ama sonuçta soylu bir amaç için çekilen çiledir. Bu zoru başarıp zihinsel olgunluğa erişen kişi, Stoa’ya göre Bilge insandır (Sophos). Bilge, iyi ve mutlu bir insan olduğu kadar, iyi bir baba, iyi bir oğul, iyi bir damat, iyi bir dost, iyi bir yurttaşdır. Çünkü hayatın her alanında sorumluluğunu bilir, erdemli ve adildir. Doğru neyse onu yapmaktadır, çünkü yaptığı şey doğaldır, akla yatkındır. Öyleyse Bilge’nin bilgisi, doğrunun tek ölçütüdür. Çünkü bu bilgi, görüşlerin bilgisinden tamamen arınmış, Stoacıların “sımsıkı bir yumruk” olarak tarif ettikleri doğayı eksiksiz bir kavrayışın (katalepsis) ürünü olan en saf bilgidir (episteme).

Seneca için bu ruh haline erişmek her insanın harcı değildir belki, ama sonuçta “insana” özgüdür. Seneca’nın Bilge tasavvuru, Yunan Stoa’sının teorik ağırlıklı Bilge tasavvurundan farklıdır. Yeryüzünde yaşayan, Yunanın ya da Roma’nın tarih sayfalarında, hatta Yunan ya da Roma sokaklarında görülebilen, gösterilebilen bir şahsiyettir; tıpkı Sokrates gibi, tıpkı Mucius, Fabricius veya Cato gibi.¹¹ Seneca’nın Bilge’sini, diğer insanlardan ayıran en önemli nitelik, kader dediğimiz mutlak zorunluluğun (fatum) bilincinde olması ve yaşantısını bu zorunluluğa uygun şekilde ayarlayabilmiş olmasıdır. Sırf insanların değil, aynı zamanda tanrıların bile tabi olduğu bu zorunluluğun bilincinde olmanın anlamı, her şeyin bu zorunluluğa göre belirlendiğini ve olayların akışının asla değiştirilemeyeceğini kavramadır. “Ne olacaksa olacaksa ve ne olmayacaksa olmayacaksa,” insana düşen görev, hayatını elindeki imkân-lara göre düzenlemeyi öğrenmesidir. İnsanın en büyük imkânı, onu diğer canlılardan ayırıp tanrısallığa yaklaştıran aklıdır. Bu akıl, kaderin karşısında çırılçıplak kaldığı anlarda bile serinkanlılığını korumasını sağlayacak, gök gürültüsünden, çakan

¹⁰ Paul Veyne, a.g.e., s. 33.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Seneca, *De Providentia- Tanrısal Öngörü*, çev. Çiğdem Dürüşken, Veritas: Yunan ve Latin Klasikleri, Alfa Yayınları, 2014.

şimşeklerden korkmaması gerektiğini ona öğretecek tek silahıdır. Aklın hakimiyetinde yaşamak, fırtınalı bir denizde yaşam gemisini doğru rotada götürmeye benzer. Rota tutturmayı göze alan insanın önce sırtındaki bütün yüklerden kurtulması gerekir; yani makam mevki, para pul, şan ve şöhret ya da bunlar gibi arızı olarak nitelenen bütün maddi şeylerden. Bunları önemsemeyip yok saymak, kendi kendine yetmesini bilen, sarsılmaz bir ruhun işidir. Ama ah o insani arzular! İnsanın içinde çılgılık çılgılığa bağırsırlar; tıpkı adalarına uğrayan her gemiyi yoldan çıkaran Sirenler gibi. Tek çare, Odysseus'un denizcilerinin yaptığı gibi, kulakları bal mumuyla tıkayıp onların çılgınlıklarını duymamak ya da duymazlıktan gelmektir (apatheia). İnsan ancak bu şekilde aklını doğru kullanabilir, ancak bu şekilde hür bir iradesi olduğunu bilir ve her durumda doğruyu seçip yanlıştan kaçınabileceğini, hangi yola girip hangi yola girmeyeceğini anlayabilir.

Seneca'da insanın duygularının esiri olmayı bırakması, sade yaşam biçimini seçmesi anlamına gelir. Sade yaşam biçimi, ille de çileci bir yaşam biçimi değildir; yani, kendini toplumdan, siyasetten tamamen koparıp bütün dünya nimetlerine yüz çevirmek anlamına gelmez. Gençliğinde kendisinin de bizzat tattığı çilecilik ile Stoacı ilkeler doğrultusunda, doğru bilgiyle sürdürülen sade yaşam birbirinden çok farklıdır. Doğru bilgiyle sürdürülen yaşam her şeyden önce insanın kendi doğasıyla barışık olması, sağduyulu olması, irade zayıflığından ileri gelen ruhun çırpınışlarına, zaafllara, acizliğe izin vermemesi, göz boyayıcı görüşlere değil hakiki olanlara yönelmesi, arzularını bastırıp kötüyü değil iyiyi seçmesi ve azla yetinmeyi bilmesidir. Yoksa, kamu yaşamından el ayak çekip sıradan bir yiyeceğe bile tiksintiyle bakmak, bedene yok yere işkence çekertmek, altın ve gümüş tabakları ille de toprak kaplara tercih etmek değildir. Her şeyin doğru ölçüsünü bulmak, her şeyi olması gereken yere oturtmaktır. Sade yaşamı benimseyen insanın içi diğer insanlardan farklı olmalıdır, dışı değil. Sadelik, diğer insanların örnek alacağı, gıpta edeceği bir değer olmalıdır, korkup kaçacakları, sakınacakları bir şey değil.¹²

Seneca'ya göre her insan mutlu yaşamak ister. Her insan güvende ve kesintisiz bir ruh dinginliği içinde olmak ister. Üstelik

¹² Seneca, *Epistulae*, 5.

onu neyin mutlu kılacağı gün gibi açık olduğu halde, acizliğinden ötürü zihnini buna kapatır. Hayat yolculuğu, diğer yolculuklardan farklıdır. Bu yolculukta önce hedef iyi belirlenmelidir, dört yandan esen kasırgalara, bin türlü gürültüye, akortsuz seslere kulak verilmemelidir. Sağduyulu davranan bir yolcu kesinlikle yönünü şaşırmasın, yolunu kaybetmez. Bir sonuca götürmediği kanıtlanmış olduğu halde hep aynı hataları yapıp herkesin sürekli gelip geçtiği, aşındırdığı yollara girip bu yollarda upuzun kuyruklar yapmış kalabalıkların arkasına takılmak, akılla kavga etmekten, doludizgin uçuruma sürüklenmekten başka bir şey değildir. İnsanın kendisini böyle kalabalıklar arasına sokma arzusu, olmayacak olana körü körüne güveni, hakiki olanı taklit olana tercihi, elden ele geçerek yaşanan çağa ulaşmış yanlışların peşinden gitmesi kelimenin tam anlamıyla “dağılmadır, yok oluşturmaktır”. “Bütün” kalmak için, kalabalıklardan ve onların değişken değerlerinden uzak durmak şarttır.¹³

Peki, bunların hepsi kabul; ama eğer Doğa’da mutlak bir zorunluluk varsa, tanrı evrenin yöneticisiyse, talih de (fortuna) onun yardımcısıysa neye yarayacak bütün bu insani seçimler, neye yarayacak felsefi bilgi? Mademki belirlenen şeyler kesin, değiştirilmeleri imkânsız, mademki kader benim adıma bütün planlarımı yapmış, her şeyi önceden hazırlamış, mademki herhangi bir şeyi gönlümce yapmama hiç iznim yok!¹⁴ Evet, doğru; kader bize kesin bir yasa koymuş, tanrı evrenin hâkimi olarak her şeyi düzenlemiş, şans insan yaşamını rastgele oradan oraya çekistirmekte. İşte zaten önemli olan felsefi bilgiyle bu düzenin böyle işlediğini kavramaktır. Çünkü felsefe bizi salt kendi irademizle mutlak zorunluluğa teslim olmamızı sağlayacaktır. Doğa’nın sebep sonuç ilişkisindeki bağlantıları kurmamıza yardım edecektir. Bütüne karışıp onunla hemhal olmanın büyük teselli olduğunu, bizim böyle yaşamamızı ve böyle ölmemizi emreden her neyse, buna insanlar kadar evrenin yöneticisi tanrıların da aynı zorunlulukla bağlı olduğunu, değişmez bir akışın tüm varolanları önüne katıp götürdüğünü anlatacaktır. Bu yüzden hiç beklemediğimiz bir anda olaylar üzerimize çullandığında, evrenin yöneticisini suçlamamak gerektiğini, tıpkı bir sanatkarın elindeki hamurun birbirine sıkıca tutunmuş öğeleri-

¹³ Bkz. Seneca, *De Vita Beata*, 1.1-5.

¹⁴ Seneca, *Epistulae*, 16.4.

ni ayırıp da değiştiremeyeceği gibi, bu yöneticinin de elindeki hamuru asla değiştiremeyeceğini gösterecektir.¹⁵ Böylece ruhumuzu başına gelebilecek her olaya önceden hazırlayacaktır. Bize, şansa karşı hür bir irade sahibi olduğumuzu hatırlatacaktır.

Peki, nerede Doğa'nın adaleti? İyilerin başına bunca kötülük, bunca felaket geldiğine göre! İyi insanların başına onun anladığı anlamda hiçbir "kötülük" gelmez; çünkü Doğa, karşıtları birbirine karıştırmaz. Nasıl ki bunca nehir, gökten sağanak halde boşalan yağmur, bunca şifalı su denizin tadını hiçbir şekilde değiştiremiyorsa, aynı şekilde bizim kendi bakış açımızla "kötülük, felaket, talihsizlik, lanet, afet" olarak değerlendirdiğimiz olaylar da sağlam bir ruhu asla değiştiremez. Ruh, dışındaki her şeyden daha güçlüdür; neye maruz kalırsa kalsın, üstesinden gelip onu kendi rengine dönüştürmeyi bilir. Kendi gücünün farkında olan ruh için tüm şanssızlıklar sadece birer hayat sınavıdır, birer denemedir. Hepsi, insanın "insan" olduğunu kanıtlaması ve onu örnek alacak bütün insanlık için birer fırsattır; şanstır, yarardır. Ruh, özündeki cesareti sıkıntılarla karşılaşmadan hiç gösterebilir mi? Ne kadar kudretli olduğunu tehlikelere atılmaksızın hiç kanıtlayabilir mi? Uyuşuktan yağlanan bedenler halsizleşir; zorlu bir işin üstesinden gelmesi imkansızlaşır, hatta kımıldayamaz bile; tıpkı bunun gibi yara almayan bir ruh da hiçbir darbeye karşı koyamaz, atıllıktan gevşer, eriyip biter. Bedenin ne kadar güçlü olduğunu kanıtlamak isteyen güreşçi, hep zorlu rakiplerle dövüşmeyi tercih eder; aynı şekilde ruh da neye, ne kadar sabredebildiğini göstermek için hep zorlu olaylarla boğuşmak ister. Mutlak zorunluluğa teslim olmuş olsa bile, şansın ya da talihin (fortuna) tür türlü oyununa karşı direnebilecek gücün kendi elinde olduğunu bilir; çünkü bu direnç insanın özüne doğuştan ekilidir; ruh istemezse, hiçbir şey onu ele geçiremez. Bu bakımdan insan ruhu, talihin üstündedir. Nasıl yani? Sürgüne yollanmak, yoksulluğa itilmek, evlatlarını mezara koymak, rezaletlere maruz kalmak, sakatlanmak, nasıl yararlı olabilir, bütün bunlara uğrayan insanlar nasıl şanslı sayılabilir? Bu olayların yararlı olduğuna şaşırıyorsak, bazı hastalıkların ameliyat edilerek, dağlanarak, aç ve susuz bırakılarak, hatta gerektiğinde vücuttan kemikler kazınarak, uzuvlar kesilerek tedavi edildiğine

¹⁵ Seneca, *De Providentia*, 5.8-9.

de şaşırmamız gerekir. Yoksa, baldıran zehrini adeta ölümsüzlük iksiri içer gibi bir dikişte içen Sokrates'i davası uğruna böyle metanetli davrandığı için şanssız mı saymalıyız?¹⁶ Erdem, tehlikeye açıktır. Neye değil, nasıl katlandığı önemlidir. Güvenli yollar korkaklara göredir, erdemse yükseklerden gider.¹⁷

İnsan ruhunun zirvelerine çıktığında her şeyin, ama her şeyin kendine bağlı olduğunu, dolayısıyla bütün olumsuzluklara tek çarenin kendinde olduğunu fark edecek ve bütün endişelerini aşabilecek metanete yükselebilecektir; hatta öyle ki, en büyük endişelerinden, en büyük korkularından biri olan ölümü bile hiçe sayabilecek hale dönüşebilecektir. Ölüm ki, doğum kadar doğal bir süreçtir, ruhun bedenden ayrılışıdır sadece. Üstelik, nasıl gelirse gelsin, o kadar hızlı gelir ki, hızı hissedilmez bile. Ya bir düğüm gırtlak sıkır, ya bir duman nefesi tıkar. Hayattan çıkıştır ölüm, hayata giriş aşamasındaki gibi uzun fasılaları yoktur ve aslında Doğa'nın zorunlu kıldığı olayların en kolayıdır. Bu kadar çabuk gerçekleşen bir olaydan insanın hayat boyu korkması sadece utanılacak bir durumdur, başka bir şey değil.¹⁸

Seneca için ölümü küçümsemek belki de insanın zihnen olgunluğunun, özüne dönüşümünün en büyük göstergesidir. Bu yüzden insanın yaşayacağı kısacık hayatını ölüm korkusuyla heba etmesini şiddetle eleştirdiği gibi, yeri geldiğinde ölümü arzulamanın ve doğanın armağanı olan hayatı ona seve seve geri vermenin "akla veya doğaya uygun bir yaşamın" kanıtı olarak kabul eder. Çünkü yaşam, sadece yaşamak için yaşanmaz, iyi yaşamak için yaşanır. Eğer iyi yaşamak olasılığı kalmamışsa, bu hayattan tıpkı bir ziyafet sofrasından kalkar gibi kalkmak gerekir. İnsan böyle bir sofradan niye kalkar? Ya tam o anda sevdiği birinin onun yardımına ihtiyacı vardır; ya kaba bir misafir bağıra çağıra çıkagelip ortalığı toz duman etmiştir; ya artık ne yenecek ne de içilecek bir şey kalmıştır; ya da sarhoşluktan aklına artık hâkim olamıyordur.¹⁹ İşte benzer şekilde bir dostunuzun veya bir yakınınızın hayatı için kendi hayatınızı feda etme gereği hâsıl olmuşsa, zorba bir hüküm-

¹⁶ Yunan ahlak felsefesine genel olarak bakıldığında, insan benimsediği bir ülkü veya bu değerle başka şeyler için kendi hayatından rahatça vazgeçebilir. Bkz. A.A. Long, *From Epicurus To Epicureanism - Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Oxford, 2006, s. 23.

¹⁷ Seneca, *De Providentia*, 1-3; 5. 11.

¹⁸ Seneca, *De Providentia*, 6. 6-9.

¹⁹ Paul Veyne, a.g.e., s. 85.

dar sizi onurlu olmayan şeyleri söylemeye ve yapmaya zorlamışsa, iyileşemeyecek bir hastalığa mahkûmsanız, muhtaç hale düşmüşseniz veya artık aklınızı sağlıklı şekilde kullanamayacak durumdaysanız hayattan kendi isteğinizle çekilebilirsiniz. Çünkü bu tür olumsuzluklara katlanmak bir kahramanlık değildir; dilenmek yerine hayata son vermek şerefli bir insanın en doğal hakkıdır. Zaten bu yüzden İmparator tarafından kendini öldürmesi emredildiğinde bu emri büyük bir sükunetle karşılamıştır. Hatta öyle ki, o sıra yanında bulunanların hepsi gözyaşlarına boğulmuşken onları bizzat teselli etmeye çalışmış ve gayet ciddi bir ses tonuyla “Nerede kaldı sizin benimsediğiniz felsefenin ilkeleri, hani bunca yıldır sizlere hayatın acılarına metanetle katlanmayı öğreten bilgeliliğin sözleri? Nero’nun zalimliği hepimizce malum değil miydi?” diye sorarak başına gelen bu felakete çoktan hazırlıklı bir ruh hali içinde olduğunu belirtmiş ve hem dostlarına hem de gelecek kuşakların hafızasına tek bir şeyi miras bırakmak istemiştir: Kendi hayat tarzını.²⁰ Sonra bileklerini kesip yazıcısına bir veda mektubu hazırlatmış ve ölümünü çabuklaştırmak için kendi rızasıyla baldıran zehri içip sıcak su buharıyla nefesini kesmiştir. Doğa’nın karşı konmaz akışına, kötü denilen şeylerin Doğa’nın bakış açısıyla değerlendirildiğinde aslında kötü olmadığına bizzat inanmamış olsaydı, Stoa öğretisiyle ilgili yorumları sadece teoride kalıp pratik hayatının içine nüfuz etmemiş olsaydı, ölümü böyle serinkanlılıkla arzulaması herhalde mümkün olmazdı.

Seneca’nın *De Beneficiis* adlı eserindeki şu sözler Stoik ilkelele örülü hayatının, doğayla barışık yaşamaktan ne kastettiğinin, kısaca şu ana kadar anlatılanların adeta özeti niteliğindedir: Eğer ruhumuz iyi ya da kötü başına ne gelirse gelsin onu küçümsüyorsa, bütün korkularını aşıp onların üzerine çıkmışsa, sonsuz arzularının peşinden hırsıyla koşturmak yerine zenginliği sadece kendi gönlünde aramayı öğrenmişse, tanrılardan ve insanlardan korkmayı bırakıp insanlardan az da olsa kötülük gelebileceği halde tanrılardan hiçbir kötülük gelmeyeceğini biliyorsa, hayatını güzelleştirdiğini sanırken aslında tam da işkence çekmesine neden olan şeyleri hiçe sayabiliyorsa, ölümün bir kötülük olmadığını, aksine bütün kötülüklere son verdiğini açık ve seçik bir şekilde kavraya-

²⁰ Tacitus, *Annales*, 15.60-64.

biliyorsa, kendini erdeme teslim edip onun çağırđıđı her yolun düz bir yol olduğuna inanıyorsa, yaradılıştan toplumsal ve herkesin iyiliği için doğmuş bir varlık olarak dünyayı bütün insanların ortak olarak paylaştıkları tek bir ev olarak görüyorsa, işte o zaman varoluşun tüm fırtınalarından kaçıp duru ve berrak bir gökyüzü altında ayağını sağlam bir zemine basmış, bilebileceği yararlı ve elzem olan ne varsa hepsinin bilgisine varmış ve güvenli bir şekilde kendi kalesine çekilmiş demektir.²¹

Çiğdem Dürüşken

²¹ Seneca, *De Beneficiis*, 7. 1.7.

Trajik İnsan: Apollon-Dionysos Karşıtlığı ve Denge Sorunu

Ali Osman Gündoğan¹

İnsan hakkında yapılan tanımların hemen hepsinde onun ikili varlık yapısına vurgu yapıldığını görürüz. Akıl-duygu, ruh-beden ikiliği bunların başında gelir. İyiliği istediği gibi kötülüğe de davetiye çıkaran, kâh istediğini yapamayan kâh yaptığını istemeyen, düşünce varlığı olmanın yanında aynı zamanda eylem varlığı da olan insan, disharmonik bir varlık olarak nitelendirilir. İnsanın bu ikili varlık yapısını homo sapiens-homo demens kavram çiftlerinin de açık olarak ifade ettiğini söylemek mümkün:

“*Homo*’nun, ona *sapiens* niteliği verilerek, yani makul ve bilge bir varlık olarak tanımlanabilmesi fikri, pek makul ve bilgece sayılmaz. *Homo*, *demens*’tir de: Tutkularla, öfkelerle, haykırışlarla, ani mizaç değişiklikleriyle, ihtilâçlı ve aşırı bir duygusallık gösterir; içinde sürekli bir hezeyan kaynağı taşır; kanlı fedakârlıkların faziletine inanır; muhayyilesinin ürünü olan mitoslara ve tanrılara vücut verir, onları var eder ve güç sahibi yapar. Yunanlılarda ölçsüzlüğü temsil eden *Ubris*, insanoğlunun bağrında yuva kurmuştur.”²

Edgar Morin’in yapmış olduğu *sapiens-demens* biçimindeki ayrılık ve her ikisinin insan varlığında bir araya gelip temsil edilmesi, insanın hemen her eyleminde kendisini gösterir. Daha da ötesinde insan varlığı, bu iki halin bir bileşimi gibidir. Bu bileşim, ikisi arasındaki karşıtlığın ortaya çıkardığı gerginliğin bir dengeye kavuşması halini ifade eder. Bundan dolayı bilgelik tek başına bizi belki de insanın en yüce amaçlarından olan aşka ancak içinde çılgınlık barındıran bir sanatsal yaratıma

¹ MSKÜ, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

² Edgar Morin, *Aşk Şiir Bilgelik*, Çev., Haluk Bayrı, İstanbul: Om Yayınevi, 1999, s. 5.

sahip olmakla ulaştırabilecektir. Bilgelik aşkı olan felsefe, bilgeliliğin makullüğü ile aşkın çılgınlığını birleştiren bir mahiyetle karşımıza çıkar. Bilgelik, ancak peşinde koşanın sahip olması gereken bir *pathos*'u şart koşar ve bu şart gerçekteşmediğı durumlarda da bilgelik ile arasına mesafe girer. Çünkü yaratıcılık, özgürlüğün her hal ve şartta gerçekteşmesine bağlıdır. Zorunluluk içerisinde ne bilgelik ne de aşk gerçekteşir. Her ikisinde de birbirlerine bağlılık kendisini dayatır. Bu dayatmaya karşı tavır, insanın kaderini açığa çıkarır. Açığa çıkan kader, özgürlük ile zorunluluğun ürünü oluşsun da ifadesidir. Bu ifade, trajik olanın ifadesidir.

İnsanın, karşıt kuvvetlerin bir çatışmasının, aralarındaki mücadelenin ortaya çıkardığı gerginliğin bir sonucu olduğu, bir bakıma bir muharebe alanı olarak ortaya çıktığına dair hususun dışında insanın kendi dışındaki toplumsal olan ile de aynı gerginliğı yaşadığına yapılan vurgu da önemlidir. İnsanda, kendi bireysel ben'i yanında bir de toplumsal ben'in varlığı nedeniyle bireysel ben'in toplumsal ben'e karşı tavır alışı da insanı gergin bir varlık haline getirir. Nitekim asıl insan varlığının vücut buluşu da bu gerginliğin bir sonucudur. Böyle bir gerginliğı yaşamamış canlılarda insani dünyaya ait olan hiçbir şey yoktur, denilebilir. Sözelimi şahsiyet ve ahlak, bu gergin ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkar.

Yukarıdan beri ifade etmeye çalıştığım insan varlığına ilişkin ortaya çıkan karşıtlık halinde bulunan iki yönün bir sentezi ve karşıtlığın oluşturduğu gerginliğin dengeye kavuşması fikri, en esaslı bir biçimde Nietzsche tarafından ele alınmış ve işlenmiştir, denilebilir. Burada ortaya çıkan insan, trajik insandır ve Yunanlıların tragedyasında ifadesini bulur.

Nietzsche'nin, **Tragedya'nın Doğuşu**'nda ortaya koyduğu Apollon- Dionysos karşıtlığı ve bu karşıtlığın ikisinin muhteşem uyumuyla sanatın en yüksek ifadesi olan Tragedya'da uyumlu bir dengeye kavuştuğu görüşü sanat, kültür ve insan görüşlerini de içermesi bakımından oldukça önemlidir. Bir bakıma Nietzsche bu karşıtlıktan, insanı merkeze alan yaratıcı, özgür, trajik bir insan anlayışı çıkarmaya kadar giderken, Yu-

nan kültürü nezdinde de bir sanat görüşü ortaya koyar. Buna rağmen, Yunan karakteri konusunda önemli ipuçları veren bu karşıtlık, oldukça muğlaktır ve bundan dolayı da nelere karşılık geldiği, anlaşılması zor bir soru olarak durmaktadır. Bunun nedeni olan Apollon ve Dionysos, bir “kavram olmaktan çok simgedirler”³ ve bu simgelerin tam olarak nelere karşılık geldiğini anlamak için mitolojiye başvurmak gerekir. Nietzsche, mitolojik karakterler ve kahramanlar olan Apollon ile Dionysos’u sanatın köküne öncülük etmeleri bakımından yorumlar ve bu yorumları başka alanlara da taşır. İkilik ve karşıtlık dediğimiz şey, sadece Apollon ve Dionysos simgelerinde değil, evrensel bir ilke gibi de düşünebilmekte ve her yerde bu ikilik ile karşılaşmak mümkün olabilmektedir: cinsiyet ikiliği, savaş-barış ikiliği gibi.

Apollon biçimi, Dionysos ise biçim yoksunluğunu simgeler ve en çok üzerinde durulan karşıtlık da budur. Biçim, plastik sanatlarda, yontucunun sanatında, biçim yoksunluğu ise görsel olmayan ve aynı zamanda görüntüsel de olmayan müzikle temsil edilir. Görsel olan ve görsel olmayan karşıtlığı da, Apollon- Dionysos karşıtlığının bir diğer yorumudur. Biçim ile biçim yoksunluğu arasındaki karşıtlıkta Apollon, “bireylere... etraflarında sınırlar çizerek ahenk kazandırmaya çalışan biçim verici güçtür; Dionysos ise, Apolloncu eğilim ‘biçimi kadim mısır’a özgü bir katılık ve soğukluk içinde topladığını’ diye bu ‘küçük daireleri’ zaman zaman yıkan güçtür.”⁴ Böylece Dionysos, Apollon’un donuklaştırıcı, sınır çizici, bireyselleşme ilkesi gereği bireyin sınırlarının korunmasını sağlayan işlevini “kendini yüceltmek ve ölçüyü aşmak”⁵ suretiyle Apollonca aşılanmış, titanca ve barbarca görülmüş olanları gündeme getirmek ister. Daha doğru bir söyleyişle Dionysos, estetik olanı, yaratıcı olanı uyandırır.

Apollon, bir ışık tanrısı olarak aydınlatan ve görünür kılan bir özelliğe sahiptir. Oysa görüntüsel olmayan ve müzik

³ Allan Megill, **Aşırılığın Peygamberleri**, Çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, Ankara, s. 74.

⁴ A.g.e., s. 74.

⁵ Nietzsche, **Tragedyanın Doğuşu**, s.41

âlemine hükmeden ise Dionysos'tur. Işık Tanrısı olarak Apollon, "içsel düşlem-dünyasının güzel görünüşüne de hükmeder."⁶ ve bir düş yaratır, Dionysos ise gerçeği temsil eder. Bunun için Apollon bilince karşılık gelirken, Dionysos dünyaya karşılık gelir. Düş ile gerçeklik arasındaki karşıtlıkta Apollon, "insanı maya tülüne sarıp onu bütünüyle korkutucu ve acıklı varoluşunun acımasız gerçekliklerine karşı koruyan Tanrı'dır... Apollon onlarsız yaşamayı sürdürmenin mümkün olmadığı yanılısamar yaratıyorsa, Dionysos da maya tülünü parçalar ve gerçekliğe doğrudan ve dolayimsız bir biçimde katılmanın yolunu açar."⁷ Bu zıtlık, gerçeklik ile düş yani gerçek olana katılma arzusu ile gerçek dışı hayal gücü dünyası içinde kendinden geçme arzusu arasındaki zıtlıktır.⁸ Nitekim Dionysoscı olan eski bayramlar ve danslarda insanın insanla barış-ması gibi gerçek olanla yani doğayla insanın da barıştığına tanık olur ve insan Dionysoscı vecd haliyle bir sanat biçimine dönüşür.

Nietzsche, **Tragedya'nın Doğuşu**'nda Apollon ile Dionysos arasındaki gerginlikten bir denge olarak Tragedya'yı yorumlasa da ve eserin pek çok yerinde Dionysoscı taraf methe-diliyor görünse de başka bir yorumlamaya tabi tutulabilir. Çünkü Nietzsche burada Apolloncı unsur ile Grekleri, kendi dönemlerindeki barbar toplumlardan da ayırmayı sağlamaktadır. Çünkü "Grekler dışındaki halkların Dionysoscı şenlikleri kaba doğal boşalımlara dönüşüyordu. Greklerdeki ise tersine "dünyanın kurtuluşu ve biçim değiştirme günleri haline geliyordu ve normalde insanı insandan ayıran bireyselleşme ilkesini yıkan Dionysoscı eğlenti sanatsal bir olgu karakterine dönüşüyordu."⁹ Apollonculuğun Dionysoscı tarafa olan bu katkısı Dionysos'un aşırılıklarını törpüleyen, kabalığını ve doğallığını terbiye eden bir katkı olarak Grek toplumunu kültür sahibi bir toplum yapmıştır. Bu, Grek kültüründe düş ve hayal gücünün etkisinin büyüklüğünü de gösterir.

⁶ A.g.e., s. 27.

⁷ McGill, A.g.e., s. 75

⁸ A.g.e., s. 75-76.

⁹ A.g.e., s. 76.

Kültür insanı, tragedyanın ilk halindeki trajik olan koro-suna yabancıdır. Başlangıçta Dionysosçu olan bu satirler korusu “insanın ilk simgesi idi en yüce ve en güçlü heyecanlarının anlatımıydı; tanrının yakınlığından büyülenmiş coşkulu; Tanrı’nın acılarının onda yinelenildiği, birlikte acı çeken yoldaşı; doğanın en derin bağrından çıkmış bilgelik bildiriciydi. Yunan-lının saygılı bir şaşkınlıkla izlemeye alışkın olduğu, doğanın cinsel açıdan her şeye yeten gücünün simgesi idi. Satir ulu ve Tanrısal bir şeydi: özellikle Dionysosçu insanların acıyla kırıl-mış bakışına böyle görünmesi gerekiyordu.¹⁰ Böyle bir görünme insanın kendisini koronun bir üyesiymiş gibi görmesine ve ko-ronun dile getirdiği gerçek ve trajik olana büyülenmesine ne-den olmaktadır. Bu büyülenme, kendinden geçişe neden olur.

Apollon ise “yüce tavırlarıyla, tüm bir acı çekme dünya-sının, bununla bireyin kurtarıcısı misyonu üretmeye zorlanması ve sonra bunu seyretmeye dalarak, sallanan kayığında, denizin ortasında sakın sakın oturması için gerekli olduğunu gösterir bize.”¹¹

Nietzsche Yunan Tragedyasının Apollon ve Dionysos karşıtlığına bağlı olarak nasıl geliştiğini ve sonunda Euripides ve Sokrates ile birlikte nasıl da bozulduğunu tarihsel olarak anlatır.

Dionysosçu ve Apolloncu karşıtlığın Aiskhlos’un Pro-metheus’unda ayrılmamacasına birbirine bağlandığını ve Pro-metheus’un dünyasının gerçek insani dünya olduğunu ilan eder: “Budur senin dünya! Buna denir bu dünya!”¹² ve bu iki-liğin birliğini Prometheus’un şahsında “varolan her şey haklıdır ve haksızdır ve ikisinde de eşit ölçüde haklı kılınmıştır”¹³ şek-linde ifade eder. Denge, ikisinin birlikteliğindedir ve bu denge-de insan, kendi alın yazısı ile doğa arasındaki gerginliğin farkı-na varır. Bir bakıma denge, bu gergin oluştta gerçekleşir.

Nietzsche’nin gerginlik ve denge vurgusu bir biçimde **Zerdüş’t**e de karşımıza çıkar. Ama burada daha çok Dionysos-

¹⁰ Nietzsche, A.g.e., s. 59.

¹¹ A.g.e., s. 40.

¹² A.g.e., s.72.

¹³ A.g.e.,s.72.

cu trajik olan önemsenmiştir: Zerdüş, vaktini geçirdiği dağdan insanlara vaaz vermek için şehre iner. İnsanlar, büyük bir kalabalık halinde bir ip cambazını seyretmek için toplanmışlardır. İp cambazı, ipin üzerinde dengede kalıp gösteri yapmaya başladığında karşısına bir soytarı çıkar ve dengesini yitirip düşer, ölür. Zerdüş, ip cambazını sırtına alır ve onu ıssız bir yerde kendi elleriyle gömer. Bu sırada Zerdüş'ün düşünceleri, hayatını tehlikeye attığı için cambaz lehindedir ama Zerdüş, artık ölü birisiyle arkadaşlık yapamayacağını anlar. Çünkü Zerdüş, hayattan yana evet diyendir lakin ölümden korkmamak da esastır onun gözünde. Burada Dionysoscu olan insan yani trajik insan yüceltilmekte ve dengenin ancak gerginlikte mümkün olduğu vurgusuna rağmen gerginliğin Dionysos lehinde bozulmasından da şikâyet edilmemektedir. Zerdüş'e göre insan da, hayvan ile üstün insan arasına gerilmiş bir iptir. Apollon ile Dionysos arasındaki bu karşıtlığın doğurduğu gerginliğin bozulması Euripides ile birlikte Yunan tragedyasının ölümü anlamına gelmektedir. Dionysoscu heyecanın Apolloncu yetkinleşmesinde tragedyaya drama biçiminde, Dionysos bilgilerin ve etkilerin Apolloncu somutlaşması olarak görülürken, yani satirlere takılmış bir maske söz konusu iken artık geride kalan sadece satirler değil müziğin bizzat kendisi de maskelenmiş ve Dionysos ölmüştür.

Apollon ve Dionysos karşıtlığının doğurduğu dengenin bozulmasıyla ortaya çıkan nedir? Aslında Yunan tragedyasının kökü ve özü, "iç içe geçmiş iki sanat dürtüsü", "Apolloncu ve Dionysosçu" olanın anlatımıdır. Euripides ile birlikte Dionysoscu unsur tragedyadan çıkarılmış ve tragedyaya "Dionysosçu olmayan sanat, töre ve dünya görüşü üzerine kurulmuştur."¹⁴

Apollon ve Dionysos'un muhteşem birliği bozulduktan sonra geriye soğuk paradoksal düşünceler ve Dionysos ile ilgili olmayan ateşli duygulanımlar kalmıştır. Çünkü Euripides, Sokrates'in bilgi- erdem ilişkisi ile ilgili görüşünden hareketle "güzel olanın akla uygun olması gerektiğine de dayanarak tragedyayı dil, karakter, yapı ve müzik bakımından değişikliğe uğ-

¹⁴ A.g.e., s. 83.

ratmıştır. Nietzsche, tragedyayı bozan ve Dionysosçu tarafı yok eden Euripides'i "estetik Sokratesçiliğin şairi", Sokrates'i de "eski tragedyayı kavrayamayan ve ona saygı göstermeyen birisi olarak görür."¹⁵ Bilinç ile içgüdü arasındaki ilişkiyi tersine çeviren bu tutum; içgüdüyle eleştirici, bilinci ise yaratıcı kılmıştır. Oysa yaratıcı olan içgüdü, müzik yani Dionysosçu tarafta felsefe olmadığına inanan Sokrates, trajik sanatı "yaltakçı sanat" olarak da gördüğü için müzik, artık tragedyada Dionysosçu bir vecit halini gerçekleştiremez duruma gelmiştir. Bunun nedeni kültür ve felsefe adamının yani kuramcı insanın yüceltilmesi, içgüdüünün ise aşağılanmasıdır. Kuramcı insan kavramlar, yargılar ve çıkarımlardan oluşan ve bilgiyi görünüş ve yanılgıdan ayırmaya çalışan mantıkçı, akılcı insandır. Hatta insanın ruh dinginliği, merhamet, fedakârlık özellikleri bile bilmenin diyalektikinden üretilmiş öğretilenmiş şeyler olarak düşünülür. Bilme elbette önemlidir. Bilgide özne-nesne ikiliğinde özne, sadece bilen bir varlık olarak varlığa ait olan bilgiyle ilgilenir. Bu, gerçeğin kendisiyle değil, onun bilgisiyile ilgilenmekten başka bir şey değildir. İnsanın varlıktan kopuşu, epistemolojinin felsefede hareket noktası olarak alınmasıyla başlar. Böyle bir durumda felsefe, bir şey ile değil de, bir şey hakkında olanla ilgilenmeye başlamış demektir. Gerçeğin yerine kuramsal olanın geçişi, zihnin gerçeğe biçim vermeye başlaması, gerçek yerine kurgunun ikamesi, Dionysos yerine Apollon'un geçmesidir bu. Başka bir şekilde söylersek, logos'un içgüdüyle dışlamasıdır.

Yunan tragedyasında müzik, dünyanın asıl idesi iken sözün kölesi haline gelmiş ve sadece görünüşleri taklit etme rolünü üstlenmiştir. Yunan dehasına ve bu dehanın en derin özüne nüfuz etmeye çalışan Nietzsche, Apollon ile Dionysos'ta bu dehanın en derin özlerini bulmaktadır: "Apollon, görünüş içinde kurtuluşa gerçekten ulaşmanın biricik ilkesini, principii individuationis'i ululayan deha olarak duruyor karşımda; öte yandan, Dionysos'un mistik sevinç çılgılığıyla bireyleşmenin efsunu

¹⁵ A.g.e., s.83.

parçalanıyor ve varlığın analarına, şeylerin en içteki özüne giden yol açıyor.”¹⁶

Apollon ile Dionysos karşıtlığının bilgisine ulaşan Nietzsche, bu sanat güçlerinin yan yana bir etkinlikte bulunması durumunu, müzik ile kavramın birleşmesi durumunu Schopenhauer’da buluyor. Bu iki karşıt güç arasındaki ilişkinin mümkün oluşu, “ikisinin de dünyanın aynı iç özünün birbirinden tamamen farklı anlatımları oluşuna dayanır.”¹⁷ Apollon, Tasarım Olarak Dünya’ya, Dionysos da İrade Olarak Dünya’ya karşılık gelir. Çünkü “Apolloncu biçim yaratma gücü,... yanıl-sama yaratmayla da ilişkili olduğu için yanıltıcı olgular dünyasına eşdeğerdir. Dionysosçu biçim yıkma gücü de varlığın asli zeminiyle ilişkilendirildiği için, irade olarak dünyaya eşdeğerdir.”¹⁸

Tragedyanın Doğuşu’nda Nietzsche, Apollon ile Dionysos arasındaki zor ilişkinin bu kardeşler ittifakıyla tragedyada çözüldüğünü belirtir: “Dionysos, Apollon’un dilini konuşur, ama Apollon en sonunda Dionysos’un dilini konuşur: Böylelikle tragedyanın ve genel olarak sanatın en yüce hedefine ulaşmış olur.”¹⁹ Bu, bir denge midir? Nietzsche’nin daha sonraki yayınlarında Dionysosçu olduğu çok açıktır. **Tragedya’nın Doğuşu’nda** da “en sonunda Apollon Dionysos’un dilini konuşmakta” ve Nietzsche dengeyi Dionysos lehine bozmaktadır.

Nietzsche, bu eseriyle neyi gerçekleştirdiğini iddia etmektedir? Tragedya ile Yunanlıların kötümserliğin üstesinden nasıl geldiklerini gösterdiğini düşünen Nietzsche, Tragedyanın kendisinin onların kötümser olmadıklarının ifadesi olduğunu söyler.²⁰ Bu durum, Yunanlının nezdinde sanat ile yaşam arasındaki ilişkiyi de açıklar. Çünkü yaşam, olduğu gibi bu sanatta canlandırılır ve insanın ne olduğunu gösterir. Bu insan, trajik insandır. Trajik insan, hayata evet diyen insandır. Hayata evet demek, kaderini sevmek, amor fati diyebilmektir. “İşte kişinin

¹⁶ A.g.e., s.105.

¹⁷ A.g.e., s.105.

¹⁸ McGill, A.g.e., s. 81.

¹⁹ Nietzsche, A.g.e., 142.

²⁰ Nietzsche, **Ecce Homo**, Çev., Can Alkor, İstanbul: YKY, 1999, s. 51.

kendi hayatına ‘evet’ demesi, onu olduğu gibi hep istemesi, onu olduğu gibi sevmesi kişinin *amor fati*’sidir.”²¹ Kaderini sevmek, ancak hayatın realitesini kavramakla mümkün hale gelir. Hayatın realitesi ise Ebedi Dönüş’tür. Ebedi Dönüş içerisinde her an hayatı sürekli yeniden değerlendirmek, hayata “eğersiz” ve “keşkesiz” bakmak, hayatın realitesini kavramış trajik insanın işidir. Hatta yaşadığını tekrar yaşamaya hazır olmak demektir. Bu durum, Nietzsche için kötümserliğin aşılmasıdır da. Kötümser olan, hayattan kaçış ve kopuş yolları arar. Durumunu reddetmekle aynı anlama gelen bu kaçış ve kopuş için en iyi örnek önce Schopenhauer, sonra da Wagner’dir.

Trajik insanın hayata evet deyişinde, hayatın gerçekliğini kavrayışıyla birlikte trajik evet’inde bu gerçekliği örten, onu gizleyen, insandaki trajik olanı öldürüp gerçek olanı parçalayan kurgulara, dinlere, Sokratesçiliğe derinden ve güçlü bir hayır vardır. Tragedyanın Doğuşu’nda “tehlikeli ve yıkıcı bir güç” olarak görülen akılcılığın aşılması, ancak Yunan çöküşünün aracı olarak da Sokrates’in bir *décadent* olarak görülmesi vardır.²² *Décadent*, *décadence*’ın temsilcisidir ve hayata karşı öç duygusu güden yozlaşmış içgüdüler olarak sayılan Hristiyanlık, Schopenhauer Felsefesi, Platonculuk, idealizm gibi sürü ahlakının temsilcilerine karşı hayata karşı güçlü bir evet diyen trajik insanın çılgılığı, tragedyada duyulur. İşte bu çılgılık, aynı zamanda güçlü bir hayır’dır. Trajik insanı güçlü, yaratıcı ve özgür kılan bu çılgıktır ve onu korkusuz olarak anlamamıza da imkân veren içinde hayır barındıran evet’tir. Zira hayattan kaçanlar, ülküler peşinden koşan zayıflar, bunların karşısında da gerçeğe evet diyen güçlüler vardır. Güçlüler, yürekliilerdir. “Yüreklilik en iyi öldürendir: yüreklilik, acımayı dahi öldürür. Oysa acıma, en derin uçurumdur: kişi, hayatı nice derinliğine görürse, onca derinliğine görür acı çekmeyi de. Ama yüreklilik en iyi öldürendir, saldıran yüreklilik: ölümü dahi öldürür o; çünkü der: ‘Bu muydu hayat? Peki öyleyse! Bir daha!’”²³

²¹ Ionna Kuçuradi, **Nietzsche ve İnsan**, Ankara: TFK Yayınları, 1995, s. 72.

²² A.g.e., s. 52.

²³ Nietzsche, **Zerdüş Böyle Buyurdu**, Çev., Turan Oflazoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989, s. 177.

Başka İnsanların Bilinçleri Üzerine

Zekiye Kutlusoy¹

İnsanın en özgün özelliklerinden biri bilinçli bir yaşama sahip olabilmesidir. İnsan yaşamını bütün yönleriyle aydınlatmaya girişen felsefe doğal olarak bu bilinçliliği de açıklamak için soruşturmalar yürütür. Öte yandan, tüm bilme etkinlikleri gibi zihinsel/bilinçsel bir etkinlik alanı olması, felsefenin zihne/bilince yönelmesini daha da anlaşılır kılar. Ancak, insan zihninin/bilincinin felsefece soruşturma konusu edilmesi kimi güçlükleri de beraberinde getirir. Özellikle kendi bilincimizin dışında başka bilinçlerin de var olup olmadığı, bu bilinçlerden söz edilebilecekse doğalarının ne olduğu, zorluklar barındıran konulardır. Şimdi, bu bağlamda karşılaşılan sıkıntılar, zihni ya da zihinleri (yani kendimizinkini ve başkasınınkini) nasıl bildiğimizle ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü Daniel C. Dennett'in da vurguladığı gibi "[z]ihinleri evrendeki başka her şeyden farklı kılan unsurlardan biri de, onlara ait bilgileri edinmek için izlediğimiz yoldur." (Dennett, 1999: 12). O halde, genel olarak söylenecek olursa, zihni sorun edinen bir problem felsefesi alanı olarak zihin felsefesinde hem kendi zihnimizin varlığı ve neliği hem de başka zihinlerin varlığı ve neliği farklı yollardan soruşturulmakta, farklı yollardan bilme konusu yapılmaktadır. Benim burada odaklandığım "başka zihinler/bilinçler sorunu" da bu kapsamda ortaya çıkan sorunlardan biridir ve zihin felsefesinin önemli bir sorunu olarak, öncelikle, başkalarının da zihinsel durumlara, içsel yaşantılara, bir bilince sahip olup olmadığının bilinebilmesi, ya da böyle bir bilginin/inancın dayanaklarının ne(ler) olabileceği, kısmen de ontolojik olarak geliştirilen çeşitli düşünce deneyleri ve kimi argümanlar (Alan Turing'in *Turing Makinesi*, John R. Searle'ün *Çinçe Odası*, Robert Kirk'ün *Zombileri* gibi) aracılığıyla tartışılmaktadır. Öte yandan, ben, yalnızca başka zihinlerin/bilinçlerin "varlığı"nın değil, aynı zamanda "neliği"nin ya da "doğasının ne olduğu"nın da bilinebilmesi bağlamında ortaya çıkan tartışmaların da bu sorun

¹Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

kapsamında ele alınması gerektiğini düşünüyorum (bu bağlamdaysa David Chalmers'ın "bilincin güç/zorlu sorunu" olarak gördüğü sorun çerçevesinde, Thomas Nagel'in "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?" makalesinde yürüttüğü türden tartışmalar öne çıkıyor). İşte, burada, ben, bu etkinliğin "İnsan ve Felsefe" temasından ötürü hayvanlar ve makinelerden çok insanlara odaklanarak, "başka insanların bilinçleri(nin varlığı ve doğası)" ile ilgili bir sorgulamanın içerdiği güçlükleri de belirginleştirerek, bu sorunu irdelemek istiyorum. Bu çerçevede genel olarak kullandığım "zihin" teriminden başka "bilinç" terimini kullanırken de Searle'ü izleyerek, "uyanıklıktaki zihnin öznel duyarlılık ya da farkındalık durumları"na odaklanıyorum. "Bilinç" sözcüğünü "cins ve tür bakımından ya da gerekli ve yeterli koşullar bakımından" tanımlanamaz olarak gören, ancak yine de onu diğer fenomenlerden ayırt edebilmek için neliğini belirtmeye girişen Searle şöyle demektedir: "'Bilinç' kelimesinden basitçe, bir kişinin sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığında başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya komaya girinceye, ölünceye ya da bir şekilde 'bilinçsiz' denilen bir duruma girinceye kadar süren öznel duyarlılık veya farkındalık durumlarını kastediyorum." (J. R. Searle, *Bilinç ve Dil*, Çev. M. Macit, C. Özpilavcı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 17).

Platon'un Pythagorasçılığın etkisinde geliştirdiği ruh anlayışından günümüze dek zihin felsefesinin tüm bir tarihsel sürecine bakıldığında, yürütülen soruşturmaların "ruh"tan "zihin"e, sonra "bilinç"e yöneldiği ya da soruşturma odağının bu doğrultuda Antikçağ ve Ortaçağın ruh yaklaşımlarından modern felsefenin 17. yüzyılda Descartes'la başlayan zihin sorgulamalarına, 1960'lardan itibaren bilişselci çerçevedeki bilinç incelemelerine doğru kaydığı görülmektedir. Burada "bilişselci çerçeve" derken, günümüzde zihnin/bilincin araştırılmasına zihin felsefesinin yanı sıra bilişsel bilim disiplinlerinin de ortak olup, kendi yöntemlerince, kendi sınırları içinde bilinci anlamaya ve aydınlatmaya girişmiş olduklarına da dikkat çekmek arzusundayım. Bu bağlamda, görüşlerini geliştirirken bilişsel disiplinlerin (yani yapay zekâ, bilişsel dilbilim, bilişsel psikoloji, bilişsel sinirbilim ve yapay sinir ağları gibi araştırma alanlarının) bulgularına duyarsız kalmayıp onları da sorgulayarak tartışan zihin felsefesini "çağdaş zihin felsefesi" olarak

adlandırıyor, bu durumda 1950'lerin sonlarına dek sürdürüle gelen zihin felsefesini ise "geleneksel zihin felsefesi" olarak gördüğümü belirtmek istiyorum. Burada ben, daha çok, "başka insanların bilinçleri sorunu" ile ilişki kurduğum günümüzün bilişselci, çağdaş tartışmalarının sınırları içinde kalacağım.

Şimdi, başka insanların bilinçlerine ilişkin tartışmaların zihnin bilinmesi/bilgisi ile ilgili en genel bağlamda doğru yerlere oturtulabilmesi, böylece de güçlüklerin daha iyi görülebilmesi için, bu bağlamın çözümleyici bir yaklaşımla irdelenmesi durumunda, iki eksenin birbirinden ayırt edilmesi gerektiği görülecektir. Bunlardan biri zihnin *nasıl* bilindiği, yani "zihni bilme eksenini" iken, diğeri zihne ilişkin *neyin* bilindiği, yani "zihnin bilgisi eksenini" dir. Bilebilen özneye odaklanan birinci eksen, yani bilme eksenini, zihnin birinci-tekil-kışı perspektifinden ("ben" in "öznel" bakış açısından) yani "içeriden ve doğrudan/aracısız" olarak bilinmesi ile üçüncü-tekil-kışı perspektifinden ("o" nun bakış açısından) yani "dışarıdan ve dolaylı" olarak bilinmesi arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır. Öte yandan, bilinebilen nesneye odaklanan ikinci eksen, yani bilgi eksenini ise, zihnin varlığının bilgisini, neliğinin/doğasının bilgisinden ayırt etmekte. Bu iki eksenin birlikte, bir arada ele alınması ise bu bağlamdaki dört farklı bilme/bilgi durumunu açığa çıkarmakta. Bunlardan ilki birinci-tekil-kışı perspektifinden "kendi zihni" nin varlığının bilinmesi/bilgisi, ikincisi yine birinci-tekil-kışı perspektifinden "kendi zihni" nin neliğinin/doğasının bilinmesi/bilgisi, üçüncüsü bu kez üçüncü-tekil-kışı perspektifinden "başkasının zihni" nin varlığının bilinmesi/bilgisi, son olarak da, yani dördüncüsü, yine üçüncü-tekil-kışı perspektifinden "başkasının zihni" nin neliğinin/doğasının bilinmesi/bilgisi.

Şimdi, zihnin/bilincin ontolojisi ile epistemolojisi arasındaki bağın da kurulduğu bu -bilişselci epistemolojik- çerçevenin bütününde ortaya çıkıp "başka insanların bilinçlerinin varlığı ve doğası" ile ilgili sorunlara da neden olan şey ise, söz konusu eksenlerden bilme eksenindeki iki farklı perspektif (ki bunlar, Dennett' in vurguladığı "zihinlere ait bilgileri edinmek için izlediğimiz farklı yollar" dır) arasındaki, yani zihne/bilince yönelik birinci-tekil-kışı ve üçüncü-tekil-kışı yaklaşımları arasındaki *asimetridir*. Bundan ötürü, bilmek için kendi bilincine kolaylıkla yönelen birinci-tekil-kışı konumundaki insanın üçüncü-tekil-kışı konumuna

geçip başka insanların bilinçlerini de bilmeye yönelmesi, kimi güçlükleri de beraberinde getirmektedir.

Bu güçlükleri netleştirmek için, öncelikle, genel olarak *bilincin varlığının bilinmesine* odaklanmakta yarar var. Zaten zihin felsefesi tarihine bakıldığında zihnin metafiziği/ontolojisi merkezinde yürütülen geleneksel zihin felsefesi tartışmalarının daha çok zihnin varlığının bilgisinin peşine düşmüş oldukları görülür. Şimdi, açıktır ki bizler, yalnızca *kendi* zihnimizin var olduğunu, kendi içsel, bilinç durumlarımızı, birinci-tekil-kşi perspektifinden, kendi öznel farkındalığımızla doğrudan ta içinden tanıyarak biliriz. Dennett'in da altını çizdiği gibi "(...) bir zihninizin bulunup bulunmadığını merak ettiyseniz, Descartes'ın işaret ettiği gibi, bu merakı duymanızın başlı başına, hiç kuşkuyla yer bırakmaksızın, gerçekten zihin sahibi olduğunuzu kanıtladığını hemen fark etmişsinizdir." (Dennett, 1999: 13). 17. yüzyılda Descartes, "*cogito, ergo sum*" u ile üstelik daha da ileri giderek, -düşünen şey (*res cogitans*) olarak zihninden ve yer kaplayan şey (*res extensa*) olarak bedeninden oluşan- ikili yapıdaki varlığını zihinsel yanında temellendirmiştir. Birinci-tekil-kşi bakış açısından bu şekilde zihne yaklaşmanın öne çıkarılmasına Descartes'tan önce de rastlanmaktadır. Doğu ve Batı kültürlerinden esinlenmiş olup, klasik Antik Yunan felsefe geleneği ile Hristiyanlığı sentezlemeye girişen Aurelius Augustinus (354-430), yaşamının ilk dönemlerinde sergilediği sürekli bir arayışın ardından "(...) 'Akademyacılığı' meslek edindi ve her şeyden kuşkulanmaya başladı. Ama bu etkiden kendini hemen kurtardı; hatta bu konuda ortaya koyduğu düşünceleriyle Descartes'ın daha kesin bir biçimde dile getirdiği '*Cogito ergo sum*'un da öncüsü oldu: 'Kendi kendimle, ben olduğum, var olduğum, varlığını bildiğim ve sevdiğim o kadar kesindir ki, bu kesinlik Akademyacıların tüm itirazlarını ortadan kaldırır. Şöyle diyecekler belki bana: ya eğer yanıldıysan? Eğer yanılıyorsam, varım demektir; var olmayan yanılamaz da; yanılıyorsam, varım öyleyse. Yanıldığım takdirde var olduğuma göre, var olduğuma inanma konusunda artık nasıl yanılabilirim?'" (Çotuksöken ve Babür, 1993: 48). Felsefesini "anlayayım diye inanıyorum (*credo ut intelligam*)" ile temellendiren Augustinus, insan doğasını, zihnini anlamak için gerçekliğin asıl yattığı yer olan içe yönelmenin gerekliliğini vurgulayarak, böylece birinci-tekil-kşi zihin yaklaşımına dikkat çekmiş

olmaktadır. İnsan zihninin ürünü oldukları için tümellerin öznelliğine vurgu yapan Ioannes Duns Scotus (1266/1274-1308) da “(...) bilme olayında, kendinin bilincinde olma olgusuna büyük önem verir. Ona göre var olana, tek tek somut tekillere yönelen yan, ruhsal yan başka deyişle ruhsal yaşam kendine ilişkin tüm olgularının aracısız olarak ve apaçık bir biçimde farkındadır.” (Çotuksöken ve Babür, 1993: 309).

Şimdi, söz konusu birinci-tekil-kşi zihin yaklaşımıyla edindiğimiz kendi zihnimizin/bilincimizin var olduğu bilgisinden yola çıkarak başka insanların zihinlerinin ya da bilinçlerinin de var olup olmadığını bilmeye yöneldiğimizde ilk sorun hemencecik kendini gösteriyor. Nagel, -temel felsefe sorunlarını ele aldığı- 1987’de yayımlanmış olan *Her Şey Ne Anlama Geliyor-Felsefeye Küçük Bir Giriş* kitabının “Diğer Zihinler” bölümünde şöyle demektedir:

Başka birisinin zihninde olup bitenler hakkında gerçekte ne kadar şey biliyorsunuz? Şurası açık ki, insanlar da dahil olmak üzere başka yaratıkların sadece bedenlerini gözlemliyorsunuz. Yaptıklarını izliyor, söylediklerini ve çıkardıkları diğer sesleri dinliyor ve çevrelerine nasıl tepki gösterdiklerini -hangi şeylerin onlara çekici geldiğini, nelerden hoşlanmadıklarını, neler yediklerini vesaire- görüyorsunuz. Aynı zamanda, başka yaratıkları kesip içini açabilir, fiziksel bedenlerinin içine bakabilir ve muhtemelen kendi anatominizle onlarınkini karşılaştırabilirsiniz. (Nagel, 2004: 13)

Alıntıladığım bu paragrafı oldukça önemsiyorum; çünkü Nagel burada kendi zihnimizin varlığının farkındalığından başka insanların zihinlerinin de var olduğuna ilişkin kabule/inanca geçerken neleri dayanak olarak kullandığımızı ya da neye/nelere başvurduğumuzu (ki bunlar, genelde, dil, davranışlar ve anatomik yapılar) dile getiriyor. Ancak, hemen de ekliyor: “Fakat, bunların hiçbirisi size onların tecrübelerine ve hislerine doğrudan bir giriş imkanı vermeyecektir (...) Eğer, başkalarının zihinsel yaşamları hakkında herhangi bir inancınız varsa, bu, onların fiziksel yapı ve davranışlarını gözlemlemenizden kaynaklanmaktadır.” (Nagel, 2004: 13). Nagel, aslında, en genel anlamda, başka bilinçler sorunu

bağlamında sorulması gereken soruyu şöyle ortaya koymaktan yanadır:

Bilinçli bir zihninizin var olması olgusu dışında bu dünyadaki bilinçli yaşam hakkında gerçekte ne biliyorsunuz? Dünyada sizin varsaydığınızdan çok daha az (sizden başka bilinçli bir şey olmaması durumu) ya da çok daha fazla (bilinçsiz olduğunu varsaydığınız şeylerde bile bilinç olması durumu) bilinçli yaşam olabilmesi mümkün müdür? (Nagel, 2004: 18)

Burada, başka insanların bilinçlerinin varlığı sorununun “dış dünyanın varlığı (dünyanın sanal bir gerçeklikten ibaret olup olmadığı) sorunu” tarafından da içerildiği hemen akla gelmekte. Çünkü var olan tek şeyin kendi zihinlerimiz ve kendi öznel deneyimlerimiz, bilinç içeriklerimiz olduğunu varsaysak bile, bizi çevreleyen bir dış dünyanın, başka insanların ve onların bilinçlerinin var olup olmadığı, çözülememiş, belki tümüyle çözümsüz bir felsefe sorunu olarak kalmaktadır (bkz. Z. Kutlusoy, “Sanal Gerçeklik Bağlamında Septik Bir Tartışma: Kaplar İçindeki Beyinler”, *Posseible Düşünme Dergisi*, Hakemli E-Dergi, Cilt: 3, Sayı: 5, 2014 Bahar, s. 7-13 [<http://www.possible.com/>]). “Herhangi bir şeyi nasıl bildiğimiz”le ilgili olarak, varlığını kesinlikle bilebileceğimiz tek şeyin kendi zihin içeriklerimiz olduğunu belirten Nagel, zihnimizin başka insanların bilinçlerinin varlığı hakkındaki içeriklerine güvensek bile bunun sorgulanması gerektiğini vurgular (Nagel, 2004: 5, 6). Ancak, şunu eklemeyi de unutmaz: “Eğer zihninizin içinde olanın sizi zihninizin dışında olana götürüp götürmeyeceğini bulmak istiyorsanız, (...) şeylerin -zihninizin içinden- size nasıl göründüklerinden yola çıkamazsınız.” (Nagel, 2004: 6). Ona göre -tekbenciliğin (solipsizmin) yaptığı gibi- “tek var olan şeyin zihniniz olduğu”nu da savlayamazsınız, çünkü bu, “(...) elinizdeki tanıklığın gösterdiğinden daha fazla bir şeydir.” (Nagel, 2004: 7).

Yukarıda Nagel’den alıntıladığım paragraftan da görüldüğü gibi, kendi bilincimizden, yani onun varlığına ilişkin farkındalığımızdan başka insanların bilinçlerinin de var olduğuyla ilgili kabule/inanca geçerken, dili, bedensel davranışları ve beyin yapılarını dayanak olarak kullanmaktayızdır. Bu kez üçüncü-tekil-kişî perspektifinden, yani bilince dolaylı yoldan, dışarıdan bakarak

yürüttüğümüz bu çıkarımlarda, dil aracılığıyla başka insanlarla kurabildiğimiz iletişime ya da onların bizimkilere benzer davranışlarına veya benzer beyin yapılarına başvurduğumuz açıktır. Aslında birçok düşünür, yazar, bedenlerini algıladığımız diğer insanların bilinçlerinin de varlığının bilgisine, sergiledikleri bizimkilere benzer davranışlardan yola çıkarak vardığımızı düşünüyor. Örneğin, “dil”i “bizi başka zihinlere dair bilgiye götüren soylu yol” olarak gören Dennett, insanların birbirine benzeyen beğeni, hoşnutsuzluk, umut ve korkularını, neleri nasıl anımsadıklarını, hayal dünyalarını ve daha nicesini dil sayesinde öğrenmiş olduğumuzu ileri sürüyor. Dennett’a göre “[i]nsanlar hakkındaki bu gerçekleri çok eski zamanlardan beri biliyorduk, çünkü bu konuları onlarla uzun uzadıya konuşmuştuk. Başka canlı türlerinin zihinsel yaşamlarıyla ilgili olarak bildiklerimiz, bu bilgiyle asla karşılaştırılamayacak kadar azdır, çünkü bu konuda onlarla konuşamayız. Bildiğimizi zannedebiliriz, ama geleneksel önsezilerimizin onaylanması ya da reddedilmesi için bilimsel araştırma gerekir.” (Dennett, 1999: 22).

Ancak, başka insanların da bilinçlerinin olduğuyla ilgili olarak benzer davranışlar (sözel/dilsel, bedensel-devinimsel davranışlar) ve de benzer beyin yapıları (anatomiler) temelinde yürütülen bu türden yaklaşımlara da *Zombiler* argümanıyla karşı çıkılabilir. İlk kez 1974 yılında Kirk’ün materyalizme (bilincin tümüyle fiziksel olarak açıklanması girişimine) karşı olarak geliştirdiği, bedensel durumlarla zihin durumları arasındaki bağıntılar gibi kimi bağıntıların irdelendiği bu düşünce deneyinde zombiler, “tüm anatomik, davranışsal ve gözlemlenebilir diğer açılardan normal bir insandan hiçbir şekilde ayırt edilemeyen organizmalar”dır. Öte yandan, bedeni -hem moleküler hem de işlevsel düzeyde- insan bedeniyle bütünüyle aynı olan zombiler “zihin yok-sunu” yaratıklar olup, hiçbir bilinçli deneyime sahip değildirler (Güzeldere, 2003: 593). O halde, Nagel’in da dikkat çektiği üzere, diğer insanlar eğer “hiçbir tecrübeye yani ne türden olursa olsun bir tür zihinsel iç yaşama sahip olmayıp, sadece özenle yapılmış biyolojik makineler” (yani zombiler) olsalardı da, onları kendimizle aynıymış gibi görecektik. “Zihin, davranış, anatomi ve fiziksel durumlar arasında bir korelasyon olduğu konusunda şimdiye kadar doğrudan gözlemlediğiniz tek örnek kendinizsiniz.” diyen

Nagel'a göre, başka insanların davranışlarının içsel deneyimleriyle bağlantılı olduğunu varsaysak bile bunu asla bilemeyiz (Nagel, 2004: 15-16).

Şimdi, başka insanların bilinçleriyle ilgili diğer bir güçlüğün netleştirilebilmesi için, *bilincin neliğinin/doğasının bilinmesi* bağlamının da göz önüne alınması gerekir. Daha çok bilincin (doğasının) ne olduğuna ilişkin irdelemeler yürüten günümüzün bilişselci tartışmalarına göre, birinci-tekil-kişî perspektifinden, yani benim, kendi bilincimin doğasını içinden/içeriden (içebakışla) bilmeye yönelmem durumunda, bilinç/bilincim bana doğrudan görünen şeydir. Bilincimin neye benzediğine ilişkin bu öznel bilgim “fenomenal ya da niteliksel bilinç (görünen olarak bilinç)” olarak adlandırılıyor. Ancak, burada, birinci-tekil-kişî konumunda benim yaşadığım *deneyimin öznel niteliğinin* özellikle vurgulanması, önemli olduğu kadar gereklidir de. Öte yandan, bu bilgi(m), başka insanların bilinçlerinin doğasıyla ilgili olmadığı için “genel olarak” bilincin neliğinin açıklanması bağlamında yeterli olmayıp, “öznel-lik” ve “döngüsellik” gibi sorunları barındırdığı için de sıkıntılı bir çerçeve sunuyor.

Öznelliğin ve döngüsellüğün ortaya çıkmadığı, bilişsel sınırbilimin üçüncü-kişî perspektifinden (“onlar”ın “özneler arası” bakış açısından) bilincin, daha açık bir deyişle başka insanların bilinçlerinin, neliğinin/doğasının araştırılması söz konusu olduğunda ise ortak bir fiziksel nesne çevresinde toplanan bilim insanların, dışarıdan bakışla, bilincin sinirsel temelini izini sürdürükleri, geleneksel zihin-beden ilişkisi yerine bilinç-beyin ilişkisinin bilgisinin peşine düştükleri görülüyor. Bu bilimsel, niceliksel bilinç yaklaşımında bilinç, “neden olan, yapan olarak bilinç” biçiminde anlaşıldığı için, “nedensel bilinç” olarak adlandırılıyor. Birinci-tekil-kişî konumunda ortaya çıkan durumun tersine, empirik araştırmaların, deneysel-gözlemsel-ölçümsel, nesnel sınamaların olanaklı olduğu buradaki yaklaşımların maddeci (materyalist), indirgemeci, özdeşçi (fizikalist) ya da işlevselci (fonksiyonalist) yaklaşımlar olduklarını belirtmek gerek.

Ancak, bu kez de Chalmers'ın 1996'da “bilincin güç/zorlu sorunu” olarak belirlediği, ondan önce Nagel'in 1974'te “Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?” makalesinde (T. Nagel, *Zihin ve Evren: Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle*

Yanlış, Çev. Ö. Çağlar Aksoy, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015, s. 145-165)netleştirdiği, Joseph Levine'in de 1983'te "açıklama boşluğu" olarak adlandırdığı "fenomenal bilinç sorunu" kaçınılmaz oluyor. Bu çerçevede yanıtlanmayı bekleyen soru da şu şekilde belirginlik kazanıyor: Bilincin sinirsel temeline ilişkin tüm nesnel bilgi ve bulgular, onun neye benzediğini, nasıl görüldüğünü, onun öznel niteliğini, fenomenal yanını nasıl açıklar? Böylece, fizikselci niteliğe sahip üçüncü-kışı yaklaşımında ortaya çıkan nedensel bilinç ile fenomenal bilinç arasındaki uçurum (boşluk/kopukluk) gözler önüne serilmiş oluyor.

Sonuç olarak, başka insanların bilinçleri üzerine yürütülecek olan tüm soruşturmalar, bilincin nesnel bir biçimde, dışarıdan sorgulandığı üçüncü-kışı perspektifinden yapılmak durumunda ve bu perspektif ile birinci-tekil-kışı perspektifi arasında ortaya çıkan epistemik asimetriden ötürü de, başka insanların bilinçlerinin varlığı üzerine tartışmalar "Zombiler" gibi argümanlara, başka insanların bilinçlerinin doğası üzerine tartışmalar ise "fenomenal bilinç sorunu" gibi sorunlara takılmaktan kurtulamamaktadır.

Zekiye Kutlusoy

II. Felsefe Günleri (30-31 Ekim 2015, Urla/İzmir): "İnsan ve Felsefe"

KAYNAKÇA

Çotuksöken, B. ve Babür, S. (1993) *Ortaçağ'da Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

Dennett, D. C. (1999) *Aklın Türleri*, Çev. H. Balkara, Varlık Yayınları, İstanbul.

Güzeldere, G. (2003) "Zombies", *Encyclopedia of Cognitive Science*, Baş Ed. L. Nadel,

Nature Publishing Group, Londra, Cilt 4, 593-597.

Nagel, T. (2004) *Her Şey Ne Anlama Geliyor-Felsefeye Küçük Bir Giriş*, Çev. H. Gündoğdu,

Paradigma Yayınları, İstanbul.

Felsefe Ve Hekimlik

Mustafa Bozbuğa

Felsefe ve hekimlik... İsterseniz önce, hepinizin bildiği, her iki sözcüğün etimolojik kökenine bakalım: Farklı dillerden gelmiş olsalar da, **felsefe**, -Yunanca *phileo* (= sevmek, aramak, peşinden koşmak) ve *sophia* (= bilgelik, hakikat) köklerinden türetilmiş olup (*philosophia*) bilgelik sevgisi, bilgelik peşinde koşmak, hikmet arayışı anlamlarına gelmektedir-, **hekim** sözcüğü ise, -Arapça *hakim* sözcüğünün hafifletilmiş bir telaffuzudur (*hakim*, kök harfleri "H-K-M" olan *hikmet* sözcüğünden gelir) ve her şeyi bilen, üstün bilgilerle donatılmış/mücehhez, filozof, *hekim*-, demektir. Görülüyor ki, gerçekte filozof ve hekim adeta bir eşanlamlılık göstermektedir.

İnsanı "**Homo sapiens sapiens**" olarak adlandırıyoruz, yani, "*düşündüğünün üstüne düşünebilen insan*", ki bu tam olarak felsefenin tanımına karşılık geliyor. Gerçekten de, felsefe/felsefe ile uğraşmak, düşünmek insanın **temel belirleyici/ayırt ettirici** niteliğidir, bu özellik insana içkindir ve insana özgürlüğün kapısını açan niteliktir. Diğer yanda insanın en temel, en önde gelen, en önemli güdüsü ise hayatta kalabilmektir, yaşamını sürdürmektir, var olmaktır. Hekimlik doğrudan buna yöneliktir; insanın hastalıklarının tedavisini, hayatlarını sürdürebilmesini ve daha sağlıklı olmasını amaç edinir. Dolayısıyla, felsefe ve hekimlik, her ikisi de, insanın var oluşu ile doğal olarak başlayan/tezahür eden, hem insanın doğada kalabilmesi ve gelişebilmesini sağlayan etkinlikler olarak işlev görmüş ve gören hem de zaman içinde konu/nesne edildiği insanın çabaları ile kendisi ilerlemiş birbiri ile iç içe ya da birbirini tamamlayan yaşam etkinlikleridir. Dikkat ederseniz, meslek demiyorum; çünkü, hem felsefenin hem de hekimliğin doğal olarak ortaya çıktığını ve bir yaşam biçimi olduğunu düşünüyorum ve bu etkinlikleri yapan insanların, -filozof ve hekimlerin- de ancak bu anlamda işin özüne daha uygun davranmalarının olanaklı olduğunu var sayıyorum.

Tarihsel seyri içinde filozofluk ve hekimlik çok yaygın bir şekilde birliktelik ya da koşutluk göstermiştir. Ancak, zaman içinde -özellikle modern dönemde/ Aydınlanma Çağı ile birlikte- ve sonrasında kozmolojideki farklılaşmalar, felsefi ve bilimsel düşüncedeki paradigmanın değişimler göstermesi, bilginin kapsamının çok artması ve günlük hayata yansımalarının (= *teknolojinin*) gelişmesi ve sosyopolitik - ekonomik nedenlerle hekimlik ve felsefe arasındaki bağlar zayıflamıştır; özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında belirginleşerek hekimlik felsefeden adeta kopmuştur.

Hekimliği bir bütün olarak ele aldığımızda, bileşenlerini aşağıdaki gibi ortaya koyabiliriz:

1. Pozitif (doğa) **Bilimleri ve Teknoloji** (+ temel-dahili-cerrahi tıp bilimleri),
2. İnsan ve toplum bilimleri (**Humanitas**) (insana – hayata ait bilgiler, ahlaki değerler - *moral/etik* - *insani değerler*, *vicdan*, *merhamet*, *empati*, *dayanıklılık*, *sabır*, *hoşgörü*,...), hekimliğin özünde yer alan unsurlardır,
3. **Estetik** (*zanaat/teknik yanı ki, geometri-tasarım-üç boyutlu düşünme, el ustalığı-inceliği, beyin-göz-el birlikteliği, strateji kura-bilme*,... içerir – özellikle cerrahide önemlidir,...),
4. **Felsefe ve Bilgelik unsuru:**
 - i. *bir üst dil ve üst bakış olarak felsefe,*
 - ii. *mantık-doğru düşünme ve akıl yürütme,*
 - iii. *araştırma, soru sorma, sorgulama, eleştiri, irdeleme,*
 - iv. *bilgiyi açık ve seçik olarak ortaya koyabilme,*
 - v. *durumu doğru, açık ve incelikli/rafine bir biçimde ifade edebilme,*
 - vi. *sorun ve çözüm teorisi/görme geliştirebilme,*
 - vii. *olguların genel çerçevesini çizebilme, tümel-tikel ilişkili düşünebilme,*
 - viii. *somut-soyut ilişkilendirebilme*,...

5. Tarihi yönü.

Hekimliğin tarihsel seyrine baktığımızda:

- I. Antikçağlardan başlayarak – 1800’lerin sonuna değin

= **Hekimliğin Bulgusal Dönemi** (Her bir semptomun ayrı hastalık sanıldığı, neden-sonuç ilişkisinin/rasyonalizasyonun henüz tam kurulamadığı dönem,...)

- Mezopotamya Tıbbı
- Eski Mısır Tıbbı
- İbrani Tıbbı
- Hitit Tıbbı
- Eski Hint Tıbbı
- Eski Çin Tıbbı
- Eski Yunan Tıbbı
- Eski Roma Tıbbı
- Japon Tıbbı
- Ortaçağ Tıbbı
- Salerno Okulu
- İslam Tıbbı
- Rönesans ve Sonrası Tıbbı
- 17. Yüzyıl Tıbbı
- 18. Yüzyıl Tıbbı

Hipokrat, "... tabiat hekimdir, tabiat kendi yönünü belirler, tabiat hekimsiz hareket eder.... Her şeyden önce hastaya zarar vermeyeceksin, ağrıyı dindireceksin,...hekimin görevi hastayı nadiren iyileştirmek, çok kere ağrısını dindirmek fakat her zaman teselli etmektir..." demektedir.

Binlerce yıllık adeta suskunluk döneminden sonra, tıpta özellikle 19. yüzyılda belirginleşen olağanüstü bir gelişme, hastalıkları tanımlamakta ve tıbbın rasyonel kurgusunu inşa etmede, tanı ve tedavi imkanlarında ilerleme ortaya çıkmıştır. Bu gelişim, ivmesini daha da artırarak günümüzde de sürmektedir.

19. Yüzyıl Tıbbı,... ve Sonrası,...

- Hücresel Patoloji
- Deneysel Fizyoloji
- Anestezi
- Bakteriyoloji, Cerrahi Antisepsi ve Asepsi
- X-Işınları
- Kan Transfüzyonu

- Cerrahi Öğretim ve Eğitim
- Cerrahi Hemşirelik
- Cerrahi Dernekleri ve Dergileri
-
- Cerrahi Anatomi
- Cerrahi mikroskop (= Mikroşirürji)
- Endoskop (= Endoskobik cerrahiler,...)
- Teknoloji – Alet geliştirilmesi,... Dijital teknoloji,..
- ...
- Viroloji
- Rehabilitasyon
- İmmünoloji
- Onkoloji
- Genetik, moleküler tıp,...
-

II. **Hekimliğin Laboratuvar Dönemi**

III. **Hekimliğin Klinik Dönemi**

IV. **Çağdaş Hekimlik**(1950'lerden başlayarak,... özellikle son 30-40 yıl)

Hekimliğin bilim ve teknoloji yönü arttıkça aslında hekimlik teknik olarak daha da zorlaşır, bu sanki bir paradoks gibi görünmektedir; ancak, sonuç hem hastanın daha iyi tedavi edilmesi ni hem de hekimin yaptığı işte daha etkin, verimli olmasını, daha iyi bir hekimlik sunmasını sağlar. Bu durum, hekimliğin daha da dallanmasını, pek çok yeni ileri uzmanlık alanlarının ortaya çıkmasını sağlamaktadır; hekimlikte uzmanlık alanlarının alanları daralmakta ama derinlikleri artmaktadır.

Felsefe ve hekimlik arasında:

1. Ontolojik,
2. Epistemolojik ve bilim felsefesi,
3. Etik,
4. Mantık bağlamında ilişkiler - etkileşimler mevcuttur.

Kültürler (**ontolojik anlayış, etik,... ekonomi,...**) hekimlik anlayışı ve uygulamasında belirleyicidir (*Lynn Payer, "Medicine & Culture", Owl Books, Henry Holt and Company, LLC, 1988, USA*) ve bu bağlamda ülkelerin-

toplumların felsefi ve kültürel birikimleri hekimlik anlayışına ve uygulamalarına yansımaktadır:

1. ABD’de “**Endüstriyel Tıp**” etkindir – *Agresif Tıp, Yüksek Teknolojili Tıp,... , doğumdan ölüme değin maksimum tedavi anlayışı; ancak, sigorta sistemi uygulamaları zorlamakta ve bunun sonucunda da bir başka handikap/sorun, suboptimal tedaviler artmaktadır...*
2. İngiltere’de “**Kanıtı Dayalı Rasyonel Tıp**” hakimdir – Bunun da arka planında İngiliz felsefe ve ekonomi kuramları (*Economy, Empiricism, Pragmatism, Keeping the Upper Lip Stiff,... haklı kanıtlar?...*) yer almaktadır.
3. Almanya’da “**Geist Tıbbı**” – *Romantik, Pesimistik, Holis tik,...*
4. Fransa’da “**Felsefi Tıp**” – *Kartezyen, Felsefi, Estetik,...* belirgindir denebilir.

Tıpta son birkaç yüzyılda muazzam bir bilgi artışı ortaya çıkmıştır; tanı ve tedavi imkanları, öncesi ile karşılaştırılamayacak ölçüde gelişmiştir; tıbbi (= ilaçlar ile), cerrahi, radyoterapi ve pek çok yüksek teknoloji tedavileri ortaya konmuştur. Binlerce yıl süren sessizliğin sonrasındaki bu bilgi artışının arka planında aslında yine felsefe vardır. Rönesans ve sonrasında, felsefi bakışın – kozmolojinin değişmesi (*F. Bacon’ın mantık anlayışı, akıl ve bilgiye verdiği önem; bilgi güçtür*), (*R. Descartes’ın res extansa – res cogitans ayrımı/dualitesi*), ontolojik anlayışın Aristotelesçi telos (ereksellik) – organistik anlayışından Newton’un mekanistik anlayışına dönüşümüyle, insanın da bir fiziksel nesne olarak ele alınması, insan vücudunun çalışmasının da adeta bir makine gibi anlaşılabilmesi ve müdahale edilebileceği (*Julian Offray de La Mettrie, “Makine İnsan” adlı eseri,...*) düşüncesini ortaya çıkarmıştır (*akıl en üst noktaya konarak doğanın anlaşılabilmesi ve hakim olunabileceği yaklaşımı, ...*). Kant ise, Newton’un mekanistik anlayışını felsefede uygulamıştır. Buradaki kilit nokta, hayata-doğaya bakışta “**nedir?**” sorusunun yerine “**nasıl?**” sorusunun geçmiş olmasıdır. Böylece, felsefe bir düşünme zemini, anlayışı/ kavrayışı (= *paradigma*) oluşturarak hayatı (ve doğrudan hekimliği) etkilemekte, belirleyici olmaktadır.

Tıptaki gelişmelerin, matematik, fizik, kimya, biyoloji gibi temel bilimlerdeki parlak gelişmelerin sonrasına

kalması ise, tıbbın tüm bu temel bilimlerden destek alan/beslenen/bu bilimler üzerine kurulan yapısından kaynaklanmaktadır.

Hekimlikte/Tıptaki bilgi ve teknolojiadaki bu artış, gelişmeler insan sağlığında, yaşamında ve yaşam kalitesinde belirgin iyileşmeler sağlamıştır; insanlığın bilim ve teknolojiye ortaya koyduğu bu değerler en üst derecede övgü ve takdire layıktır. Ancak, insan sağlığındaki bu bilimsel ve teknolojik gelişmeler ve sağladığı imkanlar bir taraftan bu değerlerin ekonomik-ticari-endüstriyel kullanımı yollarını da tetiklemiştir/açmıştır. Bu ise, amaç – araç değer sistemini tersine çevirerek, (**amaç olan**) **insan** için var edilen bu bilgi ve teknolojinin ve bununla birlikte insanın (hekimin, hastanın,...) araç haline dönüştürülmesine; aklın ise "**araçsal akıl**" olmasına yol açmıştır.

Hekimlik bilimsel ve teknik yönü ile birlikte pragmatik, felsefi - etik, insani, sosyopolitik ve ekonomik boyutları olan bir etkinliktir. Hekimlik, bir bütün olarak felsefi yönden ele alındığında pek çok soru – sorun alanı belirlenebilir; felsefenin en temel olarak işlevleri aşağıdaki soru ve sorunlar çerçevesinde, -biri ile iç içe- tartışılıp temellendirilebilir:

Hekimliğin güncel soru(n)ları nelerdir? – Felsefenin katkısı ne olabilir?

- **Ontolojik:** Genel hayat tasavvurunun – kültürünün/kozmojinin (esas olarak **ontolojik temellendirmenin**), insanı kendi başına bizatihi değer (**amaç, özne**) olarak görmek yerine olayların akışı içinde (olgusal bir dünyada) insanı (maddi olarak) işe yarar bir biçimde (araç, nesne olarak, mekanik bir parça olarak) kullanmak şeklinde öne çıkması; yani, kapitalist – neoliberal sistemin hayata hakim olması, **biyopsiko-sosyal-kültürel ve tarihi bir varlık olan insanın bütünlüğünün parçalanması ve değerlerin de buna uygun bir zeminde oluşturulması**,
- **Ekonomik:** Sağlıkta ekonomik kaygıların öncelik kazandığı (ekonomi temelli) bir sistem/yönetim anlayışı etkin hale geçmiştir; bu ise hekimliğin ontolojik, epistemolojik, etik, ...

kavramlarını ve önceliklerini etkilemektedir (+ sağlık alanına pek çok sektör eklenmiştir).

- **Epistemolojik** olarak, hekimlikteki bilgi daha çok empirik kaynaklıdır; ancak, -özellikle cerrahide olmak üzere- teknik bilgi/pratik uygulamaya yönelik/ zanaattan gelişen (sezgisel) bilgi (sonuçta bu da bir bakıma empiriktir) mevcuttur (ve bu kişiseldir). Psikiyatri alanındaki bilgiler ise daha çok rasyonel bir kurguya dayanır, örn. Freud'un ruhsal aygıt (= *apparat*)'ı tanımlaması,...vb. Bilim felsefesi yönünden baktığımızda, hekimlikte bilginin daha çok kümülatif olduğunu görürüz; zaman zaman, -temel bilimlerden gelen- sıçrayıcı bilgi artışı ve paradigma değişimi de yaşanır.
- **Mantık** olarak hekimlikte teşhiste **geri çıkarım** (= *abduction*) kullanılır; araştırma ve deneysel çalışmalarda ise, önce dikkatli bir gözlem ve bundan **tümdengelim** (= *deduction*) ile çıkarılan bir hipotez, sonrasında **tümevarım** (= *induction*) akıl yürütmenin uygulandığı bir deney ve bulgular sonrasında da sonuç ve yasalaştırma vardır.
- **Standartlaşmamış durumlarda/Yeni ortaya çıkan sorunlarda nasıl bir yol ve tutum izleneceği**; mesleki + etik + yasal ilkelerin (ve düzenlemelerin) ne ve nasıl olması gerektiğine yönelik soru – sorun – çözümler,...ne olmalıdır ve bunun felsefi temellendirmesi çok geniş bir alan oluşturmaktadır. Kadim dönemlerden günümüze kadar (kısmen güncellenerek) gelen klasik etik ilkeler (*yararlılık ilkesi, zarar vermeme, kötü davranmama, adaletli eyleme, yaşama saygı, gizlilik-sır, özerklik, bilime saygı, mesleğine ve meslektaşlarına saygı, bilgilendirme*,...) kuşkusuz elzem olmakla ve korunması gerekmele birlikte yeni ortaya çıkan durumları karşılamak üzere yeniden gözden geçirilmesi,

yeniden tanımlanması ve günümüzün şartlarında eksikliklerinin tamamlanması gereklidir. Mevcut normatif etik (= ahlak) düzleminde oluşturulmuş tıp etiğinin ise, yeni soru(n)ları da kapsayacak şekilde **felsefi temellendirmesinin** yapılması gereklidir, başlıca:

- İnsanın bizatihi amaç/değer olması; insan hayatının anlamlılığı,...
- genetik çalışmalar,
- organ ve doku transplantasyonları,
- organ – doku - hücre bankaları,
- embriyon üzerinde çalışmalar/deneyler,
- küretaj ve kişi kavramı,
- hayat süresi ve kalitesi/anlamlılığı,
- onkolojik deneysel-laboratuvar çalışmaları – onkolojik hastalıkların deneysel tedavilerinde/klinik denemelerde onam, yeni protokoller geliştirilmesi,...
- insanların deneysel çalışmalarda kullanılması,
- psikiyatrik hastaların durumu/kişisel ve yasal hak ve sorumlulukları,
- üzüntüyü en aza indirmek mi ya da hayatla mücadele mi,
- ötenazi,
- ölmüş insanın hakları,
- bebeğe genetik müdahaleler/genetik mühendisliği,
- toplumda –gelişmiş ve gelişmekte olan her toplumda- yaşlanmanın artması – genç nüfusun oranının azalması ve dolayısıyla nüfus proporsiyonunun değişmesi -*önümüzdeki yıllarda doğan her üç bebekten birinin 100 yaşına kadar yaşayacağı ve 21. yy. sonunda ciddi bir sayıda 100 yaş ve üzeri olması bekleniyor-* ve bunun tıptaki yansımaları, örn. kanser, demans, dejeneratif hastalıkların artması vb.,... vd....
- (özellikle) kısıtlı durumlarda/bilimsel yönelim ve planlama olarak hangi hastalara ve hastalıklara öncelik verileceği; normalde (genel sistem içinde) sağlık politikaları oluşturmada esas alınacak kriterler

ve seçilecek sistem sorunu; etik-felsefi bir yaklaşımla sağlık, siyaset ve ekonomi ilişkisi,...sağlık politikaları ve geleceğe yönelik planlamalar,

- bilimsel araştırmaların (*canlı organizma kullanmaksızın yapılanlar ya da canlı organizma -deney hayvanları, hastalar- kullanılanlar için*) yapılma koşulları, konularının seçimi, pratikte uygulanma kriterleri,..., “bilimsel etik koşulları”,
- hekim-hasta ilişkisi, hastanın ve hekimin hakları – ödevleri-yetki alanlarının belirlenmesi,
 - Tıptaki bilimsel gelişmelerin felsefi argümanları/temellendirme ve teorileri etkilemesi, örn. nörofizyolojik, nöroanatomik, nöroendokrin, nörofarmakolojik,... (= **nörobilimsel**) çalışmaların sağladığı yeni bilgiler, felsefi bir yorumla değerlendirildiğinde “**Nörofelsefe**” ya da “**Zihin Felsefesi**” ve “**İnsan Felsefesi**” yeni boyutlar kazanabilir,...özellikle etik alanda ve insan felsefesinde kavramlar yeniden ele alınabilir
 - **Ölüm felsefesi** (/Yaşam ve ölüm felsefesi), felsefe ile hekimliği buluşturan son derece kilit bir konudur; hayata dair pek çok sorunun anlaşılması, açıklanması, çözümü ve hekimliğin pek çok yönünün belirlenmesi ve yeniden tanımlanmasında bu alanda çalışmak yararlı olabilir,
 - **Sağlık hizmetlerindeki önceliklerin -1. Primer (birincil) sağlık hizmetleri (= koruyucu ve geliştirici sağlık hizmetleri), 2. Sekonder (ikincil) sağlık hizmetleri (= tedavi edici sağlık hizmetleri), 3. Tersiyer (üçüncül) sağlık hizmetleri (= rehabilite edici sağlık hizmetleri), 4. Tamamlayıcı sağlık hizmetleri-** düzenlemenin ideal şekilde olmaması (*en etkin-kolay ve ucuz olan* “**Koruyucu ve Geliştirici Tıbbın**” daha kuşatıcı ve belirgin sağlanması gerekir) da sağlıktaki sorunlardan biridir. Yine bu noktada da felsefe bir üst dil olarak belirleyici olabilir.

Sağlık alanındaki durumu, ülkenin ve dünyanın geçmişteki, güncel ve gelecekteki felsefi, bilimsel, sosyopolitik, ekonomik,...alanlarından ayrı düşünebilmek mümkün değildir. Tıbbın ve hekimliğin mahiyeti ve seyri de kuşkusuz bu ve diğer pek çok faktörle de etkileşim içinde ve birlikte olacaktır.

Sağlık hizmetlerinin olmazsa olmaz unsurlarının:

1. Etkililik,
2. Verimlilik,
3. Hakkaniyet (= *Equity*),
4. İnsaniyet (= *Humanity*) olduğu ve bu hizmetin sadece ekonomi parametrelerine indirgenemeyeceği aşıkardır.

Hekimliğin ve tıp eğitiminin/akademik etkinliklerinin:

- Felsefe ve insan bilimleri ile,
- Temel doğa bilimleri ile,
- Tıbbın kendi içinde farklı disiplinlerin birbirleriyle (= mültidisipliner),
- Estetik/Sanat ile iletişim içinde olması gereklidir. Böylece hekimlikte, biyopsikososyal-kültürel ve tarihi bir varlık olan insana **holistik ve insanca bir yaklaşım** gerçekleştirilebilir.

Felsefe ve mantık, tıpta/hekimlikte, yalnızca hekim için değil aynı zamanda hasta için de elzemdir. Hekim – hasta ilişkisi kuşkusuz iki taraflıdır; iyi bir tanı ve tedavi için hekimin de hastanın da doğru düşünebilmesi ve eyleyebilmesi gereklidir.

Felsefeyi, bir yönüyle de adeta “**hekimliğin hekimi ve hekimliği**” gibi görmekteyim ve şöyle kurguluyorum: Felsefenin hekimlik için koruyucu hekimlik kısmı, *hekimlik için en uygun/optimal (fikri, felsefi, paradigma olarak) zemini önermek-oluşturmak*; felsefenin hekimlik için tedavi edici hekimlik kısmı ise, *mevcut durumdaki sorunları ortaya koyarak çözümlemesini yapmak ve seçenek üretmek* olmalıdır.

Mustafa Bozbuğa

II. Urla Felsefe Günleri, 2015'te bildiri olarak sunuldu.

Sağlık ve Hastalığın Ontolojisi

Mustafa Bozbuğa

Felsefe ve hekimlik/tıbbi uygulamalar, tarihsel seyri boyunca hep iç içe ve birbirleriyle etkileşim içinde olmuşlardır. Günümüzde modern tıbbın felsefeden uzaklaşmış ve mekanik bir mecrada gelişiyor olmasına karşın yaşamda temel ve kilit bir rol taşıyan hekimlik uygulamalarındaki soru ve sorun alanlarının rasyonel çözümünü en yetkin bir biçimde felsefenin sağlayacağı da aşıkardır. Hekimlik uygulamalarının güncel ve gelecekte olası soru ve sorunları, *-ontolojik, epistemolojik, mantık alanındaki ve etik-* son derece geniş ve çeşitli felsefi tartışma alanlarını açsa da, bu tartışma yumağında temel ve odak noktayı "**sağlığın ve hastalığın ontolojisi**" olarak düşünmek uygun olacaktır. Çünkü, sağlığın ontolojisi ve hastalığın ontolojisi büyük/ana kümeyi oluşturmakta ve içinde pek çok küme ve küme gruplarını barındırmaktadır. Sağlığın ve hastalığın ontolojisinin tasviri, diğer tüm soru ve sorunların çözümünde belirleyici/rota işlevi görecektir; böylece, pek çok felsefi tartışma alanı bu temel üzerinde yükselecektir/kurulacaktır.

Tüm canlılar dünyası gibi insan türü için de hayatın esasen doğal bir seyri vardır; bu seyir içinde bizim *sağlık, hastalık, ağrı, kötü olma/iyi olmama,...* vb. terimlerle adlandırdığımız bedensel, duygusal, zihinsel, ruhsal, sosyal,...vd haller *ve ölüm* olağan durumlar ya da süreçlerdir. Fiziki ve kültürel dünya içinde ve onun bir parçası olarak insan, sürekli bir hareket/mücadele/etkileşim, ... halindedir. Sağlık ve hastalık ontolojik tanımları zemininde inşa edilen hekimlik uygulamaları en genel tanımı ve anlamıyla, insanın işte bu doğal seyrinde "*kendi türü/insanı*" ve ön planda "*bugünü*" içinde anlama/bilme ve buna müdahale etmedir. Her ne kadar insana içkin bir durum olan "*bilmek isteme*" ve "*olaylara etkin olmak isteme*" hayatı hep şekillendirmiş olsa da, biz, bu noktada ortaya çıkabilecek ilk felsefi soru olarak "*bu müdahaleye hakkımızın olup olmadığı?*" soru ve sorununu ele alabiliriz; eğer müdahale hakkımız varsa, ikinci felsefi soru "*bu müdahale hakkımızın sınırları-*

nın olup olmadığı, varsa ne olduğu ve bu sınırın hangi temelde kurulacağı?" sorusudur, üçüncü soru ise felsefi olmanın yanı sıra bilimsel ve diğer unsurları da içermektedir ki, bu da "insanı anlama/bilme ve ona müdahale etmenin koşulları ve imkanları nedir?" olacaktır...

Şöyle düşünelim: "Sağlık nedir?" diye bir soru sorduğumuzda, böylesine hayati ve yaşamımızın her anında var olan bir kavramın mahiyetini açıklamak çok kolay olmayacaktır. Çünkü, sağlığın tanımını yapmak/*ne*'liğini tartışabilmek, ortaya koyabilmek için önce insan'ın *ne*'liğini ortaya koyabilmek gerekir; bu ise, - her ne kadar nesnel bir zeminde ele alınsa da yine- zamana göre, topluma göre, inançlara göre, düşünce akımlarına göre, kozmolojiye, paradigmaya göre,..ve hatta insandan insana ve aynı bireyde zamana göre değişen bir kavramdır. Yine de, insanın mahiyetini tanımlayarak onu ilke haline getirmek ve görelilikten kurtarmak, yani kavramlaştırmak ve bu temelde *insan* kavramının üzerine kurulacak bilimsel bilgiden ve felsefi bir gerekçelendirmeden hareketle "sağlık, sağlıklılık-sağlıksızlık, sağlık durumu,...hastalık" kavramları ve bu kavramlar ile ilişkili kavramlar ortaya konabilir.

İnsan, en temel unsurlarıyla "*biyopsikososyal-kültürel ve tarihi*" bir varlıktır; biyolojik olarak varlığını sürdürebilmek güdüsünün yanında, sahip olduğu sayısız varlık alanı, imkanları ve nitelikleri ile sürekli bir şekilde fiziki ve kültürel çevresi ile etkileşen (*/mücadele eden*), en temelde hayatta kalabilmeye güdülü, bilmek isteyen, anlayan, değerler ve anlamlar oluşturan, üreten-tüketen, değiştiren-etkin, varlığını ifade etmek/ortaya koymak/göstermek isteyen, ..., bilimi - sanatı - felsefeyi üreten ve eserler bırakan, ... bir canlı organizma (:biyo)-psiko (:ruhsal)-sosyal-kültürel-tarihi bütünlük olarak kendisini ifade eden bir varlıktır. Bu "*insan tanımı*" ile bağlantılı bir biçimde "*sağlık*" tanımını yapacak olursak, kişisel düşünceme göre: "*Sağlık, insanın kendi iç-yapısındaki fizyolojik durumu ve dengesi (homeostasis)'nin onu saran fiziksel-kültürel-tarihi çevresi ile etkileşiminin çerçevesi içinde, fiziksel, duygusal, zihinsel, ruhsal, sosyal, ekolojik yönden tam bir iyilik ve denge hali; sahip olduğu her türlü imkanı, niteliği besleyip geliştirebildiği ve bunları ifade etme olanağı bulduğu; değerler ve anlamlar üretebildiği ve bunları uygulayabildiği; varlığını ve hayatını anlamlı ve değerli bulduğu; kendisinin bir takım haklara sahip olduğunun farkındalığını ve bilincini taşıdığı; kendisine hedefler ve ödevler belirlediği ve bunların peşinden*

gidebildiği bir durumun/hayatın -belirli olmayan ama kesin olan bir zaman ile sınırlılığını da biliyor olması bilinci içinde- sağlanmalıdır” diyebiliriz. Görüldüğü gibi, bu tanıma göre, sağlık yalnızca fiziksel bir iyilik halinin çok ötesinde, “*tam insan/insanın tamamlanması*” olmaya doğrunun/olmanın bireysel, sosyal ve tarihsel gerekliliklerini de barındırmaktadır; hayatın maddi ve manevi, kişiyi ve kişinin dışındaki sosyal, kültürel, politik, ekonomik, fiziki... pek çok unsuru da içermektedir. Bu, esasen bir “*ide*”dir; tam bir sağlıklılık hali hiç ulaşılamayacak ancak yaklaşılabilen/yaklaşık bir durumdur; bu teori, platoncu bir bakışla “*ideal sağlık*” ya da “*sağlıklılık ideası*” olarak da adlandırılabilir kanımca.

İdeal sağlık tanımının yanında sağlığın pek çok farklı katmanları ve yüzleri/yönleri esas alınarak çeşitli tanımlar da yapılabilir: Örneğin en bilineni, **Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ)**’nün kuruluş yasasında yer alan tanımıyla, “*Sağlık, sadece hastalık ve sakatlık halinin olmayışı değil, beden, ruhen ve sosyal yönden tam bir iyilik halidir*” şeklinde ifade edilmektedir. Bu tanım da zaten yukarıda belirttiğim “*ideal sağlık*” tanımından çok farklı değildir; DSÖ’nün tanımında örtük olan bazı anlam ve kavramlar, belki, “*ideal sağlık*” tanımında açık hale getirilmiş diye düşünülebilir.

Sağlık halini bizim tanımımıza göre “*ideal sağlık*” ya da “*sağlıklılık ideası*” olarak düşünüp ontolojik olarak sağlık ve hastalık durumlarını ele aldığımızda bu kavramlar: **1. Somut, 2. Soyut** özellikler taşıyabilir ve/ya da **1. Varolan, 2. Salt olanaklı şey, 3. Olanaksız şey** olabilir. Hastalıklar çok açık somut belirti ve bulgularla ortaya çıkabilir; görülebilen tümörler, yaralar, şekil bozuklukları bunlara örnek oluşturabilir ki burada hastalık somut olarak görünmektedir, ortadadır. Bazı hastalıkların belirti ve bulguları soyut ve/ya da öznel kavramlardır, örn. ağrı, davranış bozuklukları, psikiyatrik bozukluklar vb. ancak bunların bazen (bilimsel ve teknolojik düzeyle de ilişkili olarak) somut bulguları da (örn. beyin görüntülemelerindeki bulgular ya da beynin belli bölgelerinde yapısal ve biyokimyasal değişiklikler gibi...) ortaya konabilir. Bu örneklerden tamamen farklı bir durum da düşünebiliriz, örneğin bazı yakınmalar ile gelen ve hasta olduğunu iddia eden/ düşünen/vehmeden bir kişide/hastada yapılan tüm muayeneler ve incelemeler normal bulunsa da söz konusu kişi hastadır ancak hastalığı (en azından o zaman içinde) gösterilememektedir ya da gerçek-

ten hekimin de hastalık olarak kabul ettiği ama hiçbir (klinik ve laboratuvar/görüntüsel,...) bulgusu olmayan hastalıklar vardır; bu durumlarda hastalığa soyut bir varlık yüklenmektedir ya da onto-lojik olarak Alexius Meinong'un öne sürdüğü "*olanaksız şey*" du-rumu (çünkü hiçbir bulgusu yok ama hasta) olarak değerlendirilebilir.

Esasen sağlık ve hastalık kavramları semantik olarak bir ölçüde "*yapay/ sonradan oluşturulmuş/değişken*" bir özellik taşır: çün-kü, bu kavramlar/haller insana has hayatın seyri içinde doğal du-rumlar ya da süreçlerdir. Dönemin paradigması, bilimsel ve tekno-lojik anlayışı ve düzeyi, ekonomik-politik sistemin gerekleri ile hastalık ve sağlığın tanımı, kavrayışı ve bu durumlara karşı tutum-lar da değişiklik göstermektedir

"*Sağlık ve hastalık nedir*" sorusunu semantik olarak ele aldı-ğımızda, *i.* hekim yönünden/bakışı (*ya da tıp dünyası*) içinde "*sağlık ve hastalık nedir?*" tanımı, *ii.* birey yönünden "*sağlık ve hastalık nedir?*" tanımı, *iii.* bireyin, bir başkasının/yakınlarının bakışı için-de "*sağlık ve hastalık nedir?*" tanımı farklı olacaktır. Ayrıca, "*gö-rünür/fenomenal sağlık ve hastalık*" ile "*gerçeklikteki sağlık ve hastalık*" da yine (bakış açısının/kapsamının farklılığından kaynaklanan farklı tasvirler olduğundan; olguların latent ya da manifest du-rumları itibarıyla) farklılık arz edecektir. Sağlığın ve hastalığın bir başka niteliği de, sağlığın ve hastalığın katmanlarının, dereceleri-nin, farklı yüzlerinin olmasıdır. Sağlığın ve hastalığın bir başka özelliği olarak belki öznel (: *hasta/birey yönünden sağlık ve hastalık, hastanın/bireyin düşünce ve duyumsamasında kurulan sağlık ve hastalık*) ve nesnel nitelikleri de kapsayan (: *tıbbi yönden sağlık ve hastalık*) yanlarının olması düşünülebilir.

Hekim yönünden (ya da tıp dünyası içinde) sağlık, kişinin klinik muayene ve (ayrıntılı) tetkiklerinde herhangi bir patolojik duruma karşılık gelen (nesnel bir) bulgusunun olmaması yanında "*ideal sağlık*" tanımına uygun fiziksel, zihinsel, duygusal, ruhsal ve sosyal iyilik halinin saptanması ile tanımlanır. Kolayca görülebile-ceği gibi, bu tanım, zamanın bilimsel bilgi ve teknolojik düzeyi, (*yüksek teknolojiye dayanan ve agresif tıp, kanıta dayalı tıp, doğal tıp, holistik tıp, ... vd. gibi...*) hekimlik praksisindeki tercihler, bulunan ortamın imkanları son derece belirleyicidir. Örneğin ileri bir tıp

merkezinde (fenomenal olarak) en sağlıklı görünen kişide dahi pek çok anormal bulgu saptanabilir, örneğin:

- i. genotipik pek çok anormallik fenotipte ortaya çıkma-yabilir ve kişi bu bakımdan yalnızca bir taşıyıcı/(bazen) aktarıcı olabilir. Bu durum, yüksek bilimsellik ve teknolojinin tıp etiğini ve belki yasal düzenlemeleri de etkilemesi anlamına gelir: Bu, genotipik olarak hastalık pozitif (ama fenotipik olarak hastalık tablosu göstermeyen) kişiyi nasıl kabul edeceğimiz sorusunu gündeme getirir, örn. pek çok nörolojik heredofamilyal hastalıklar, genetik geçişli hematolojik hastalıklar, tümörler vb. Bunun yanında epigenetik bir mekanizma ile ortaya çıkan genotipte değişiklik olmaksızın farklı fenotiplerin ortaya çıkması durumu ise, insan sağlığının ve hastalığının mültifaktöriyel olması özelliğini ortaya koyar; yani, genetik faktörler de (en azından bazen) diğer faktörlerle birlikte etki gösterirler.
- ii. pek çok hastalık aslında başlamasıyla birlikte klinik belirti ve bulgularını vermez, organizmanın kompensasyon mekanizmalarının kullanılıp tüketilmesi ve/veya hastalığın belirli bir aşamaya gelmesi sonrasında klinik belirti ve bulgular ortaya çıkar. Hastalık sürecinin başladığı ama henüz belirti ve bulguların başlamadığı dönem, (eğer derinliğine inceleme yapılsa) hekim için “*hastalık dönemi*” ama etkilenen kişi için “*sağlıklılık durumu*” olarak tanımlanabilir, örn. bazı beyin tümörleri (örn. *meningiom* gibi iyi huylu olanları) çok büyük cesamete ulaşana kadar belirti ve bulgu vermeyebilirler. Ayrıca, bazı hastalıklarda hekim için de hastalık döneminin öncesi olabilir; bu durumda hastalık organizmada başlamıştır ama klinik ya da laboratuvar/görüntüleme olarak henüz bir bulgu yoktur.
- iii. bazı hastalıklar da hiç klinik belirti ve bulgu vermeden yıllarca sessiz kalabilirler ve klinik tablo bir anda dramatik bir biçimde tezahür edebilir, örn: beyin damarlarının *anevrizma* (*baloncuk*)’ları, öncesinde hiçbir belirti ve bulgu vermeksizin ağır bir kanama ile ortaya çıkabilir.

- iv. bazen hastalıklar hafif derecede ortaya çıkarlar ve herhangi bir işlevsel bozukluğa, belirti ve bulguya hiç yol açmayabilirler (subklinik seyir).
- v. bazen hastalıklar hiçbir klinik belirti ve bulguya yol açmaksızın başlayıp bitebilir ve (çoğunlukla rastlantısal olarak) sonrasında kişinin hastalığı geçirmiş olduğu anlaşılır (örn. bazen hepatit ve diğer enfeksiyon hastalıkları, adeta doğal immünizasyon olmaktadır).
- vi. bazı hastalıklarda tıbbi olarak spesifik bir tanı konamamakta ve ancak daha genel tanı ve tanımlamalar olanaklı olabilmektedir; hekim, hastalık olduğunu bilir, etkilerini tanımlar ve kabaca seyri öngörebilir; ancak, kesin ve spesifik bir etyogeneze ve tanıya ulaşamayabilir.

Elbette bu kalıplar ve örnekler çok artırılabilir; ancak, burada felsefi husus, hekim ile ele alınan kişinin/hastanın sağlık ve hastalık tanımlarının/görülerinin/ontolojilerinin farklı olmasıdır. Hekim (*mesleği olduğu için*) sahip olduğu geniş *“bilgi ve kavramsal donanım”* ve *“hekimlik pratiği”* nin ışığında ve yüksek teknolojinin de kullanımı ile durumu analitik, bilimsel, nesnel ve pratik yönleri ile görecektir/görmelidir. Hasta (*ya da söz konusu edilen kişi*) ise, kendisinde herhangi bir yakınma olmadığında sağlıklı olduğunu düşünebilir; ya ağrı olduğunda ya herhangi bir işlevsel sorun olduğunda ya da alışagelen durumun dışında ve yorumlayamadığı, anlayamadığı bir belirti olduğunda *“sağlıklı olmayabileceği, hastalık kuşkusu”*na düşecektir. Bu da, *“birey/hasta yönünden sağlık”* tanımına karşılık gelir; yani, fenomenal düşünmek olarak alınabilecek herhangi bir işlevsel bozukluk, ağrı ya da bir belirti olmadığında sağlıklı olduğu ve bir belirti durumunda da hastalık düşüncesi, günlük pratikte çok gördüğümüz gibi hasta yönünden yapılan primitif bir semantik değerlendirmedir. Genelde birey için belirtilerin anlamlı bir karşılığı yoktur ya da bunlar genellikle yanlıştır; farklı belirtilerin/parçaların birbirleriyle ilişkilerini kurmak olanaksızdır. Benzer şekilde, dışarıdan gözlemlenebilen ya da kişinin ifadesine göre sağlık ve hastalık değerlendirmeleri de *“bir başkasının gözünden/hasta yakınlarının yönünden sağlık ve hastalık”* tanımlarıdır. Hekim ve hasta birey dışında birinin değerlendirmesinde ise ne öznel ne de nesnel görüş/bakış vardır; dolayısıyla, *“bir başkasının gözün-*

den/hasta yakınlarının yönünden sağlık ve hastalık” tanımlarının gerçekliği gösterme olasılığı oldukça düşüktür.

Bu noktada, kişi(ler)in sağlık ve hastalıklar konusunda daha sistematik ve doğru bilgilere sahip olmaları ve doğru kaynaklara ve merkezlere ulaşabilmeleri yani “*sağlık okuryazarlığı*”, toplumsal ve bireysel sağlığın geliştirilmesi bakımından son derece önemli ve gereklidir. Günlük sağlık hizmetlerinde görülen mediko-legal sorunlara baktığımızda da, önemli bir bölümünde, **temelde** hekimin ve hastanın/hasta yakınlarının sağlık ve hastalık kavramlarına ilişkin ontolojik tanımlarının farklı olmasının yol açtığını görürüz. Burada en akılcı çözüm iyi ve doğru bir hekim – hasta iletişimi ve toplumun sağlık okuryazarlığının yükseltilmesi olarak düşünülebilir.

Sağlık ontolojisine bir başka bakış da “*görünür/fenomenal sağlık*” ile “*gerçeklikteki sağlık*” şeklinde olabilir. Yalnızca klinik belirti ve bulguların olması esasına dayanan “*görünür/fenomenal sağlık*” yüzeysel bir durumu gösteriyorken “*gerçeklikteki sağlık*” tanımı ancak profesyonel – ileri uzmanlaşma ve yüksek bilgi ve teknolojinin imkanları çerçevesinde sağlanabilen bilimsel bir ontolojik tasvir olacaktır ve aşikardır ki, bu tasvir de hep gelişmeye açıktır. Çok kısa bir süre öncesine kadar tanı koyamadığımız, açıklamasını yapamadığımız pek çok patoloji, örn. moleküler genetik bozukluklar vd. günümüzde sıradan konular haline gelmiştir. Bu bakımdan, insanlık ve hekimlik mesleği adına çok sevindirici ve onurlandırıcı bir durumdur ki, kadim bir meslek olan hekimlikteki birikimler binlerce yılı kapsamakla birlikte, eskinin, örn. 50 yıl öncesinin tıp metin-kitap (*textbook*)’larını günümüzde yer yer bir mizah kitabı olarak okuyabilirsiniz; günümüzün tıp kitaplarının ise 50 yıl sonrasına kalmadan bu şekilde okunacağından neredeyse eminim ve bunu diliyorum. Bilim ve teknoloji, hekimlik ancak bu şekilde hem devrimsel hem de kümülatif bir tarzda gelişiyor.

“*Sağlık ve hastalık nedir*” sorusu, esasen hem “*nasıl*” hem de “*nedir*” sorularının içeriğini taşıyor olmalıdır ki, tam olarak kavram açıklanabilsin; çünkü, hekimlik praksi (ve dolayısıyla sağlık ve hastalık kavramları da) hem bilimsel (/nicel, ölçülebilir, tekrarlanabilir, nedensellik ilişkisi kurulabilir,...) ölçütleri hem de (*hasta bireyin iç dünyası, değerleri, inançları, rasyonel çerçevesi,...vb. kapsayan*) zihinsel-psişik-sosyal bir alanı/unsuru/komponenti taşır. Bu

ise, tıp praksisinde -*muhakkak ki her alanda olduğu gibi ama belki daha belirgin olarak*- felsefi bakışın vaz geçilemez/şart olduğunu ortaya koymaktadır. Sağlık ve hastalık durumlarının nesnel, nicel, mekanik bir yönü elbette olmakla birlikte sadece bu nitelikleri ile tanımlanamazlar, bu tanıma indirgenemezler; sağlık ve hastalık kavramlarını daha geniş bir çerçevede düşünmek gerekmektedir. Örneğin bir hastada muayene ve bilimsel bir yaklaşım ve nicel/kantitatif ölçümler ile yaptığınız tüm incelemeler “*normal*” bulunabilir; birey yine de kendisini hasta olarak değerlendirebilir, kişinin iç görüşü/kendi tanısı son derece önemlidir ve bunun arka planında da bireysel özellikler ve toplumsal-kültürel bir yapı söz konusudur. Psikiyatrik hastalıklarda ise, sağlık ve hastalığın ontolojisi çok farklı boyutları içermektedir.

Sağlık ve hastalık kavramlarını ele aldığımızda, mutlaka bu kavramların belirleyicilerini de ortaya koymak gereklidir. Sağlığın belirleyicileri olarak başlıca, *i.* biyolojik & genetik yapı, *ii.* bireysel tutum/alışkanlıklar, *iii.* sosyal çevre, *iv.* fiziksel çevre, *v.* sağlık hizmetleri olarak düşünülebilir ya da bunlar sistematik olarak aşağıdaki şekilde belirtilebilir:

I. BİREYSEL FAKTÖRLER

a. Bireysel değiştirilemez faktörler:

- i. Yaş, cinsiyet
- ii. Genetik özellikler

b. Bireysel değiştirilebilir faktörler/Yaşam alışkanlıkları/biçimi:

- i. Beslenme biçimi-düzeni,
- ii. Hareketlilik,
- iii. Doğru ve yeterli solunum (nefes alıp verme),
- iv. Sigara/tütün, alkol ya da toksik/narkotik madde kullanımı,
- v. Stres kontrolü, kişisel ilişkiler, değer ve anlamlar dünyası...
- vi. Sistemik hastalıkların erken tanı ve tedavisi: hipertansiyon, DM, hiperkolesterolemi, metabolik hastalıklar,... vd.
- vii. Uyku düzeni,

- viii. Kilo kontrolü,
- ix. Doğru bir iş/tatminkar bir meslek yaşamı,
- x. ...

II. SOSYAL VE TOPLULUK AĞLARI

III. BİREYSEL – TOPLUMSAL FAKTÖRLER:

- a. Yaşama ve çalışma koşulları,
- b. İş ortamı – çevresinin koşulları,
- c. Su ve sanitasyon,
- d. Tarım ve gıda ürünleri,...gıda endüstrisi
- e. Ev ortamı koşulları,
- f. Sağlık bakım hizmetlerinin standartları ve ulaşılabilirliği,
- g. Eğitim,
- h. İşsizlik,

IV. GENEL SOSYOEKONOMİK, KÜLTÜREL VE ÇEVRESEL DURUMLAR

Üstteki basit tablo göstermektedir ki, sağlık ve hastalık hayatın maddi ve manevi her noktası ile ilişkilidir ve karşılıklı iletişim halindedir. Sağlık ve hastalık kavramları, sadece hastane ve hekim ile ilişkilendirilip bu alana hapsedilmemelidir. Dolayısıyla, sağlığın temini ve sürdürülebilmesi ile hastalıklara ait sorunlar ancak çok yönlü bakış ve çözümler ile sağlanabilir.

İkinci olarak da: "*Hastalık nedir?*" diye soralım; belki, bu soruyu yanıtlamak ilkinden daha kolay olabilir: Hastalıklar basitçe, insan vücudunda fonksiyonel bozukluk yapan durum(lar) olarak tanımlanabilir. Burada, açıklık kazandırılması ve irdelenmesi gereken, çok farklı nedenlere (= etyoloji), oluşum sürecine (= patogeneze), klinik seyre, etki mekanizmalarına ve etkilere sahip bu çok geniş grubun ortak ontolojik tasvirlerinin ve ilişkili niteliklerin kavramlaştırılmasının yapılmasıdır. Ayrıca, hastalıklar da *-tıpkı sağlığın tanımında olduğu gibi-* zaman içinde değişmeler gösterir; bu, hem hastalık anlayışının değişmesinden hem de hastalık nedenlerinin ve içeriğinin değişmesinden kaynaklanır. Aslında hastalıkların bu çok farklı yapılarından dolayı hemen her dilde hastalıklar tek bir sözcük ile değil de farklı pek çok sözcük ile ifade edilmişlerdir (*hastalık, illet, dert, maraz, maraza, sıracı, ... İngilizcede disease, illness, malady, disorder, sickness, alteration, ...*). Esas itibarıyla hasta-

lık, organizmada (*sorun hücre-içi/intraselüler bir yapının ya da hücre,.. /doku,.. /organ/sistem düzeyinde ya da tüm vücutta olabilir...*) normal yapıyı ve/veya işleyişi bozan, kişinin alışlagelen eylemleri sürdürmesini engelleyen, ağrı ya da rahatsızlık verici belirtilere ve fonksiyon bozukluklarına yol açan durum(lar) olarak belirtilebilir. Hastalık nedenleri çok çeşitli ve (*bazen başlangıçtan itibaren bazen de seyri sırasında bir çok nedenin bir araya gelmesiyle*) iç içe olmakla birlikte kabaca aşağıdaki ana başlıklar belirtilebilir:

- **konjenital** (*pek çok faktör ile ortaya çıkabilir*)
- **genetik**(*filogenetik + ontogenetik etmenler ile ve değişik derecede penetranslarda ve epigenetik faktörlerin de etkili olmasıyla*)
- **doğal çevresel patolojik etkenler:** *mikroorganizmalar-canlılar, radyasyon, toksik ajanlar, çevresel şartlar (soğuk-sıcak,...), beslenme bozuklukları,...*
- **yaşamın kümülatif yıpratıcı/dejeneratif etkileri:** *yaşlanmak - damar hastalıkları/ateroskleroz, hareket sistemi hastalıkları, neoplastik /onkolojik hastalıklar, organ yetmezlikleri,...*
- **hareketin kaçınılmaz sonuçları:** *fiziksel travmalar*
- **psikiyatrik hastalıklar:** *nörozlar, psikozlar,...*
- **hücresele - doku düzeyinde değişiklikler:** *neoplastik/onkolojik hastalıklar, otoimmüno-alerjik reaksiyonlar, enflamasyon, metabolik hastalıklar,*
- **organ yetmezlikleri:** *kalp, böbrek yetmezliği, demansiyel durumlar,... vd.*
- **idiopatik hastalıklar** (*esansiyel/primer/..., ..*):
-

Yukarıda sağlık için belirtilen pek çok kavram hastalık için de düşünülebilir: Örneğin hekim ve hasta yönünden hastalığın ontolojik tasvirinin farklı olması; hastalığın görünen/gözlemlenebilen yönleri ile açıklanması/tasviri ya da bilimsel ve teknolojik imkanlar ile profesyonel kişilerin bilimsel, analitik, nesnel, sistematik ve bir süreç olarak tasvirleri,...irdelenebilir. Tüm bunların gerekli ve ilginç olacağını ve yararlı sonuçlara ulaştırabileceğini düşünmekle birlikte hastalığın ontolojik tanımında etyoloji (= *neden*) ve oluş sürecinin (= *patogenez*) daha temel ve verimli alanlar olduğunu düşünüyorum.

Hastalıkların etyolojileri son derece çeşitlidir, belirli bir hiyerarşi ve etkinlik düzeyine sahiptir, etki biçimleri/mekanizmaları farklıdır ve pek çok etken ve mekanizma çoğul bir biçimde, iç içe, karmaşık ve değişken bir biçimde işlev görür. Örneğin şöyle bir metafor açıklama kurulabilir: Hastalıkların etyolojisinde "*kök nedenler*" diyebileceğimiz derin, çoğu kez görünmez nedenler vardır ve bunlar kişiden kişiye farklı yolları/mekanizmaları kullanarak yine farklı sistem/organlarda farklı tezahürlere yol açar. Ayrıca, bu süreç/yol boyunca farklı katılımlar ve reaksiyonlar da olur. Dolayısıyla, organizmada deterministik bir duruma indirgenemeyecek kaotik bir işleyiş söz konusudur; ancak elbette, bilinenler ile sağlık ve hastalığa yönelik büyük ölçüde açıklamalar ve etkin uygulamalar yapılabilir, iş görülebilir (*ki tıp praksişi de zaten bu anlama gelmektedir*). Burada felsefi olarak ilginç yapı, tek bir nedenin, olması ya da olmaması gibi ikili bir sistem yerine çoğul faktörün işlerliğinde kesirli bir fonksiyonun varlığıdır (*puslu/fuzzy mantık*). Bu mantık yapısı hem sağlıkta hem de hastalıklarda işlemektedir. Örneğin inmede (*beyin damarlarının tıkanmasına bağlı olarak beyinde bir bölgenin enfarktisi ve bunun sonucunda ortaya çıkan felç, konuşma bozukluğu,...vb. nörolojik belirti ve bulgular ile karakterize bir hastalık*) biyolojik - genetik faktörlerin yanı sıra hastanın beslenmesi, yaşam alışkanlıkları - tütün, alkol kullanımı-, hipertansiyon, diyabet gibi sistemik hastalıklarının olması, spor yapıp yapmadığı, kilo durumu,... vb pek çok faktör bir arada etkilidirler. Ya da pozitif yönden - sağlık yönünden- düşündüğünüzde, genetik - biyolojik yapınızdan yaşadığınız bölgenin coğrafya ve iklimine kadar her şey sağlığını etkileyecektir. Esas olarak, sağlık (= *sağlıklı olmak ve bunu sürdürmek*) ve hastalıklarda hemen her zaman çok sayıda faktör işlevseldir (multifaktöriyel) ve buradaki dinamikler çoğu kez olguya spesifiktir; hangi faktörün ne ölçüde etki ettiği kesin değildir (*ve ayrıca bilmediğimiz faktörlerin olduğunu da gözden kaçırmamalıyız*). Dolayısıyla, hem bilimsel verilerin tümüne sahip olmadığımız hem de olgular dünyasının/gözlemleyip ortaya koyabildiğimiz faktörlerin dışında mekanizmalar da etkili olduğu için sağlık ve hastalık durumlarında nedensellik ilişkisi kurabilmek pek mümkün değildir ya da sınırlıdır. Bu gerçeklikten hareketle, hekimlik praksişinde tanı koymada, *-hastalıkların mekanizmalarının ve etyopatogenezinin çoklu ve iç içe yapısına bağlı olarak-*, sistematik, hiyerarşik,

kaba-genel olandan kesin ve özgül olana doğru bir yol/işleyiş olduğu ve burada olasılık üzerine kurulu ancak mantıksal olarak geçerli olmayan bir akıl yürütme/kıyas yöntemi (*abduction* = *geri çıkarım*) kullanılarak sonuca varmaya çalışılır.

Sağlık ve hastalıkları tanımlamakta, günümüzde geçerli bazı modeller mevcuttur:

1. Biyomedikal model,
2. Davranışçı model,
3. Sosyopolitik model,
4. Holistik (= Bütüncül) model.

Aslında, ilk üç modelin de yerine göre geçerli ve iç içe olduğu ama hiçbirinin tek başına süreçleri tam olarak açıklayamadığı, bu nedenle, bu modellerin hepsinden istifade etmenin ve en çok dördüncü bir model olarak *holistik* (= *bütüncül*) *modeli* de kullanmanın uygun olacağını düşünüyorum.

Sağlık ve hastalık arasındaki ilişkiyi irdelersek, ikisinin farklı nitelikler taşıyan ve farklı kategorilerde/düzlemlerde yer alan kavramlar olduğunu düşünebiliriz. Birbiriyle ilişkili, birbirini tamamlayan ve zaman zaman birbiriyle iç içe geçen ama birbirinin karşıtı olmayan kavramlardır sağlık ve hastalık. Örneğin bir davranış (diyelimki el yıkama) belli bir nicel değerde normal kabul edilirken farklı bir nicel değerde hastalık olarak düşünülebilir (*kişi gün içinde yüz kere -gerektirir bir durum yokken- elini yıkıyorsa mizofobik demektir,...vb.*). Sağlığın karşıtı belki ölüm olarak düşünülebilir (terimsel olarak da *sağlıklı/sağ olmak ile sağ olmamak/ölüm*; kavramsal olarak da karşıtı). Sağlık - hastalık durumu sanki çoğu durumda bir skalayı gösterir; bu skala üzerinde de sağlıklı olmak ile hastalıklı olmak arasında çeşitli değerler yer alır. Ancak, tüm hastalıklarda kesirli sistemi geçerli saymak yerine bazı hastalıklarda da ikili sistemin geçerli olabileceği düşünülebilir (hastalıklarda gereklilik - yeterlilik ve etyopatogeneze modeli esas alınarak...).

Sağlık - hastalık skalasını "**Sıfır (0)**" ile "**Bir (1)**" arasında düşünelim: **(1)** tam sağlık hali (*ideal sağlık*) olacaktır (*ki bunun gerçekte olamayacağını var sayıyoruz*), **(0)** ise ölüm hali olmalıdır. Sağlık ve hastalık skalada farklı derecelerde farklı değerlerde yer alacaktır (*çok sağlıklı, az sağlıklı, biraz hasta, çok ağır hasta,... koma,...vb.*). Görülmektedir ki, bu kavramlar da ancak kesirli sistem (*puslu mantık*) ile gösterilebilmektedirler. Kişisel düşünceme göre,

nasıl ki skalanın bir ucu olan (1) =*tam sağlık*'ı ideal kabul ediyor ve gerçekte var olamayacağını düşünüyorsak, (0) = *ölüm*'ü de yine teorik düzlemde görüp, ölümün biyolojik aktiviteyi ortadan kaldırırsa da belki "*yaşanmışlığı*" ortadan kaldıramayacağı, bir kez var olmanın etkilerinin hep devam edeceği (bir kez var olmanın kavramsal düzlemde yok olamayacağı ancak biyolojik anlamda yok sayılabileceğı) düşüncesiyle, skalada ölümü (0) değil ama (0)'a en yakın noktaya yerleştirebiliriz.

Hayatın içsel ve dış çevresel sayısız faktör/durum/... ile etkileşim/mücadele/..., bir ritim, hareket olduğu düşünülürse, hayatın bu ritmi içinde, organizmanın herhangi bir andaki var olabilme anlamındaki durumu "*sağlık durumu*" olarak anlaşılabılır; bireyin bu düzlemdeki yeri ise sağlık - hastalık değerleri olarak görülebılır. Bu, sağlık ve hastalığın iç içe ve birlikte var olabileceklerine işaret etmektedir; esasen, "sağlık ve hastalık" hali, hayatın pek çok penceresinden birinden baktığımızda gördüklerimiz olarak ele alınabilir.

Sağlık ve hastalığın ontolojisine kısa bir giriş yapmak istedim; konu, çok daha geniş bir biçimde ve pek çok farklı yönleriyle ele alınabilir ve örneklerle zenginleştirilebilir.

Hepinize teşekkür ediyor, selam ve saygılarımı sunuyorum.

Mustafa Bozbuğa

Karakter Genleri

Nezih Hekim

Çok uzun zamandır intiharların biyolojisine ilişkin bilinen iki gerçek vardır

1-İntihar eylemi genlerle aktarılan bir davranıştır. 2-İntihar edenlerde 5-HT (Serotonin) reseptörleri azalıdır. Örneğin, intihar ederek ölen Curt Cobain'in iki amcası da intihar ederek ölmüştür. Ernest Hemingway'in kendisi, babası, iki kız kardeşi ve bir torun ise gene intihar ederek ölmüştür.

İnsanlar arasında intihar riskini arttıran gen farklılıkları vardır. Bu gen farklılıkları ağır depresyon geçiren insanlarda da görülen farklılıklardır. Örneğin Dr. Mann RGS2 geninde değişikliği olan 412 hastada ağır depresyon olduğunu izlemiş ve bunlardan 154'ünün intihara teşebbüs ettiğini saptamıştır. RGS2 geni sinir hücrelerinin mesajları algılama şiddetini ayarlar. Diğer bir deyişle bu gendeki farklılıktan ötürü aynı mesajı iki ayrı birey, aynı şiddet de algılar. Aynı sözcük bir bireyi derinden yaralarken diğer bir bireyi etkilemez. Mann ağır depresyonlu bireylerin % 43'ünün intihara teşebbüs ettiğini ve bu bireylerin RGS2 geninin normalden farklı olduğunu ve üstelikte bu farklı genin en az iki kopyasının bulunduğu göstermiştir

Japon'larda Harakiri (intihar yöntemi) diğer toplumlardan daha fazla ve bu toplumda çok doğal karşılanıyor. Japonya'da her yıl 30 000'den fazla intihardan ölüm. Bu toplumda 100.000 bireyden 24'ü olarak belirlenmiş ve bu oran trafik kazalarındaki ölümlerin üç katından fazladır.

Tabii ağır depresyon ve bu depresyona bağlı intihar teşebbüslerinde sadece bu gen yatkınlık sağlamıyordu! Çok sayıda daha gen ve gen ürünleri vardı. 5HTTLPR, TPH1, TPH2, 5HTR1A, 5HTR2A, 5HTRB1, MAOA, COMT, BDNF.

Bildiğiniz gibi triptofan serotonine dönüşür, size mutluluk ve hayatta kalma dürtüsü verir, enfeksiyon ve iltihaplarda ise triptofan kinürenine dönüşür. Böyle olmasaydı bakteriler triptofanı indole çevirerek antibiyotiklerin etkisinden kurtulurdu.

Ancak triptofanın azalması ve serotonine dönüşmemesi, artan kynurenin intihara kadar götüren ağır bir depresyona yol açar. Tokzoplazma enfeksiyonu farede ağır bir depresyon ve intihara yol açar. Fare bilerek gelir ve kendinin kediye yem eder. Tabii bu da tokzoplazma parazitinin işine yarar çünkü tokzoplazma kediye geçmeden hayat döngüsünü tamamlayamaz. Hatta fare kedinin kokusundan kaçmak yerine kediye yaklaşır. İnsanda da tokzoplazma enfeksiyonu ağır depresyonlara yol açar.

Bir tür yabancı arı hortumunu bir enjektör gibi tırtılın beynine sokar ve ona özel bir uyuşturucuyu enjekte eder. Bir süre sonra tırtıl çok tatlı bir deneyim yaşar ve yemeden içmeden kesilip öylece hareketsiz yaşamaya başlar. Aslında o sırada arı çoktan yumurtalarını tırtılın vücudunun içerisine bırakmıştır. Bu sırada tırtılın beyninde son derece garip değişiklikler başlayacak ve oktopamin adlı bir beyin hormonu salgılanmaya başlayacaktır. İşte tırtıla hoşluk verip onu yemeden içmeden kesen ve karnında taşıdığı arının yumurtalarına bakıcılık yaptıran hormon budur. Tırtıl bir tür ölüm orucundadır ve arının yavruları doğarken ölecektir. Şimdi artık yumurtalar tırtılın vücudundaki besin maddeleri ile beslenecek, ama en önemlisi korunacak. Bu son derece zehirli dikenleri olan tırtılı yiyebilecek bir canlı olmadığı gibi mantar ve bakteri enfeksiyonlarından da korunmuş oluyor. Ayrıca da uyku halinde yaşayıp beslenemeyen tırtılın immun sistemi içinde büyüyen kozalara karşı reaksiyon göstermiyor.

Tabii bu tür parazitik davranışlar ve parazitin içine girdiği canlıyı onunla hoşca birlikte olması için beynini değiştirmesi çok sık görülen bir davranış şeklidir. Örneğin, suda yaşayan kılımsı solucanın yavruları gelişim evrelerinden birini karada geçirmek zorundadır. İşte bu dönemde nematomorflar çekirgelere yapışmakta ve bu evreyi çekirgeyle beraber karada geçirmekte. Ancak suya dönmesi gerektiği evrede çekirgenin beynine öyle bir hormon gönderiyor ki, çekirge gördüğü ilk su birikintisine kendini atıp intihar ediyor. Artık suya dönen nematomorf hayatına burada devam ediyor.

Gördüğünüz gibi farklı kimyasal sinyaller beynin genetik kodlarını etkilemekte ve bunun sonucunda birey farklı davranışlar sergileyebilmektedir.

Örneğin birey içindeki parazitin yaşamasına olanak vermek üzere intihar edebilmekte, ya da tam tersi o patojeni öldürmek üzere ihtiyacı olan hazdan kendini mahrum edebilmektedir.

Bütün bunların hepsi alın yazısı gibi daha önceden kodlanmıştır ve genom denilen kütüphanede yazılıdır. Çevremizde hayırlı insanları da görüyoruz zararlı insanları da. Bu iyi ve kötü olarak ayırt ettiğimiz davranışlar da genetik olarak kodlanmış davranışlar mıdır?

Kötülüğün geni vardır. Arginine-Vasopressin Reseptör 1a geni

20. yüzyıldaki etnik ve kültürel soykırımlarda yüz milyonca insan katledilmiştir. Bilim bu gün zalimliğin genini keşfetmiştir. Davranışı genin önündeki tekrar dizileri bile etkiliyor. Örneğin kısa tekrar dizileri bireyi tek başına yaşamaya yöneltiyor, sadakati azaltıyor, bireyi öfkeli ve saldırgan bir hale getiriyor.

Saldırganlığın geni bulunmuştur. MAO-A geni

Nasil şimdi Koca Yunus akla gelmez! "Ey İlahi benden sual edecek olursan" diye başlayıp şunları söyler ya Münacaat'ında... "Ben mi düzdüm beni, Sen düzdün beni, Pür ayıp niçin getirdin ey Ganî".

Ancak Epigenom denilen genler üstü bir kontrol vardır ve bu genler mühürlenerek çalışamaz hale getirilebilir. Epigenom beslenme ile değişir. İster DNA olsun isterse de histon olsun, memeliler metilasyon için gerekli metil gruplarını önemli ölçüde gıda ile aldığı folik asit ve metiyonin gibi amino asitlerden temin eder. Zayıflama diyetleri ile bunların az alınması da metilasyonu, dolayısı ile de epigenomu değiştirir.

Çevre de epigenomu değiştirir. Arsenik hipometilasyona yol açar. Örneğin ras geni Arsenikle metil gruplarını kaybeder. Kadmiyum ise DNA'yı metile eden DNMT1 enzimini bloke eder ve genel olarak hipometilasyona yol açar. Imprint edilmiş genler açılabilir

Anneden ya da babadan alınmış genlerden biri metile edilerek devre dışı bırakılır. Buna o genin mühürlenmesi denilir. Yani bir anlamda gen nereden geldiğini bilir. Imprint edilmiş genlerin mühürlerinin kaldırılması (LOI, loss of imprinting) kanserle ilişkilidir ve bu durumu DNA dizilerine bakarak anlayamazsınız. Örneğin babadan gelen IGF2 (insulin-like growth fac-

tor -2) geni çalışırken, metilasyonun bozulması nedeni ile anneden gelen IGF2 geni de buna eklenince gen dozajı aşırı artar ve iki, üç misline yükselen IGF2 salgısı kansere yatkınlığı olağanüstü arttırır. Kısacası, bir genin beklenen DNA dizilerine sahip olması, o genin her zaman aktif olarak çalışacağı anlamına gelmez.

Gördüğünüz gibi; henüz bilmediğimiz o kadar çok şey var ki!

Teşekkür ederim

Prof. Dr. Nezih Hekim

Biruni Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Zeytinburnu, İstanbul

“İmam Gazzali mi haklıydı, yoksa İbni Rüşd mü?”

İlhami Mısırlıoğlu

Benim konum, ütopyasını yitirmiş eski bir Marksistin yeni bir ütopya arayışında kendini, doğuyu keşfetmesi...

Bu yeni ütopyada Marksizm, feminizm, çevrecilik, din gibi konuların yeni yorumlarla hemhal edilmesinin hikâyesi... Ve ütopyaların tutuculuğunu görmesi.

Avrupa merkezci bakış açısından, oryantalizmin doğu şubesi gibi düşünmekten kurtulma çabasının hikâyesi...

Bu toprakların kaotik gerçeğini, birikimini, derinliğini, 100 yıllık yanlışlara rağmen inatla aramaya, 1000 yıl geriye giderek öğrenmeye devam edişin hikâyesi...

Felsefe odaklı, geçmişe doğru bir arayış ve öğrenme hikâyesi...

Sevgili Mahmut Tolon'un "kişisel hikâyene değil, meselenin felsefe yanına odaklan" uyarısına rağmen; bir felsefeci değil felsefe meraklısı olduğum için kişisel hikâyeme ağırlık vereceğim.

Herkesi heyecanlandıracak yanıtlarım yok ama sorularım var ve kimi zaman sorular, yanıtlar kadar değerlidir.

Kısaca hikâyem şudur...

Ben kimim?

Köy Enstitüsü mezunu bir babanın yatılı okullarda büyümüş solcu oğlu. Lisede Çayan sempatizanlığı ama hemen ardından şiddetten uzak durmak için, işçi sınıfına meyleden Yusuf küpeli'yi takip; TSİP, GSB, İGD, TKP... Fotoğraflarla aranma... Sahte pasaportla Hollanda'ya kaçma (1993), 10 yıl mülteci hayatı ve 141-142. maddeler kalkınca 1992 sonunda ülkeye dönüş...

Bu konuşmamın konusu Hollanda'yla başladı.

Bir Hollanda hikayesi....

Lahey'e yerleştiğim gece evinde misafir olduğum cam işçisi-ne yöremizin önce adını, öğrenince de anlamını sordum... Bilmi-yorum denince de ertesi gün ikinci kuşak üniversiteli bir Türkiyeli genç ile kütüphaneye gittik çünkü o sıralarda Google amca henüz doğmamıştı ;-) Kartotekstten çıkan iki kart ile raflardan aradığımız kitapları bulduk. İsmın anlamına baktık. Roma'nın yasağına rağ-men, Averos'un makalelerini Leiden'da üniversitede okutmakta ısrar eden ve sonunda da yakılarak öldürölen bir profesörün adı verilmiş çok sonraları.

Averrosun keşfi (Tehâfütü't-tehâfüt) kitabı ve İbn-i Rüşd (1126-1198) (Endölüs)

O sırada Averros kimdi bilmiyordum. Onu da araştırdık kü-tüphanede... Endölüslü bir İslam bilgini olduğunu gördüm. Av-rupalı bir bilim adamı olarak yer alıyordu ansiklopedide ve Arap-ça adı da İbn-i Rüşd idi.

1993'te tanıdığım İbn-i Rüşd'ü bugüne kadar hala okumaya, anlamaya çalışıyorum.

İlk merak ettiğim konu Roma'nın Averros'u neden yasakla-dığıydı? Araştırınca gördüm ki İbn-i Rüşd'ün felsefe, bilim ve ila-hiyat üzerine yazdıkları Avrupalı müridleri tarafından tüm kıtaya kendi dillerine çevrilerek yayılıyordu. Roma'nın kilise ve engizis-yon baskısından kurtulmak isteyenler için onun makaleleri tanrıy-la insan arasına yerleşen kurumlara karşı bir manifesto olarak kul-lanılıyordu. Roma'yı kızdıran en temelde buydu.

İmam Gazzali (Tehafüt-el felasife) (1058-1111)

Ansiklopedide tüm eserlerinin listesinde en öne çıkan kitap Tehâfütü't-tehâfüt-l felasife (Felsefecilerin Tutarsızlığı'nın Tutar-sızlığı) idi. Bu kitap başka bir kitabı eleştirmek üzere yazılmıştı. Geriye doğru sürecek araştırmalarım beni İmam Gazzali'nin Tehâfütü'l-felâsife (Felsefecilerin Tutarsızlığı) kitabına götürdü.

İbn-i Sina (Avicena) (980-1037) (Buhara-Hemedan), El Fa-rabi (872-951) (Kazakistan-şam)

Geriye doğru araştırdıkça İbn-i Sina (Avicena) ve El Fara-bi'ye ulaştım. Bu iki filozof kendi dönemlerindeki İslam felsefesine

Yunan felsefesinin “aşılması”nın sembol isimleriydi. Gazzali ilk önce bu çizgiyi izlerken, bir inziva döneminin ardından Tehâfü-tü'l-felâsife (Felsefecilerin Tutarsızlığı) kitabını özellikle İbn-i Sina'nın fikirlerini temel alarak yazmıştı.

Abbasilerin yarattığı bilim, felsefe ve dini bilgilenme heyecanı; çeviri ordularının kuruluşu

En başta Aristo'nun keşfi ve İslam felsefesine taşınması sürecini anlamada Yunanca Düşünce, Arapça Kültür - Kitap Yayınevi (Dimitri Gutas) kitap yararlı olabilir.

Abbasilerle başlayan adımlar tüm dünyayı etkileyecek bir süreci başlatmış oldu. Batı dünyasının Ortaçağ'ı karanlıktı. Roma'nın egemenliği altındaki “barbarlar”ın yasaklarla, engizisyonlarla, cadı avlarıyla “yönetilmeye” çalışıldığı bu zamanlarda Doğu'nun Ortaçağ'ı aydınlıktı, üniversitelerdi; cebirin, geometrinin, astronomi'nin, tıp biliminin çok yönlü felsefi tartışmaların çağıydı.

Bu süreçteki en önemli kırılma noktalarından biri 900 yıl kadar önce İmam Gazzali'nin işte bu kitabı, "Felsefenin Tutarsızlığı"nı yazmasıydı. Ardından medreselerin cebir, geometri, astronomi, tıp, felsefe bölümlerini kaldırıp, yerine Kuran'a dönüşün ikame edildiği dönemler yaşadı bu topraklar, unutmayalım :(O sıralarda da Selçuklu'da başvezir Nizamülmülk siyasi kararlarla aynı çizgiyi perçinlemekte, adem-i merkeziyetten, merkeziyetçiliğe ilerlemenin tohumlarını ekmekteydi.

40-50 yıl kadar sonra Endülüs'ten ses geldi, "Felsefenin Tutarsızlığının Tutarsızlığı" diye... Batı Averos'u izleyip Reform ve Rönesansını yaptı, Doğu ise dünyanın bir numarası olmaktan ağır ağır vaz geçip İmam Gazali'yi izledi esas olarak...

“Kim Haklı?”

Fatih, İstanbul'u aldığı için mi büyüktür, yoksa aldıktan sonra kendi alimlerine şu soruyu sorabildiği için mi: “İmam Gazzali mi haklıydı, yoksa İbni Rüsd mü?”

Bu konuyu başka bir yazımda daha detaylı anlatmıştım.

<http://www.izmirizmir.net/ilhami-misirlioglu-imam-gazzali-mi-hakliydi-ibni-rusd-mu-y186.html>

Politik hayatımın bundan sonraki bölümünde yukarıdaki soru hep başrolde oldu.

O sıralardaki komünist arkadaşlarım incelediğim bu konuları asla merak etmediler. Hatta “İlhami yakında namaza başlar” diye dalga geçen kötü ateistler olarak, benim gibi agnostik birini hiç anlamadıklarını beyan etmiş oldular. Oysa o sırada Hollanda’daki İslamcı çevreden çok sayıda konferans daveti aldım ve yerine getirdim. Benim geriye dönük 1000 yıl üstündeki farklı yaklaşımlarım onların daha ilgisini çekmişti...

Kafamdaki soruları çevreme bulaştırmaya devam ettim.

Felsefe bizim coğrafyamızda bir zamanlar neden çok önemliydi, 1000 yıl önce neden baş üstündeydi ve sonra neden “aforoz” edildi?

1000 yıl öncesinde bu toprakları dünyada 1 numara yapan iradede felsefenin payı neydi? Bugün o iradeyi arayan politik akımlar var ama ondaki felsefe etkisinin farkında değiller. Bunlara nasıl ulaşılır?

Gezi eylemleri sırasında çok az kişi fark etti; hükümetin bir tasarısına karşı aynı dönemde İlahiyat fakültelerinin hocaları da ayağa kalkmıştı; felsefe derslerinin kaldırılması söz konusuydu.

Çok az sayıda farkındalık sahibi insan o dönemde onların yanında oldu. Ben de bu çabanın içindeydim.

Hükümet büyük bir yanlıştan döndü ve tasarıyı geri çekti.

1000 yıl sonraki üçüncü felsefe katliamının kenarından döndük.

Bir zamanlar yanlış ve eksik içeriklerle de olsa liselerimizde baş tacı olan felsefe gittikçe daha çok üvey evlat oluyordu... Bu nedenle felsefenin ihya edilmesine baş koyan Urla Felsefe Günlerine ve emek verenlere gönül borcumuz var.

Hayatımın 34 yılında yürüdüğüm yolda Şimdi 3 sorum cevap bekliyor:

1. 1100 yıl önce İslam'a felsefe aşısıyla onu o dönemde dünyanın bir numarası yapan bu topraklar, bu inisiyatifi başka hangi adımlarla destekledi? **Yani onu bir numara yapan neydi?**

2. Avrupa engizisyonlar, cadı avlarıyla Ortaçağ'ın karanlık yüzüken; İslam coğrafyası üniversiteler, felsefeciler (Farabiler,

İbni Sinalar-Avicena) ile Ortaçağ'ın aydınlık yüzüydü. **Bunu ne zaman, nasıl ve neden yitirdi?**

3. İslam coğrafyası bu inisiyatifi **yeniden geri alabilir mi?** Bunun için ne yapılmalı?

Din ve bilimi birbirinin alternatifi olarak görmüyor isek, felsefenin ikisi arasındaki köprü olduğunu da akılda tutarak soralım;

Üçüncü soruya yanıt arama sürecinde felsefeye düşen tarihsel bir rol var mıdır? Bugün burada bu soruya çok katkı yapıldı ne güzel ki...

Mesele 1000 yıllık, bu yüzden hacimli :) Süre kısıtlı, bu yüzden söylediklerim genellemelere, kabalaştırmalara, eksik ve hataya açık... Bunlar için bağışlayın... Ancak önemli olan bu topraklara, onun değerlerine sahiden inanmak ve onu keşfetmeye çalışmaktır. Doğru sorularla uzayımızı genişletmeye devam. Sorularınız da, yanıtlarınız da çok değerli.

Batı Felsefesinin dibine dalan ama Avrupa Merkezci bakıştan kurtulamadığı, doğuyu bilmediği, çalışmadığı için, batının oryantalizm şubesi olmaktan kurtulamayan eski Marksistlerimiz, klasik "aydınlanmacı"larımız keşke bu konulara biraz daha ilgi gösterebilseler :(

Feuerbach, Hegel, Marx, Engels'i yeniden gözden geçirmek iyidir ama El Farabi, İbni Sina, Gazzali, İbn-i Rüşd eksik halkalarını da tamamlamak koşuluyla... Anadolu aydınının eksik halkalarını yani...

Uzun yıllardır bir partiye, ideolojiye körü körüne bağlı olmayı hayatımdan çıkardım. Kendimce sorduğum soruların, kendimce bulduğum yanıtların pusulasına bıraktım yönümü.

Benim sorumu sormaya cesaret eden her cenahtan insanı önemli buluyorum.

Benim yanıtlarımı anlamlı bulan her kişiyi, hareketi, partiyi önemsiyorum. O doğrultuda atılmış adımlara destek veriyorum, tersine akışı kendimce eleştiriyorum.

1. BİLGİ neredeyse ara, sindir, yorumla, üstüne çık; bilgi yollarını daima açık tut

2. FELSEFE, Din ve Bilim arasındaki köprüdür; onu baş tacı yap

3. SENTEZi önemse

4. ADALET dağıt, adil yönetim biçimlerini izle
 5. ÇOĞULCULUK (Türk, Kürt, Süryani, İranlı, Arap, Yahudi) baş tacın olsun
 6. HOŞGÖRÜ sana hep yol göstere
 7. TİCARET YOLLARINI açık tutanları önemse (baharat, ipek, bilgi; doğal gaz, petrol, internet); açık tutan devletler uzun yaşıyor
 8. SU meselesini önemse; önemseyen devletler uzun yaşıyor
 9. ADEM-İ MERKEZİYETİ önemse
- Sorularımın, bulduğumu sandığım yanıtlardan daha anlamlı olduğunu hatırlatarak sözlerime son veriyorum
- Vesselam.

Kaynaklar:

- Harun Aykut Göker – Yaratıcılık ve Yenilikçiliğin Kültürel Kökenleri ve Bizim Toplumumuz – ARAŞTIRMA
- Yunanca Düşünce, Arapça Kültür – Dimitri Gutas – Kitap yayınları
- Fernand Braudel _ Akdeniz – Metis yayınları
- B. Brentjes, S. Brentjes : Ibn-i Sînâ, Avicenna. Pencere Yayınları,
<https://sorularlailamiyet.com/ibn-rusd-imam-i-gazaligazzali-hakkinda-ne-dusunuyor>
- <http://www.tded.org.tr/bir-ovuncumuzu-daha-takdim-ederken-ibni-sina-hayati-ve-eserleri>
- <http://www.inovasyon.org/pdf/AYK.Yar.Yen.II.Surum.pdf>
- <http://www.izmirizmir.net/ilhami-misirlioglu-imam-gazali-mi-hakliydi-ibni-rusd-mu-y186.html>
- <http://www.izmirizmir.net/ilhami-misirlioglu-oryantalist-felsefecilerimizin-tutarsizligi-y4403.html>
- <http://www.izmirizmir.net/nuhungemisi-dogu-imam-gazalinin-bati-ise-ibni-rusdun-pesinden-mi-gitti-y2667.html>

Düşünce özgürlüğünün bir havarisi, Giordano Bruno

Nejat KUTUP

Roma da yolunuz ünlü Piazza Navona ya düşerse mutlaka biraz daha güneye kıvrılıp daracak bir aralıktan geçtikten sonra kafeler ve çiçek dükkanlarının çevrelediği minik bir meydana göz atınız. Bu meydanın adı *Campo dei Fiori* (Çiçek Alanı), tam ortasında dimdik duran bir insan heykeli göreceksiniz. Bu bronz heykel 17 Şubat 1600 yılının soğuk bir şubat günü aynı yerde diri diri tahta ateşinde yakılan Giordano Bruno'ya aittir.

Yaşamı

Giordano Bruno, İtalyan filozof, rahip, gökbilimci ve Rönesans felsefesini biçimlendiren filozofların en önemlilerinden biridir ve şair yönüyle de edebiyata en yakın duranıdır.

Soylu bir ailenin çocuğu olarak 1548 yılında İtalya'nın Nola kasabasında dünyaya geldi. Onaltı yaşındayken Dominiken adını taşıyan bir tarikatla yer aldı. Burada Tomasso tanrıbilimini inceledi. Yeni ve eski filozofları okuyarak kendini geliştirdi.

Kopernik sistemi ile tanışınca, Bruno tarikat mensubu bir kişi olmaktan sıyrıldı ve buna bağlı olarak Hristiyan inancıyla arasındaki bütün bağları koparttı. Kiliseye karşı bir sistem içinde yer aldığından din sapkınlığı ile suçlandı. 1576 yılında Roma'da daha 28 yaşında iken sapkınlık, dinsizlik suçlarından dolayı hakkında dava açıldı. Düşüncelerinde ısrar etti ancak Engizisyon baskısından kurtulmak için Roma'ya ardından Kuzey İtalya'ya kaçtı.

Dinsizlik ile suçlandığı için hiçbir yerde kalıcı olarak yaşamadı, sürekli gezdi. Cenevre'ye geçti, ardından Güney Fransa, Paris ve Londra'da devam etti yaşamına. 1582 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde bir kürsü elde etti. Londra'da yapıtlarının birkaç

bölümünü kitaplar halinde bastırıldı. Londra'dan kısa bir süreliğine yine Paris'e geçen Bruno Daha sonra bir İtalyan aristokrat ve öğrencisi Macenigo tarafından Venedik'e davet edilince bu daveti kabul etti. Burada Galileo Galilei ile tanıştı.

Ülkesini özlemiş, güneşine ve sıcak renklerine kavuşmuştu. Sık sık sunumlar ve konferanslar vererek Galileo ile bilgi ve fikir alışverişini ilettiler.

Ancak Macenigo adlı bu aristokratla çatışınca, onun tarafından Engizisyon'a teslim edildi. Ona, düşüncelerinden vazgeçmesi ve sonsuz evren görüşünün din sapkınlığı olduğunu kabul etmesi durumunda kilise tarafından affedileceği söylendi. Ama o, gördüğü bütün işkencelere karşın, görüşlerinden taviz vermedi ve Bilim adamı olmanın onurunu daima korudu.

Ölümü

Sekiz yıl hapiste kalarak tanrıya saygısızlık, ahlaksız davranış ve dinden çıkmak suçlarından soruşturuldu ve yargılandı. Uzun bir yargılamanın sonunda Hristiyanlık'ın ünlü ilkesine göre, **"kanı akıtılmadan eziyet edilerek öldürülmesine"** karar verildi.

Ölüm kararını Bruno'ya bildiren yargıç, ondan şu cevabı almıştır: "Ölümümü bildirirken siz benden daha çok korkuyorsunuz"

Kilisenin bu kararı, Roma'da Campo dei Fiori meydanında 17 Şubat 1600'de Bruno'nun diri diri yakılması ile yerine getirildi.

Düşünceleri, Eserleri

"Sonsuz sayıda güneş bulunmaktadır; yedi gezegenin bizim güneşimiz etrafında döndüğü gibi bunlar etrafında dönen gezegenleri vardır. Bu dünyalarda yaşayan varlıklar bulunmaktadır."

"Ne gördüğüm hakikati gizlemekten hoşlanırım, ne de bunu açıkça ifade etmekten korkarım. Aydınlık ve karanlık arasındaki, bilim ve cehalet arasındaki savaşa her yerde katıldım. Bundan dolayı her yerde zorlukla karşılaştım ve cehaletin babaları olan resmi akademisyenlerin yanı sıra kalın kafalı çoğunluğun öfkesinde hedef olarak yaşadım."

Düşüncelerinin açıklanmasının kendisi için çok tehlikeli olduğunu bildiği halde, yukarıdaki cümlesinden de anlaşılacağı gibi,

yazı ve konuşmalarında düşüncelerini hep böyle açıkça ifade etmiştir.

"Küllü Çarsamba Yemeği" (Ash Wednesday Supper) (1584) ve "Sonsuz Evren ve Dünyalar Üzerine" (On the Infinite Universe and Worlds) (1584), Bunların yanında "Neden, İlke ve Birlik Üzerine" (On the Cause, Principle, and Unity) (1584) adlı diyalogu ve şiirsel diğer diyalogu "Yiğitçe öfkeler üzerine" (Gle heroici furori) (1585). Kopernik kuramına dayanan güneş merkezli sistem Kilisenin öğretilerine ters düşüyor ve bunları coşku ile savunması Kilişenin öfkelerini çekiyordu.

Bruno evrenin sonsuzluğu yanında evrenin birliği ilkesini de benimser. Buna göre Ortaçağ felsefesinde temel alınan gök ile yer ayrılığını red eder. Bruno; Tanrı'nın ve evrenin birbirinden farklı iki felsefe olmadığı, ama aynı gerçekliğin iki sonsuz görünümü olduğunu kabul eder.

Bruno, insanlığın yaratılış yazgısının yeniden gözden geçirilmesi gerektiği sonucuna varmıştı. Kilise için bu olacak iş değildi. Çünkü Kilise ye göre yaratılış Ademle başlamış, kıyametle sona erecekti.

İnsanlığın aydınlanmasını için savaşılan Bruno, tarihin her dönemimde halkların karanlıkta kalmalarını isteyen resmi görüşün savunucusu otorite tarafından yakılmıştır. Her resmi görüş, belli bir süreçte eskir ve karanlığın temsilcisi durumuna düşer. Ancak, gerçeği yakalayan bilimin savunucuları, ürettikleri bilgiler eskise de, yolları ve yordamları ile aydınlığı temsil ederler. Bilim tarihinin, yolu-yordamı en aydınlık kişiliklerinden birisi de Bruno'dur. İnandığı doğruyu, kendine hiçbir çıkar sağlamadığı halde, salt insanlığa sağlayacağı çıkar açısından dirençle savunan insanların en güzel örneğidir Bruno.

Kilise ona yaptığı haksızlık için kendini hiç bir zaman affettiremeyecektir.

Nejat KUTUP

Klasik, istatistik, kuantum Fizik zamanı nasıl ele alır?

Afif Sıddıki

Giriş:

İçinde bulunduğumuz mekanı ve zamanı anlama gayretimiz, birçok farklı yollardan da olsa nerdeyse aynı “çocuksu” merakın sonucu. Örneğin, Beethoven'in bestelediği “Ay ışığı sonatı” ya da 7. senfonisi müzik dili ile hem iç doğasını hem de dış doğayı anlama çabasından ibarettir. Bu arada belirtmek lazım ki; anladığım kadarı ile iç ve dış ayrımcılığı yapmadığı için 200 sene sonra bile keyifle dinleniyor. Beri yandan, Yunan felsefesinin bence temel taşlarından, Democritus “Yalnızca Atom ve boşluk vardır, geri kalan herşey fikirden ibarettir” derken anlama merakımızın kısıtlılığını dile getirmiştir. Aradan geçen binlerce yıla rağmen, bugün Fizik dünyası aşağı-yukarı aynı şeyleri söylemektedir. “Parçacıklar ve alanlardan başka olan herşey yalnızca fikirden ibarettir”. Tabii ki; sanatın, felsefenin ve fiziğin farklı dilleri, farklı yaklaşım yöntemleri vardır. Ancak, arayış ortaktır. Şafak Ural'ın derslerinden ve kitaplarından anladığım kadarı ile felsefede, örneğin Aristo'da, Neden sorusu sorulurken fizikte Nasıl sorusu sorulmaktadır, doğaya. Sanırım sanatta da, kimim, neyim, etrafta ne olup bitiyor soruları soruluyor. Sanatçı değilim, bilemiyorum. Makalenin geri kalanında, bir zamanlar kardeş olan sanat, felsefe ve fizik yöntemlerinde zaman kavramını benzetmeli ve karşılaştırmalı olarak anlatmaya çalışacağım.

Yöntem: Kullanacağım dil, matematik olduğundan katı bir şekilde şu kabulleri zorunlu olarak yapacağım: 1) bir serbestlik derecesi olan boyut 3+1 şeklindedir. 2) Bunlardan ilk üçü, konum, diğeri ise zamandır. Konum, nerdesin sorusunun cevabını verirken zaman koordinatı değişimi “ölçtüğünden”, diğerlerinden en azından klasik ve istatistik mekanikte farklıdır. Kuantum mekaniğinde ise durum epeyce karmaşıkmaktadır. Öyle ise, şöyle yapalım: önce kavramları bir mühendis gibi olabildiğince basitleşti-

rip (analiz) kullanalım. Bu makalenin akışı içerisinde, önce “mutlak” mekan ve zamanı tanımlayacağım, sonra klasik fiziğin bir devamı olan Einstein’ın görecelik kuramlarından bahsedip, klasik dağlımsal fiziği (istatistik) kullanarak bir başka zaman kavramını anlatmaya çalışacağım. Son olarak, bu doğa tasviri çalışmalarında şu anki kabul gören kuantum mekaniğindeki terimlere deyiyeceğim. Klasik zamanda zaman öncesi olduğu kesin olmakla beraber, doğa anlama işine sadece bakarak değil sayarak, yazarak, düşünerek ve çizip-söyleyerek başladığımızı varsayalım. Bugün ki; karmaşık matematiksel kuramları oluşturmaya “koyun” saymaya zorunlu olduğumuz için başladığımız düşünülürse ve hatta en başlarda sıfır (0) gibi olmayanı çizgisel olarak (sembollerle) tasvir etmeye kalktığımızda, yavaş yavaş yeni bir dil oluşturmaya başladık. Sabah kaç koyun çıkıyorsa, herbiri için bir çizik attık. Akşam, dönen koyunları da çiziklerin üzerine yan çizgi atarak saydık. Geometride ise sadece bakarak şu üçgenin kenarı bu kadarsa öbür kenarları şu kadardır diye tablolar oluşturduk. Kısacası, maymundan hallice olmak üzere çiziklerle, tablolarla doğada olan değişimleri kaydettik. Sonra, yaşamak savaşından bir adım ileri gidip “bu nedir?” sorusunu sorduk. Yalnızca örnek olsun diye, Democritus, Herakleitos ve Aristo’yu vermek isterim. İlki, madde ve alanın varlığı dışındaki herşeyi görüşten ibaret addetmişti. İkincisi, zamanın akışkanlığını “aynı nehirde iki kez yıkanmaz” diyerek anlatmıştı. Aristo ise, madde ve zaman arasındaki farkın ilkinin bölünemezliği, ikincisinin çokça (hatta sonsuz) bölünebileceğine kanaat getirmişti. Kendimizi Batı ekolü ile sınırlayarak, oysa matematik ve geometri doğu topraklarında keşfedilmişti, Sör Newton konumun zamanla nasıl değiştiğini araştırırken klasik mekaniği geliştirmekteydi. Varsayımı çok temeldi, konum da zaman da homojen yani bir biçimli olmalıydı. Bugün buna düz Minkovski uzayı diyoruz ki; aslında 3+1 boyutlu Öklid geometrisidir. Bir maddenin, x, y, z konum koordinatı ile t zaman koordinatını belirlediğinde o sistemin gelmişini-geçmişini ve hatta geleceğini belirleyebiliyordun. Zira, geçmiş, şimdi ve gelecek bir biçimli zamanın içinde aktığından birbirlerinden ayrıştırılamazdı. Kısacası, bir film çektiğinizde ileriye doğru mu, geriye doğru mu aktığını hiçbir gözlemci ayırd edemezdi. Oysa, yüzyıllar sonra Einstein bu konum ve zamanın birbirine bağlı olduğunu matematiksel olarak gösterdikten

sonra, gözlemlenenlerin, gözlemleyenin “referans” sistemine göre olduğunu ortaya koydu. Yani, zaman ve mekan aslında görece idi. Hatta, daha ileri gidip mutlak olmayan zamanın ve mekanın bir biçimli olmadığını kütle denilen şeyin uzayın dokusunu eğip bük-tüğünü söyledi. Bütün bu klasik yaklaşımlarda, zaman -eğri ya da değil- sonsuz kere bölünüp parçalanamaz “an” dan ibarettir. Yönü yoktur, önce ve sonraya karar verilemez. Zaman boşluk gibi bir şeyden ibarettir. Evrenin sağdan sola mı, soldan sağamı aktığını bilemiyoruz. Zaman bir biçimlidir. Neden ve sonuç arasında sıralanabilir bir ilişki vardır. Diyorlar.

İstatistiksel zaman: Doğuyoruz, büyüyoruz ve ölüyoruz. Bunlar sadece sizin, benim, gözlemlerime dayanmıyor. Ölmeyen insan var mıdır? Büyük fizikçi Maxwell ve sonrasında Boltzmann, olası durumların artmasını (entropi) bir ölçek olarak aldılar. Örneğin, yıkılmış bir evin fotoğrafını, yıkılmamış aynı evle karşılaştırırsak “önce” yıkılmamış evin “sonra” yıkılmış evin olduğunu neredeyse kesin olarak söyleriz. “Neredeyse kesin” tabiri, fizikçi olduğum için. Yani, dağınıklık, düzenlilikten sonra gelir. İşte, istatistiksel fizikte zamanı önce düzen vardı sonra dağınıklık oldu diye özetleyebiliriz. Bu anlamda, neden-sonuç ilişkisini dağınıkla anlatmak mümkün olabilirdi; şu kaos denilen olmasa. Dinamik, stabil sistemlerde başlangıç koşulu ne olursa olsun sonuç hep aynı olmalıydı. Ama, bilinebileceği üzere örneğin hava koşulları bir kelebeğin kanat çırpması yüzünden (sayesinde) tamamen değişebilir. Yani, konum koordinatları aynı olsa bile, olayın zamanda nasıl akacağını bilemiyoruz. Bu arada belirtmeliyim ki; kaos karmaşa değildir. Sadece, konumlarını bilsek bile parçacıkların zamanda nasıl davranacaklarını elimizdeki matematiksel yöntemlerle ancak bir dağılım, olasılık olarak bilebiliyoruz. Yine de, zamanın akışını bir yönlü olarak belirtip, düzensizlik çoksa vakit geçmiştir diyoruz. Önce, doğduk (en düzenli), sonra yaşadık (düzensizliği arttırdık) en sonunda da öldük (bu kadar dağınık evi kim toparlayacak).

Kuantum zaman: Şimdi, herhalde, diğer iki yaklaşımda da öyle ya da böyle koordinatlar tanımlanabiliyordu. Nerdesin, hangi zamandasın? Sorulabiliyordu. Hatta, belirli şartlar altında cevap bile veriliyordu. Buna karşın, nice fiziğinde (kuantum) “nerdesin” ve ne zamandasın” sorularına ancak, belirli bir kesinsizlik içerisinde-

de cevap vermek mümkündü. Bu kesinsizlik (Uncertainty-belirsizlik), aletlerimizin ölçüm yeteneğinin kısıtlılığından değil, doğayı tasvir etmeye çalıştığımız matematiksel dilden dolayıdır. Teknik olarak söylemek gerekirse, ki fizik dilinde gerekir, madem koyun saymak işlemi işe yarıyor, iki parametre arasındaki ilişki aynı ölçümde hem zamanı (momentum) hem de konumu belirlemize engel oluyor. Dolayısı ile, zaman-konum ilişkisi belirsizleşiyor. Geriye yalnızca, sıralanabilirlik kalıyor (time ordning). Zira, kuantum mekaniğinde zamanı tanımlayan bir “operatör” yani işlem yok. Diğer bütün büyüklükler, misal öteleme altında değişmezlik hep bir korunum yasası dayatsa bile, zamanda korunan bir operatör henüz sahip olmadığımız bir serbestlik derecesi. Serbestlik derecesi derken kast ettiğim, herhangi bir parçacığın kendi başına yapabileceği hareket. Örneğin, elektron ya kuzey ya da güney manyetik kutbuna yönelmek durumunda ama dünyanın manyetik alanının değişmesinden dolayı (zaman içerisinde) sürekli yön değiştirmekte. Düşünün ki; Eflatun hocanın dediği gibi 36 bin yılda bir altın çağ gelecek, işte o zamandan beridir “geometri bilmeyen giremez” yazan akademilerde çalışıp ömrümüzü geçiriyoruz. Zaman, kuantum mekaniğinde tam tanımlanılmasa bile ya istatistik ya da klasik mekanikte değişim, akış olarak kabul edilmiş. Benim, anlayabildiğim kadarı ile zaman karnım acıktığında yemek, uyum bittiğinde uyanmak.

Sonuç: Şöyle düşünelim, uygunsa; üç tane zaman var. Klasik, dağılımsal ve nice. İlki kolumuzdaki tek tek sayan kelepçe, ikincisi doğum ve ölüm, üçüncüsünde de tamda bilinemiyor, zaman-konum. Aşağı-yukarı resim-müzik sanatında olduğu gibi: yaratıcının zamanı, gözleyeninin zamanı ve nedensiz-sonuç-suz var olanın zamanı.

Afif Sıddıki

Mimar Sinan Güzel Sanatlar
Üniversitesi, Fizik Bölümü

Sanat ve Yaratıcılığın Genetik ve Epigenetik Temelleri

Yelda Tarkan Argüden¹

Sanat neden yapılır? Çok tartışılan bir konu. Ama daha çok sanat sanat için mi yapılır, yoksa toplum için mi soruları etrafında döner tartışma. Oysa işin başka bir yönü daha var: sanatçı! Sanatçı için sanat olamaz mı sorunun yanıtı?

Çünkü kimse “Sanatçı olacağım” demez. Yola böyle bir hedefle çıkmaz. Sanatını yapmaktan kendini alamadığı için yapar. Yapmaya mecbur hissettiği için yapar. Dışarıdan bakanlar ona “sanatçı” derler.

Çünkü sanat zevk için, hoş vakit geçirmek için yapılmaz. Yaşamaya devam edebilmek için yapılır. Akıl sağlığını koruyabilmek için yapılır. Zordur, zahmetlidir, eziyetli, acı verici bir süreçtir yaratım süreci.

Önce bir huzursuzluk, sıkıntı, bunalıtı dönemi gelir, bilinmez ne kadar sürecek. Bu boğucu dönem uzar, uzar, kişi tam patlayacağını hissettiğinde birden bir esinlenme, bir ilham gelir, sanatçı yemeden içmeden, uyumadan dinlenmeden, bir öfori hali içinde çalışmaya başlar, eserini yaratma sürecine girer. Ta ki eserine geri çekilip şöyle bir baktığında dokunacak bir yer bulamayınca, şurasına burasına bir rötuş yapmak için uzandığında düzeltmek yerine bozmaktan korkmaya başlayınca dek. O zaman eserin tamamlandığını anlar. Bu anlayışla birlikte çok büyük bir rahatlama, ferahlama, hafifleme hissi gelir. İnsan kendini iyi, çok çok iyi hisseder. Uzun süren bir hastalıktan kurtulup sağlığa kavuşmak gibidir bu. Zihinsel bir apsenin patlaması, zihinsel bir irinin akıtılmasıdır sanki. Bir zorunluluktur. Bir şifadır.

Benim ürünüm irindir.

Benim irinim üründür.

¹Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi, Tıbbi Biyoloji Anabilim Dalı
yeldata@yahoo.com

Evet, hastalıktan kurtulup sağlığa kavuşmaktır sanat. Ama tam bir kür değildir. Hastalık nükseder. Sıkıntılar yeniden başlar. Yeni yaratım süreçleri gerekir. Hastalık ilerler. Sanat yetmez olur. Sanatçı –bazen- intihar eder.

*Art is a remedy
For the incurable disease
Which is you.*

Sanatçılar arasında intihara eğilimin yaygın olduğu herkes tarafından kabul edilmekte gibidir. Burada örnek vermeme bile gerek yok, aklınızdan hemen birkaç isim geçtiğinden eminim. Ama gerçekten öyle midir? Bilimsel bir açıdan bakacaksak, istatistik olarak anlamlı derecede yüksek midir sanatçılar arasında intihar oranları normal popülasyondan, bunu bilmemiz gerekir.

Google’da arayınca sanatçı intiharlarıyla ilgili çok sayıda sayfa çıkıyor. Ama biz hakemli bilimsel dergilerde konuyla ilgili çıkan makaleleri arıyoruz. Tıp ve biyoloji alanındaki bilimsel dergileri indeksleyen pubmed’de “suicide among artists” diye taradığımda 22 makale çıktı, 1984 ve 2016 arasında yazılmış. Preti ve ark., “Suicide among eminent artists” başlıklı makalelerinde mimarlar, ressamalar, heykeltıraşlar, yazarlar, şairler ve oyun yazarlarının intihar oranlarını inceliyorlar (Preti A 1999). Yazar ve şairlerin intihar oranları örneklem grubunun ortalamasından yüksek iken, ressam ve mimarlarınki ortalamadan düşük bulunuyor. Stack da sanatçıların intihar risklerinin sanatçı olmayanlara oranla %125 daha fazla olduğunu bildiriyor (Stack S 1996).

Şimdi sanatçının kim olduğu, ya da kime sanatçı dediğimiz üzerinde biraz daha düşünelim. Sanatçı diyeceğimiz kişinin özgün bir eser yaratması gerektiği açık. Peki “yaratıcı” olmak yeter mi sanatçı olmaya?

Biraz daha yakından bakalım, “yaratıcılık” dediğimiz şeye. Yaratıcı olabilmek için hangi bileşenlerin bir arada bulunması gerekir?

Bir kere bir “dürtü” duymalıyız, yapacağımız işe, resimse resim yapmak gelmeli içimizden. Ama “içimizden” gelecek bu, dışarıdan zorlamayla olmaz. Bir şey insanın içinden nasıl gelir? Doğuştan getirdiği bir özelliktir bu, yani kalıtsal bir özellik.

Genetik yani. Genetik yapımız dayatır bize bunu². Bu dürtü olmazsa, sanatçı olmaz (olmak zorunda kalmaz) insan.

Başka ne gerekir? Yetenek. Yetenekten kastımız, yapmak için bir dürtü duyduğumuz işi “doğru dürüst”, yani güzel, düzgün bir şekilde yapabilecek bir el becerisi, yahut müzikse konumuz, iyi bir kulak ve gırtlak sahibi olmak. Bunlar yoksa, ama dürtü varsa, kötü bir sanatçı oluruz. Bu yetenek de doğuştan gelir, ama çalışarak geliştirmeye açıktır. Hem genetik hem de çevre etkisi var yani. Genetik yapımızla değişik derecelerde getiririz yeteneğimizi, kimi az, kimi çok yeteneklidir. Ama hepimiz uygun eğitim ve çalışmayla var olan potansiyelimizi geliştirebilir ve iyi bir sanatçı olabilmek için gereken yetkinliğe ulaşabiliriz.

Bitti mi peki? Artık sanatçı mıyız? Evde kendi kendimize harika sanat eserleri yaratıyor olabiliriz. Ama kim “sanatçı” diyecek bize? Bu aşamada işe izleyici karışır. Devreye sosyal beceriler girer. Eserin başkalarıyla paylaşılması gerekir. Hatta pazarlama becerileri gerekir. Tüm bunların da hem kalıtsal, hem de çevresel bileşenleri vardır. Çünkü genellikle sanatçılar hassas insanlardır, eserlerinin görülmesini ve beğenilmesini isterler, ama beğenilmesinden de ölesiye korkarlar. Artı, bazı kişilik özellikleri sanatçılar arasında yaygındır ki, bu kişilikler genellikle içe dönük ve sosyal becerileri az olan tiptendir. Dolayısıyla, kimi durumda sanatçı eserini paylaşabilecek ve pazarlayabilecek durumda olmayabilir. Bu durumda da biz kendisini sanatçı olarak tanıma olanağından mahrum kalırız. Neyse ki, kimi zaman bu özellikler başka bireyler tarafından sağlanabilir, aile üyeleri veya menajerler gibi.

Eskiden beri sanat yeteneği ile belli kişilik özellikleri, hatta bozuklukları arasında ilişki olduğu düşünülmüştür. Deli-dahi tiplerini biliriz. Birçok sanatçı da kabullenir bu durumu; Lord Byron, şairleri kastederek; “Biz sanatçılar hepimiz deliyiz.” demiştir (We of the craft (poets) are all crazy).

<http://www.goodreads.com/quotes/808391-we-of-the-craft-poets-are-all-crazy>, erişim tarihi 23.01.2017). Edward Munch ise,

²Sanata yatkınlığın bazı ailelerde kuşaktan kuşağa geçtiği bilinmektedir. Hemingway ailesi güzel bir örnek; hem sanatçılık, hem de intihar eğilimi kuşaklar boyunca görülüyor, ama bunu doğru-
dan genetiğe bağlayamayız, aile ortak bir çevreyi paylaştığı ve eski kuşaklar yenilere örnek
oluşturduğu için çevre etkisi de söz konusudur aynı zamanda.

“Hastalık, delilik ve ölüm beşiğimin çevresindeki meleklerdi ve hayatım boyunca peşimi bırakmadılar” (Sickness, insanity and death were the angels that surrounded my cradle and they have followed me throughout my life,

<https://www.brainyquote.com/quotes/quotes/e/edvardmunc352262.html>, erişim tarihi 23.01.2017) diye ifade etmiştir durumunu. Yazar Graham Greene ise, sanatçılar tamam da, sanatçı olmayanlar nasıl delirmeden durabiliyorlar diye merak ediyor. (Sometimes I wonder how all those who do not write, compose, or paint can manage to escape the madness, the melancholia, the fear which is inherent in the human situation, <http://www.goodreads.com/quotes/95994-writing-is-a-form-of-therapy-sometimes-i-wonder-how>, erişim tarihi 23.01.2017) Ama Salvador Dali de, “Benimle deli arasında bir tek fark var; ben deli değilim” demiştir (The only difference between me and a madman is I'm not mad,

https://www.goodreads.com/author/quotes/165858.Salvador_Dali, erişim tarihi 26.01.2017)

Bu tür çok sayıda anekdot bulmak mümkün. Ayrıca sanat ve yaratıcılık ile ilgili web siteleri ve bloglarda da konuyla ilgili çok sayıda yorum, makale ve tartışma var (Birkaç örnek;

https://en.wikipedia.org/wiki/Creativity_and_mental_illness,
<https://blogs.scientificamerican.com/beautiful-minds/the-real-link-between-creativity-and-mental-illness/>,
<https://www.theguardian.com/science/2015/jun/08/new-study-claims-to-find-genetic-link-between-creativity-and-mental-illness>,
<http://www.psychiatrytimes.com/neuropsychiatry/creativity-and-mental-illness>,
<https://www.brainpickings.org/2014/07/21/creativity-and-mental-illness/> erişim tarihleri 26.01.2017)

Bilimsel çalışmalar ne diyor peki? Yine Pubmed’de arayalım: “artistic creativity AND mental illness” diye arayınca 1402 makale çıkıyor.

1900’lü yıllarda yapılan ilk empirik çalışmalarda duygu durumu bozukluklarının (mood disorders), sanatçılar arasında sanatçı olmayanlara göre anlamlı olarak daha yüksek bulunduğu bildiriliyor. (Çalışmaların özetleri için bkz. Andreasen NC 2008). Özellikle bipolar bozukluk ile yaratıcılığın bir arada bulunduğu bilin-

mekte. Johnson ve arkadaşlarının bu alandaki çalışmaları derleyip değerlendirdikleri ve bipolar bozuklukta yaratıcılığı arttırabilecek olası mekanizmaları irdeledikleri çalışmaları konuyla ilgilenenlere tavsiye edilebilir (Johnson SL 2012).

Araştırmacı Nancy C. Andreasen'in 2008 yılındaki yazısında belirttiği gibi, yaratıcılık ve zihinsel hastalıklar arasındaki ilişkiyi araştırma çalışmalarında karşılaşılan belli güçlükler var. Bunların belki de en önemlisi çalışma ve kontrol gruplarının oluşturulması. Kimler alınacak "yaratıcı" çalışma grubuna? Sanatı meslek olarak icra edenler mi alınmalı? Sadece yazarlar, müzisyenler, ressamlar ya da matematikçiler gibi daha küçük ve homojen gruplar mı çalışılmalı? Ya da daha geniş ve çeşitli alanlardan yaratıcı bireylerin katıldığı büyük gruplar mı çalışılmalı? Ya kontrol grubu? Yaratıcılık gerektirmediği düşünülen bir meslek grubu mu (avukatlar gibi) seçilmeli? Yoksa, yaratıcı olarak tanınmayan ama yaratıcı grupla yaş, cins ve eğitim düzeyi bakımından eş bireylerden oluşan karma bir grup mu çalışılmalı? Bu seçenek daha zor olmakla birlikte, tek bir meslek grubunun seçilmesinden daha tarafsız olacaktır. Sonra, bu alandaki ilk çalışmaların yapıldığı geçen yüzyılın başlarından bu yana yaratıcılıktan anladığımız şey bile değişti diyor, Andreasen. Bu da, ilk çalışmaların sonuçlarını değerlendirmeyi güçleştiriyor (Andreasen NC, 2008).

Günümüzde, sanat ve yaratıcılığa yatkınlık sağlayan genleri tanımlamak ve genomdaki konumlarını saptamak, bağlantılı oldukları genleri bulmak için yeni tekniklerle çalışılıyor (Power RA 2015). Müzik yeteneğini belli genom bölgeleriyle ilişkilendiren çalışmalar bile var. Örneğin 4. Kromozomun uzun kolundaki bir bölge müzik yeteneğiyle ilişkilendirilmiş (Gingras B 2015; Oikkonen J 2016). Serotonin sisteminde görevli proteinleri kodlayan genlerin hem müzik yeteneği, hem de psikiyatrik bozukluklarla ilişkili olduğu bildiriliyor (Ukkola-Vuoti 2013).

Ama karşıt görüşler de var. Çalışmaların hatalı olduğu ileri sürülüyor. Örnek grubunun hatalı seçildiği söyleniyor. Örneğin sadece sanatı meslek olarak yapanlar seçildiğinde başka bir meslek seçtiği halde yaratıcı olan veya hobi olarak sanat yapan insanların temsil edilmediği belirtiliyor. Genellikle çalışılan örnek sayısının yetersiz olduğu üzerinde duruluyor. Saptanan bağlantıların zayıf olduğu, ve sonuçların başka çalışmalarla tekrar edilemediğine

dikkat çekiliyor. Çalışmaların kalitesi üzerindeki bu şüphelerin yanı sıra, sanatçıların delilikle yaftalanmasından endişe ediliyor. Bu durumun sanatçıların hayatını zorlaştırabileceği ve insanların sanatçı olmaktan çekinmesine yol açabileceği düşünülüyor. Yahut sanatın doğrudan doğruya genetik yapıya bağlanmasının insanların “yeteneğim yok” deyip çalışmaktan en baştan vazgeçerek olan potansiyellerini ortaya çıkarma şansını kaybedebileceklerinden korkuluyor. Ya da tam tersi, yetenekli olanların ilham bekleyip sanatlarında yetkinleşmeleri için elzem olan çalışmayı ihmal edebilecekleri ileri sürülüyor. (Schlesinger J, 2009)

Peki hangisi doğru? Çoğu zaman olduğu gibi, her ikisi de! Peki sorun nerede? Neden güvenilir sonuçlar elde edemiyoruz? Hiç edemeyecek miyiz?

Yakın zamana kadar tüm genomu birden çalışamıyorduk. Bunu yapabilmek için gerekli teknolojimiz yoktu. Genler tek tek ele alınıyordu. Bu teknikler tek bir genin fenotipi (fenotip: organizmanın bütün fiziksel özellikleri) çok büyük oranda etkilediği durumlarda işe yarasa da, birçok genin etkisinin bir araya gelerek fenotipi belirlediği durumlarda yetersiz kalır. Ama şimdi tekniklerimiz geliyor. Artık tüm genomu birlikte çalışabiliyoruz. Bu bizim gen anlayışımızı da değiştiriyor. Tarihe göz attığımızda, geni inceleme tekniklerimiz geliştikçe gen anlayışımızın da geliştiğini ve gen tanımımızın değiştiğini görüyoruz.

Her ne kadar genetik çalışmaları ilk olarak 11.000 yıl önce “Bereketli Hilal” denilen bölgede ilk tarım uygulamaları ile başladıysa da –çünkü tarım tamamen yapay seçim ile istenen özellikleri taşıyan bitki ve hayvanların üremesini sağlayarak daha verimli ırkların elde edilmesidir-, kalıtım hakkındaki ilk teorik çalışmalar 19. yüzyılın ikinci yarısında görülmeye başlanıyor. Gregor Mendel 1866’da yayınladığı çalışmasında, farklı karakterlerin döllere aktarılmasından sorumlu ayrı ayrı “soyaçekim birimleri” bulunduğunu, ve bunların birbirlerinden bağımsız olarak karakterleri aktardıklarını bildirdi. Henüz bu “kalıtım birimleri”nin fiziksel yapısı hakkında hiçbir bilgi yoktu, ama gözlemler bir çeşit “taşıyıcı faktör” bulunması gerektiğini gösteriyordu. Gen terimi ise ilk kez 1909’da Wilhelm Johanssen tarafından kullanıldığında, sadece “Karakterlerin tayininde rol oynayan ve bağımsız olarak kalıtılabilen birimler” anlamına geliyordu (Gerstein MB 2007).

1910'larda, genlerin fiziksel özellikleri hakkında bir şeyler öğrenilmeye başlanıyordu. 1929'da genlerin kromozomlar üzerinde bulunduğu anlaşıldı (McClintock B 1929). Dolayısıyla bu dönemde bir genin kromozom üzerindeki yeri anlamına gelen "lo-kus" kavramı gen anlayışını belirliyordu. (Gerstein MB 2007).

1940-50 arasında, "bir protein kalıbı olarak gen" anlayışı hakimdi, çünkü bu dönemde genlerin proteinlerin yapılması için gerekli bilgiyi taşıdıkları, her bir genin belirli bir proteini kodladığı anlaşılyordu. (Gerstein MB 2007).

1950'lerde kalıtımın fiziksel, moleküler temelleri daha iyi anlaşıl-maya başlandı. 1953'te Watson ve Crick (Watson, J.D. and Crick, F.H.C. 1953) DNA molekülünün yapısını yayınladılar. DNA'nın kalıtım materyali olarak nasıl iş görebileceği anlaşıl-maya başlandı. 1960'larda moleküler biyoloji hızla ilerlemeye başladı. DNA'daki bilginin önce bir aracı RNA molekülüne (transkripsiyon), sonra buradan proteini oluşturan aminoasit dizisine (translasyon) çevrildiği anlaşıldı. Bu dönemde gen, "transkripsiyona uğrayan DNA dizisi" şeklinde tanımlandı (Gerstein MB 2007).

1970'lerde gen klonlama ve dizileme tekniklerinin geliştiril-mesiyle çalışmalar daha da ivme kazandı. İlk genler dizilenmeye başladı, bir genin DNA zinciri üzerinde başı, sonu belli, ortasında protein dizisine çevrilen ve çevrilmeyen çeşitli bölgeleri olan belirli bir dizi olduğu anlaşıldı. Bu nedenle, 1970-80'lerde gen daha çok "Open Reading Frame" (Okuma Çerçevesi, bir genin transkribe olan yani mesajcı RNA'ya çevrilen kısmı) olarak anlaşılyordu (Gerstein MB 2007).

Peki bugün ne anlaşıyor gen denilince? Human Gene No-menclature Committee'nin gen tanımı şöyle: "A gene is defined as: a DNA segment that contributes to phenotype/function. In the absence of demonstrated function a gene may be characterized by sequence, transcription or homology". ([http://www.genenames.org/about/guidelines# Introduction](http://www.genenames.org/about/guidelines#Introduction), erişim tarihi: 02.02.2017). Yani, organizmanın fenotipi ya da işleyişine katkıda bulunan DNA bölümüne gen deniyor. Bilinen bir işlevin yokluğunda, gen dizi, transkripsiyon (RNA'ya çevrilme) ya da bilinen başka genlere benzeşimine (homoloji) göre de tanımlanabilir. Bu tanım 2002'den beri değişmeden duruyor sitede.

2001’de insan genomunun dizilenmesiyle, insanın kaç geni olduğunu saptamak için yarış başladı. 2003’te, beklenenden çok daha az sayıda (~21.000 civarında) gen bulunduğu anlaşıldığında, epeyce hayal kırıklığı yarattı. Ne de olsa, en yüksek canlı olduğumuz inancı diğerlerinden fazla gen taşıyacağımız beklentisini doğuruyordu. Fakat, bunlar sadece protein kodlayan, yani ürünü bir protein olan genler. Bir bu kadar da “protein kodlamayan” (non-coding) genimiz olduğunu anladık. Bu genlerin son ürünü, kendi başına bir işleve sahip olan RNA molekülleri. Ayrıca şunu da anladık ki, protein kodlayan genler değişik şekillerde işlenerek birden fazla çeşit proteini kodlayabiliyorlar. Yoksa sayıları sahip olduğumuz proteinlerin hepsini üretmeye yetmeyecek zaten. Tekniklerimiz geliştikçe genomumuzun yapısının ve işleyişinin ne kadar karmaşık olduğunu anlamaya başlıyoruz. (Gerstein MB 2007).

2003 yılında, insan genomundaki bütün işlevsel öğeleri bulma projesi olan ENCODE projesi başlatıldı. İlk sonuçlarını 2007’de vermeye başlayan proje ile RNA transkriptlerinin (DNA’nın okunmasıyla sentezlenen RNA molekülleri) ne kadar fazla, çeşitli, karmaşık ve çok işlevli olduklarını anlamaya başladı.

Protein kodlayan genlerin içinde de protein yapısına katılmayan, ara aşamadaki mesajcı RNA’nın işlenmesi sırasında ayıklanan bölümler var. Bunların ve protein yapısına katılan kısımların farklı farklı ayıklanmasıyla farklı proteinler yapılabiliyor. Ayrıca farklı genlerin parçaları da bir araya gelip farklı proteinler yapılabiliyorlar. Birbirinden uzak, hatta başka kromozomlar üzerindeki genler ve düzenleyici bölgeler birbirlerinin işleyişini etkileyebiliyorlar. Hatta bir genin kodlamayan kısımlarında başka genler bile yerleşmiş olabiliyor! Sonra, protein kodlamayan genlerin ürünleri olan işlevsel RNA’lar başka genlerin ürün verip vermeyeceğini düzenliyorlar, ürün miktarını azaltıp, çoğaltıp ince ayar yapabiliyorlar! (Gerstein MB 2007).

Tüm bu bulgular –ve daha başkaları-, klasik gen tanımının artık yetersiz kaldığını gösteriyor. Gerstein ve ark., 2007 yılında önerdikleri gen tanımında işlevsel ürünler üzerinde duruyorlar. Bu tanıma göre gen, potansiyel olarak birbirleriyle örtüşebilen, tutarlı bir grup işlevsel ürün kodlayan genom dizilerinin birleşimidir. (Gerstein MB 2007).

Bir tek genin bile işleyişi bu kadar karmaşık iken, bir de bu genlerin tek başlarına çalışmadıklarını hatırlayalım! Hiçbir gen yalnız değil. Her biri, diğer genlerden oluşan bir “topluluk” içinde iş görüyor. Ve bu genetik arkaplan, tek tek genlerin işleyişlerini etkiliyor. Hatta mutant (dizisi değişime uğramış) bir gen, zararlı etkisini azaltabilecek başka genlerle bir arada bulunuyorsa, fenotipte etkisini hiç gösteremeyebilir, ya da daha hafif gösterebilir. Aksi bir durumda, çevredeki genler hafif bir etki yapacak olan bir mutant genin etkisini daha arttıracak şekilde katkı yapabilir. Yani artık şu ya da bu geni taşıyıp taşımamamız değil, nasıl bir gen kombinasyonuna sahip olduğumuz önemli. (Chandler CH 2013).

Dolayısıyla, tek tek genleri çalışma devri, yani “genetik” devri sona erdi. Tüm genleri bir arada çalışmamız gerekiyor. Bunu yapan da –omiks bilimleri. Genomiks, organizmanın tüm genomunu inceleyen bilim dalı. Transkriptomiks, DNA’dan okunan tüm RNA moleküllerini inceleyen dal, proteomiks genomun kodladığı tüm proteinlerin yapı ve işlevini inceliyor, vb. İnteraktomiks ise, hücredeki tüm molekül etkileşimlerinin oluşturduğu şebekenin incelenmesi. Ve tüm bu –omiks bilimlerini birleştiren çalışma alanı ise, Sistem Biyolojisi. –omiks verilerini teorik modellerle birleştirerek bir hücre ya da organizmanın davranışını öngörmeye çalışır (Speicher MR, 2010). Bunu yaparken Şebeke Teorisinden büyük ölçüde yararlanır (Barabasi AL, 2010).

Klasik genetik yaklaşımı olan hastalıklarla ilişkili genlerin tek tek saptanması artık yetmiyor, yeni yaklaşım, o hastalıkla ilişkili genlerin ve “gen şebekelerinin” yani interaktomların ortaya çıkartılması ve işlevlerinin anlaşılması (Menche J 2015). Hastalığa yol açan genlere uzaktan etki yapan ve hastalığın özelliklerinde değişikliklere yol açan gen şebekelerinin tanımlanmasına çalışılıyor.

Fenotipin (organizmanın bütün fiziksel özellikleri) ortaya çıkabilmesi için sahip olduğumuz tüm genlerin birlikte, uyum içinde, ve ekip halinde çalışması gerekli. Deyim yerindeyse gen ekspresyonunun (ifadesinin) bir koreografisi olmalı. Yavaş yavaş bu koreografiyi ve arkasındaki mekanizmaları da anlamaya başlıyoruz. Bu yepyeni bir bilim dalı ve adı da Epigenetik!

Epigenetiği, “DNA dizisindeki değişikliklere dayanmayan, hücre bölünmeleri sırasında korunan ve bazen kuşaklar arasında

da kalıtlılabilen gen işleyiş değişikliklerini ve bunları kontrol eden mekanizmaları inceleyen bilim dalı” olarak tanımlayabiliriz (Carey N 2012).

Epigenetik düzenlenmelerde, gen ifadesinin çeşitli aşamalarında rolü olan mekanizmalar bulunmaktadır. Genin ilk okunması aşamasında, genleri açıp kapamaya yarayan kromatin işaretleme sistemleri söz konusudur. DNA zinciri hücre çekirdeğinin içinde bazı proteinlerle birlikte yumak gibi sarılmış, paketlenmiş halde bulunur. DNA’nın proteinlerle etkileşip katlandığı bu yapıya kromatin adı verilir. Genlerin aktif oldukları, yani okunup RNA’ya çevrildikleri bölgelerde bu paketlenme daha gevşek, inaktif oldukları yani ürün vermedikleri yerlerde daha sıkıdır. Bu paketlenmenin genomun neresinde ne kadar sıkı ya da gevşek olacağı, kromatin işaretleme sistemleri (DNA metilasyonu, histon modifikasyonları, kromatin düzenlenmeleri) tarafından belirlenir. Yumurta ve sperm hücrelerinin birleşmesiyle zigot oluştuktan sonra, bu tek hücre ile aynı genetik materyale sahip oldukları halde vücut hücrelerinin birbirlerinden farklılaşabilmesi de, yine bu epigenetik mekanizmalarla her bir hücre tipine gerekli olan genom bölgelerinin açık, gerekmeyen bölgelerin kapalı kromatin yapısına sahip kılınmasıyla gerçekleşir.

DNA’nın RNA’ya kopyalanmasının ardından, RNA molekülünün geçirdiği işlemler sırasında da epigenetik mekanizmalar devreye girer. Bunlar da RNA molekülünün ömrünü uzatıp kısaltarak son ürün miktarını etkiler.

Bazı genlerin son ürün olarak protein değil, işlevsel RNA molekülleri verdiğini söylemiştik. Bu RNA’lar ncRNA (noncoding RNA, kodlamayan RNA) olarak adlandırılır, ve bazılarının epigenetik olarak diğer genlerin işleyişini düzenledikleri bilinmektedir.

Tüm bu epigenetik mekanizmalar organizma büyürken hücrelerin değişik doku hücrelerine farklılaşmasını sağladıkları gibi, farklılaşmış hücrelerin çevre koşullarına gerekli yanıtları verebilmesinden de sorumludurlar. Bu değişik gereklilikleri karşılayabilmek için, bazı genlerin epigenetik susturulmasının daha sağlam, daha sürekli, bazılarının ise geçici ve dış ortam değişikliklerine çabucak uyum sağlayabilmek için kolayca açılıp kapanabilir olması gereklidir. Bu esneklik, kromatin işaretleme sistemlerinin çeşitliliği ve farklı işaretleyici moleküllerin bir arada kullanılması ile

sağlanır. İşaretleyicilerin kombinasyonu “histon kodu” denilen bir çeşit kodlama sistemi oluşturur ve bu kod ve diğer epigenetik düzenleyiciler, genomdaki genlerin doğru zamanda, doğru yerde ve doğru miktarda ürün vermesini sağlar. Bu sayede hücrelerimiz sürekli değişen dış koşullara aktif bir şekilde uyum göstererek hayatta kalmayı başarırlar.

Dolayısıyla, sanat ve yaratıcılığa geri dönersek,

Yetenek + egzersiz = başarı

Formülümüzü genetik terminolojide

Genom + epigenom = fenotip

Şeklinde ifade edebiliriz. Neden, çünkü doğuştan genlerimizle –az ya da çok- bir yetenek getiriyoruz, ama ancak çok ve doğru çalışmayla genomumuzda bu yetenek genlerinin etkili bir şekilde çalışacağı epigenetik düzenlemeyi sağlıyoruz. Böylece iyi bir sanatçı fenotipini elde edebiliyoruz.

Şimdi, sanata yetenek sağlayacak genlerin az sayıda ve çok etkili genler değil, çok sayıda, azar azar etkili genler olduğunu biliyoruz. Yani sanat yeteneği tek genli kalıtım (monogenik kalıtım, mendeliyen kalıtım) değil, çok genli-çok etkenli (poligenik multifaktöriyel) kalıtım gösteriyor. Bu tür kalıtım şeklinde bir özellik (örneğin bir kalıtsal hastalık) direkt olarak kalıtılmıyor, ancak belli bir “yatkınlık” geçiyor kuşaktan kuşağa. Dolayısıyla, yatkınlık sağlayacak genlerin ne kadar olduğu ve hangi kombinasyonda bulunduğu önemli. Bizim durumumuzda bu yatkınlık genlerinden “biraz” varsa, ve doğru kombinasyonda varsa, “sanatçı” oluyoruz; ama çok fazla varsa, veya yanlış kombinasyonda varsa, o zaman “hasta” oluyoruz! Ayrıca, “yaratıcılık genleri” yanında “iyi bilişsel organizasyon genleri” varsa sanatçı, “yaratıcılık genleri” + “yetersiz bilişsel organizasyon genleri” bir aradaysa hasta oluyoruz!

Tek tek genleri incelediğimiz “Genetik Çağı”nda genlerimizin her şeyi belirlediği, kalıtımın hayatımızı yönlendiren en büyük güç olduğu inancı vardı. Hasta ya da sağlıklı olmamız tamamen şansa bağlı gibiydi. Çöp çekme oyunundaki gibi, “kısa çöpü” yani “hastalık geni”ni çektiysek, yanıyorduk. Yapacak hiçbir şeyimiz yoktu, durumu kabullenmekten başka. Ama genomik çağında, işler biraz değişti. Tüm genlerin birlikte çalıştığını bilince, şimdi doğru gen kombinasyonunu taşıyıp taşımadığımız önem kazandı. Yani oyun çöp çekmecedan iskambile dönüşmüş durumda. Nasıl

ki iskambil oyunlarında her el başlangıcında kartlar karıştırılır, genlerimiz de yeni bir kuşak oluşturulurken önce öyle karıştırılıyor, ve her elde yeni bir kart kombinasyonu alışımız gibi, her yeni birey yeni ve biricik bir gen kombinasyonu ile doğuyor. Aynı iskambilde bazı kart kombinasyonlarının diğerlerine göre daha iyi ya da kötü olduğu gibi, biz de avantajlı ya da dezavantajlı gen kombinasyonlarıyla yani genomlarla doğabiliriz. Öyle bir el gelebilir ki iskambilde, direkt “açabilir” yani oyunu kazanabilirsiniz. Öyle bir genom bizi fazla çaba harcamadan “dahi” yapabilir. Ya da o kadar kötü bir eliniz vardır ki, oyuna girmezsiniz bile. Bunun genetik karşılığında ise, daha doğmadan ölmemize yol açacak derecede hayatla bağdaşamayacak bir gen kombinasyonu vardır.

Peki epigenetik ne getirdi bize? Özgürlük!! Şöyle ki; epigenetik mekanizmaları öğrendikçe genomun çevreye nasıl tepki verdiğini anlamaya başladık. Bu ne demek? Uygun çevresel uyaranları gönderebilirsek, hücrenin istediğimiz gibi davranmasını sağlayabiliriz! Genomumuzun dezavantajlarını biliyorsak, uygun çevre koşullarını sağlayarak genlerimizden verebilecekleri en iyi performansını alabiliriz, mutant genlerin zararlı etkisini en aza indirmeye çalışabiliriz. Herhangi bir alanda bize avantaj sağlayacak bir genomla doğmuşsak (sanat yeteneği gibi), eğitimimizi ve yaşam şeklimizi düzenleyerek o alanda en iyi olmaya çalışabiliriz. Yani burada dağıtılan eli nasıl oynayacağımız önem kazanıyor. İlk kez “oyuncu” işe karışıyor. Oyunu ne denli ustalıkla oynadığımız sonucu belirliyor. Elimize gelen kartların çok iyi ya da çok kötü olduğu durumlarda oyuncuya fazla iş düşmez. Yani bu gibi durumlarda kalıtım ön plandadır. Ama çoğu zaman “ortalama” eller dağıtılır bize. İşte burada oyuncunun ustalığı devreye girer. İyi oynarsak kazanabiliriz. Genetik oyununda bu, hayatımızı nasıl yaşayacağımızdır. Dolayısıyla artık genomumuza mahkum değiliz. Bizim de söz hakkımız var! İşte böyle bir özgürlük epigenetiğin bize sağladığı.

Öyleyse, haydi sanata! Hepimizde yaratıcılık genleri var, az veya çok! Haydi geliştirelim potansiyelimizi, dünya daha güzel olsun!

Kaynaklar:

Andreasen NC: "The relationship between creativity and mood disorders", *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 10(2):251-5, 2008.

Barabasi AL, "İş Hayatında, Bilimde ve Günlük Yaşamda Bağlantılar", çev. Nurettin Elhüseyini, Optimist Yayın Dağıtım, İstanbul, 2010.

Carey N: "The epigenetics revolution: How modern biology is rewriting our understanding of genetics, disease, and inheritance", Columbia University Press, New York, 2012.

Chandler CH, Chari S, Dworkin I: "Does your gene need a background check? How genetic background impacts the analysis of mutations, genes and evolution", *Trends in Genetics*, 29(6):358-66, 2013.

Gerstein MB, Bruce C, Rozowsky JS, Zheng D, Du J, Korbel JO, Emanuel O, Zhang ZD, Weissman S, Snyder M: "What is a gene, post-ENCODE? History and updated definition", *Genome Research*, 17:669-81, 2007.

Gingras B, Honing H, Peretz I, Trainor LJ, Fisher SE: "Defining the biological bases of individual differences in musicality", *Phil Trans R Soc B* 370:201140092. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2014.0092>, 2015.

Johnson SL, Murray G, Frederickson B, Youngstrom EA, Hinshaw S, Bass JM, Deckersbach T, Schooler J, Salloum I: "Creativity and bipolar disorder: Touched by the fire or burning with questions?", *Clinical Psychology Review*, 32:1-12, 2012.

McClintock, B. 1929. A cytological and genetical study of triploid maize. *Genetics* **14**: 180–222.

Menche J, Sharma A, Kitsak M, Ghiassian S, Vidal M, Loscalzo J, Barabasi AL; "Uncovering disease-disease relationships through the incomplete human interactome", *Science*, 347(6224):1257601, 2015.

Oikkonen J, Kuusi T, Peltonen P, Rajas P, Ukkola-Vuoti L, Karma K, et al. "Creative Activities in Music – A Genome-Wide Linkage Analysis", *PLoS ONE* 11(2): e0148679. doi:10.1371/journal.pone.0148679, 2016.

Power RA, Steinberg S, Bjornsdottir G, Rietveld CA, Abdellaoui A, Nivard MN, Johannesson M, Galesloot TE, HottengaJJ, WillemsenG, Cesarini D, Benjamin DJ, Magnusson PKE, Ullén F, Tiemeier H, HofmanA, van RooijFJA, Walters GB, Sigurdsson E, Thorgeirsson TE, Ingason A, Helgason A, Kong A, Kiemeneý LA, Koellinger P, Boomsma DI, Gudbjartsson D, StefanssonH, Stefansson K: " Polygenic risk scores for schizophrenia and bipolar disorder predict creativity", *Nature Neuroscience*, 18(7):953-6, 2015.

Preti A, Miotto P: "Suicide among eminent artists", *Psychol Rep*, 84(1):291-301, 1999.

Schlesinger J: Creative mythconceptions: A closer look at the evidence for the "Mad Genius" hypothesis", *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 3(2):62-72, 2009.

Speicher MR, Antonarakis S, Motulsky AG (eds.): "Vogel and Motulsky's Human Genetics" 4th ed. Springer-Verlag, Berlin, s.147, 2010.

Stack S: "Gender and suicide risk among artists: a multivariate analysis", *Suicide and Life-Threatening Behaviour*, 26(4):374-9, 1996.

Ukkola-Vuoti L, Kanduri C, Oikkonen J, Buck G, Blancher C, Raijas P, Karma K, Lahdesmaki H, Jarvela I: "Genome-wide copy number analysis in extended families and unrelated individuals characterized for musical aptitude and creativity in music", *PLoS ONE* 8(2): e56356. doi: 10.1371/journal.pone.0056356, 2013.

Watson, J.D. and Crick, F.H.C: "A structure of deoxyribonucleic acid", *Nature* 171: 964-967, 1953.

Fizik ve Felsefe Birbirinden Ayır mıdır?*

Semra UÇAR**

Fizik nedir?

Fizik bir doğa bilimidir. Kabaca tanımlamak gerekirse, fizik evrende varolan her türlü maddenin yapısını (niteliği değişmeyen), madde ve enerji arasındaki etkileşimi, evrendeki olay ve hareketleri araştırma konusunu yapmış bir bilim dalıdır.¹⁸⁶Fizik, kuarklar, protonlar ve elektronlar gibi çok küçük taneciklerden tutun da gezegenler, yıldız sistemleri, galaksilere kadar uzanan büyük bir ölçekte birçok fenomeni inceler.¹⁸⁷Fizik, evren ile ilgili sorulabilecek 'nasıl?' sorularının yanıtını arar. Fizikte insanoğlunu bu soruların yanıtını aramaya iten neden, *doğayı anlama isteğidir*.

Felsefe nedir?

Felsefe, bilindiği gibi bilgelik arayışı, bilgiyi sevmek ve peşinde koşmak anlamlarına gelmektedir. K. Çüçen'nin Varlık felsefesi¹⁸⁸ adlı eserinde felsefe ile ilgili şöyle tanımlar yapılmıştır:

- Felsefe düşünmeyi öğreten sanattır.
- Felsefi sorgulama, fikirler dünyasına bir çağrıdır.
- Felsefe insanın aklını kullanarak var olan hakkında soru sorup, cevap arama etkinliğidir.
- Felsefe bir ağaç gibidir, kökleri metafizik, gövdesi fiziktir. Gövdeden çıkan kollar da öteki bütün bilimlerdir.
- Felsefe şüphedir.
- Felsefe düşüncenin mikroskobudur.

* Bu metin, 24-25.10.2014 tarihinde Nörofelsefe Topluluğunca, *Felsefe Günleri Etkinliği* kapsamında, Urla Atatürk Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilen toplantıda yapılan konuşmanın genişletilmiş halidir.

** Dr., semraucar@gmail.com

¹⁸⁶ Bkz., Arthur Beiser, Modern Fiziğin Temel Kavramları, *Modern Fiziğin Kavramları*, Çev. Gülşen Öngüt, Ankara, Akademi Yayın Hizmetleri Ltd. Şti, 1997, s. ix-x.

¹⁸⁷ Bkz.: Konrad B. Krauskopf, *Fundamentals of Physical Sciences, An Introduction to the Physical Sciences*, New York, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1953, vi-viii.

¹⁸⁸ Bkz.: Kadir Çüçen, Melek Zeynep Zafer, Adnan Esengül, *Varlık Felsefesi*, Bursa, Ezgi Kitabevi, 2009.

- Felsefe her şeyin bilimi değil, bütünün bilimi olarak tanımlanabilir.¹⁸⁹

Yapılan tanımlardan anlaşılacağı gibi felsefe gerçekliği ve doğruluğu araştırma ve bilme etkinliğidir. Filozofu bilginin peşinden koşmaya iten neden, yine çevresinde olup biteni *anlama isteği*dir.

Fizikçi kimdir ve ne yapar?

Fizik bilimiyle uğraşan bilim insanlarına fizikçi denir. Fizikçi bilimsel metotlar yoluyla fizik biliminin konusunu oluşturan alanlarda çalışma ve inceleme yapar. Fizikçi araştırmalarını, fizik biliminin mantık kuralları çerçevesinde sorgulanabilir, denenebilir, yanlışlanabilir ve elde edilen verilere dayandırılabilir olma özelliklerini kullanarak yapar.

Felsefeci kimdir ve ne yapar?

Filozof (felsefeci) bilgeliğe ulaşmaya çalışan kişidir. Evrendeki her şeyi sorgular. “Filozof, tüm bilgiler üzerinde eleştirel düşünme ile bütüncü bir açıklama yapar.”¹⁹⁰

Hem fiziğin hem de felsefenin işlevsel olabilmesi için motivasyonu, soru sorma ve doğayı anlama isteğinden kaynaklanmaktadır. Ural’a göre, “soru sormak ve sorulara yanıtlar vermek felsefenin geleneksel tutumudur. Dolayısıyla sorulan sorular, fizik bilimini konu almış olsa bile, felsefenin genel tutumuna da uygun düşmektedir.”¹⁹¹ Bu durum fizik ve felsefenin birbirinden ayrı olamayacağının en önemli göstergelerinden biri olarak yorumlanabilir.

Düşünce Tarihinde Bazı Fizikçi- Felsefeciler:

Antik Çağda doğa filozoflarının hemen hemen hepsi fizikle ilgilenmişlerdir. O dönemde doğa olaylarını açıklamak için kullanılan doğaüstü, mitolojik ve dinsel açıklamaları reddeden, her olayın içinde bir nedeni olduğunu savunan Thales¹⁹², doğayı bölü-

¹⁸⁹ Bkz.: A.e. s. 3-4.

¹⁹⁰ A.e. s. 13.

¹⁹¹ Şafak Ural, “Bilim Felsefesi’nin Amacı veya Bilim Felsefesi’nin Felsefesi”, Felsefe Arkivi, Sayı 29, 1994, s. 4.

¹⁹² Bkz.: Çüçen, A.g.e., s. 27-30.

nemez atomlara indirgeme fikrini ortaya koyan Demokritos¹⁹³, kurmuş olduğu fizik sistemi Newton'a kadar geçerliğini korumuş olan Aristoteles¹⁹⁴ gibi felsefe tarihinin en önemli filozofları aynı zamanda büyük fizikçilerdi.

Antik Çağ filozoflarının dışında, günümüze kadar birçok fizikçi bilindiği gibi felsefeye oldukça önemli katkılar yapmıştır. Bu büyük fizikçilerden bazılarının hem fizik hem de felsefeye yapmış olduğu katkıları hatırlatmak istiyorum. Bu düşünürlerden birisi Galileo'dur.

Galileo Galilei (1564- 1642):

Düşünür, modern gözlemsel astronominin, modern fiziğin ve "modern bilimin" atası olarak anılmaktadır. Yeryüzündeki cisimlerin hareketi ve gök cisimlerinin hareketleri konusunda yaptığı çalışmalarla fiziğe ve astronomiye muntazam katkılar yapmıştır.¹⁹⁵

Fizik dünyanın, objektif, değişmez ve mutlak özelliklere sahip olduğunu ve matematik yolla tasvir edilebileceğini ifade eden Galileo, kendinden önce süre gelen Aristotelesçi geleneğe karşı durarak yeni bir felsefi geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu zeminde Ural'a göre, "cevher yerini, matematik ve geometrik özellikler taşıyan nesne anlayışına bırakmış olmaktadır. Organik bir bütünlüğe sahip olan ve içinde bir erek taşıdığı kabul edilen evren, zamanla mükemmel bir makine gibi işleyen ve mekanik kuralların geçerli olduğu bir yapı olarak tasarlanmıştır."¹⁹⁶

Isaac Newton (1643- 1727):

Newton, kurmuş olduğu fizik sistemi ile fizik dünyayı öncesine göre yepyeni bir açıdan tanımlamıştır; Newton evrendeki tüm nesnelerin aynı yasaya tabi olduğunu ve nesneler arasında bir ma-

¹⁹³ Bkz.: Robert C. Solomon, Kathleen M. Higgins, *A Short History of Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1996, s. 37.

¹⁹⁴ Bkz.: Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006, s. 96-123.

¹⁹⁵ Bkz.: Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi*, Çev. H. Turan, D. Bayrak, S. Çelik, Ankara, İmge Kitabevi, 2007, s. 355-362.

¹⁹⁶ Şafak Ural, *Bilim Tarihi*, İstanbul, Çantay Kitabevi, 2000, s. 240.

hiyet farkı olmadığını göstermiştir. Newton böylece fizikte çok büyük bir zihniyet devrimi gerçekleştirmiştir.¹⁹⁷

Newton bir fizikçi olduğu kadar şüphesiz büyük bir filozoftur. Ural'a göre "Newton'un fizik sistemi beraberinde felsefi yoruma açık yeni kavramlar getirmiştir. Newton sadece yepyeni bir evren tablosu çizmekle kalmamış, felsefede ve bilimde önemli bir yeri olan yeni bir yöntem (hipotetik-dedüktif yöntem) oluşturmuş, yeni felsefi ve bilimsel problemlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur... yine Newton sayesinde özellikle felsefi açıdan önemi büyük olan "fizik varlık" kavramının içeriği değişmiştir."¹⁹⁸

"Daha sonra Kant, Newton sisteminin epistemolojisini kurmuştur. Yani onu bir bütünlüğe ulaştırmıştır. Kant tarafından kurulan epistemoloji, Newton sistemi çerçevesinde, evrene ilişkin sorulabilecek soruların bir bütünlük içinde cevaplandırma denemesidir. Kant ayrıca, Newton sisteminin epistemolojisini kurmakla, Newton sonrası fiziğin önünü açacak fikirler ileri sürmüştür."¹⁹⁹ Bunlar şüphesiz, fizik ve felsefeye yapılan muazzam katkılardır.

Heinrich Lambert (1728-1777):

Lambert de bir fizikçi ve aynı zamanda bir filozoftu. Fizikçi olarak ışık fenomenini araştırmış ve fotometre metodunu geliştirmiştir. Filozof olarak Platon'un 'fenomenin sadece gerçek olarak görünen' olduğu görüşünü takip etmiştir. Lambert'in doktrinine göre 'görüngüler nasıl görünüyorsa odurlar'. Lambert bu düşüncesini ışık fenomenine uygulamıştır. Onun fenomenolojisi Hegel'den Husserl ve Heidegger'a kadar felsefenin fenomenolojik geleneğinde etkisini göstermiştir.²⁰⁰

Ernst Mach (1838- 1916):

E. Mach'ın da fiziğe ve felsefeye önemli katkıları olduğu bilinmektedir. Ural'ın ifadesiyle, "Mach'ın duyumlarla ilgili görüşleri ve bilimsel çalışmaları kadar metafiziğe karşı olan tutumu pozitif

¹⁹⁷ Semra Uçar, "Newton ve Görelilik Fiziğinde, Zaman ve Mekân Kavramlarının, Reichenbach'ın Epistemolojisi Çerçevesinde Yorumlanması", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 26, Ekim 2014, s. 286.

¹⁹⁸ Ural, *Bilim Tarihi*, s. 248.

¹⁹⁹ Özgür Akarsu, Şafak Ural, "Kant'ın Newtoncu Kozmolojisi ve Modern Yıldız Oluşum Kuramının Temellerinin Atılışı", 15. Ulusal Astronomi Bildiri Kitabı, İstanbul Kültür Üniversitesi Yay., 2007, s. 62.

²⁰⁰ Bkz.: Brigitte Falkenburg, "What are the Phenomena of Physics?", Springer Science+Business Media B. V. 2009, s. 8.

tivist felsefe üzerine büyük etki yapmıştır. Mach'a göre felsefi kavramlar bilimsel çalışmalar ışığında ele alınmalıdır. Çünkü Mach, felsefeyi bilimden ayrı düşünmemektedir. Daha yerinde bir deyişle Mach, bilimle felsefeyi birbirinden ayırmamaktadır. Mach'a göre bilimsel kavramlar felsefi yönden tekrar ele alınıp aydınlatılmalıdır. Böyle bir çalışma yapmanın yolu, hem bilimsel hem de felsefi kavramların tarihi gelişimleri içinde ne gibi anlamlar kazandıklarını incelemektedir. Mach'ın, felsefi görüşleri ve bilimsel çalışmalarını ışığında kavramları yeniden tanımlamak suretiyle getirdiği yeni yorumlar, Einstein'ın Rölativite teorisini kurmasında dolaylı bir etkisi olmuştur."²⁰¹

Niels Bohr (1885- 1962):

Bohr, 1913 tarihinde kendi ismini taşıyan bir atom modeli geliştiren büyük bir fizikçidir. Bu, onun fiziğe yapmış olduğu son derece önemli bir katkıdır. Bohr'un kuantizasyon postulatları sadece klasik radyasyon teorisini değil aynı zamanda Newton'un doğanın bütünlüğü prensibini de ihlal etmiştir. Böylelikle Bohr konuya felsefi bir yaklaşım da getirmiştir: Onun için bilimsel açıklama, analogiler yardımıyla gözlemlerin sınıflandırılmasından başka bir şey değildir. Bohr bu görüşüyle Newton yerine Mach'ın empirist epistemolojisini takip etmiş ve enstrümantalist görüşe katkıda bulunmuştur.²⁰²

Moritz Schlick (1882-1936):

Schlick de Mach gibi aslen fizikçidir. Doktorasını da fizikçi Max Planck'ın yanında tamamlamıştır. Yapmış olduğu fizik çalışmaları (özellikle de relativist fizik üzerine yaptığı çalışmalar) onu bazı eski felsefi kavramların bilimsel çalışmalar dolayısıyla yer yer yetersiz kaldığı yer yer de işe yaramadığı görüşüne ve dolayısıyla felsefi çalışmalara çekmiştir. Schlick'in fizikten felsefeye yönelmesinde, başkanı bulunduğu kürsüde süregelen Mach geleneğinin de şüphesiz etkisi olmuştur. Schlick de aynı geleneği sürdürmüş, böylece Mach'ın düşüncelerinin ve yaptığı çalışmaların yayılıp gelişmesinde katkısı olmuştur.²⁰³

²⁰¹ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul, Say Yayınları, 2006, s. 54.

²⁰² Bkz.: Falkenburg, a.g.e. s. 158.

²⁰³ Bkz.:Ural, *Pozitivist Felsefe*, s. 55.

Hans Reichenbach (1891-1953):

Hans Reichenbach, 1933-1938 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmış bir fizikçi ve aynı zamanda felsefecidir. Reichenbach İstanbul Üniversitesi'nde bulunduğu süre boyunca felsefe dersleri vermiştir.^{204/205} Gerek fizik gerekse de felsefe alanında özgün çalışmaları olmuştur. Görelilik teorisini, Einstein'ın da ifade ettiği gibi²⁰⁶, ilk ve özgün yorumlayanlardan birisidir.²⁰⁷

Werner Heisenberg (1901-1976):

Heisenberg kuantum mekaniğinin matris formülasyonunu büyük ölçüde geliştirmiştir. 1927 yılında felsefesi üzerine kurduğu ve kendisiyle özdeşleşen belirsizlik ilkesini yayınlamıştır.²⁰⁸ Heisenberg kuantum mekaniğine katkılarından dolayı 1932 yılında Nobel Fizik Ödülü'ne layık görülmüştür. Heisenberg Belirsizlik ilkesi klasik fiziğin iki özelliğini yıkmıştır, Heisenberg bu özellikleri şöyle açıklamıştır: "1) Olaylar birbirleriyle sıkı nedensellik bağı ile değil, olasılık bağı ile bağlıdır. 2) Deneylenenle deney araçları birbirinden bağımsız değildir ve deneylenenle deneyde kullanılan, her ikisi bir arada, karşılıklı ilişki halinde bir bütün meydana getirirler."²⁰⁹ Fizikte çığır açan bu görüş, Kaos teorisi, kuantum fiziği, akışkanlar fiziği, termodinamik gibi fiziğin alt birimleri ve bazı fizik teorilerinin felsefi yorumlanmasına olanak tanımıştır.

Max Born, Laplace, David Bohm, Schrödinger gibi birçok fizikçinin, fiziğe olduğu kadar felsefeye de önemli katkılar yaptığı bilinmektedir.

²⁰⁴ Bkz.: E.H. Hutten, "Obituary Hans Reichenbach", The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 4, No. 14, Ağustos 1953, s. 93.

²⁰⁵ Bkz.: Carl G. Hempel, "Hans Reichenbach Remembered," Erkenntnis, Special Volume in Honor of Rudolf Carnap and Hans Reichenbach, Vol. 35, No. 1/3, Temmuz 1991, s. 10.

²⁰⁶ Bkz.: Albert Einstein, "Remarks to the Essays Appearing in this Collective Volume", Albert Einstein, Philosopher-Scientist: The Library of Living Philosophers Volume VII, Ed. by Paul Arthur Schilpp, New York, MFI Books, 1970, s. 663-688.

²⁰⁷ Uçar, a.g.e. s. 276.

²⁰⁸ Werner Heisenberg, "Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik"

Zeitschrift für Physik, 1927, Vol.43(3), pp.172-198.

²⁰⁹ Werner Heisenberg, *Çağdaş Fizikte Dağa*, Çev. Vedat Günyol, Orhan Duru, Ankara, V Yayınları, 1987, s. xi.

Fizik, felsefeden ne zaman ve neden ayrılmıştır?

Tarih içinde insanoğlunun evreni anlama ve kavrama çabası çok gerilere uzanmaktadır. Düşünce tarihinin ilk evrelerinde fizik ve felsefenin iç içe olduğu bilinmektedir. “Evrendeki olay ve olguların ilk açıklamaları felsefe içinde olmuştur.”²¹⁰ Bilimlerin ortaya çıkışının ise çok yeni olduğu söylenebilir. Başlangıçta felsefe içinde yer alan fizik ve diğer bilimler zamanla kendilerine özgü konu ve yöntemlerini belirleyerek aşağı yukarı 17. yüzyıldan sonra pozitif bilimler olarak felsefeden ayrılmıştır. Hatta 17. yüzyıla gelinceye kadar fizik, ‘doğa felsefesi’ adı altında, bilimsel kimliği henüz yeterince belirgin olmayan, bir bakıma metafizik nitelikte bir çalışma alanı idi.²¹¹ 20. yüzyıl itibarıyla da fiziğin dinamik bir yapıda olması yani sürekli gelişmesi, fiziğin kendi içinde alt dallarına ayrılmasını ve teknolojinin hızlı gelişimi, gözlem verilerinin çeşitlenmesi gibi sayılabilecek bir takım nedenlerden ötürü, bu alt birimlerin bile birbirinden uzaklaşmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Reichenbach fiziğin, daha genel anlamda bilimin ve felsefenin birbirinden ayrılmasının nedeni şöyle açıklamıştır:

“Klasik zaman filozofları zamanlarının bilimi ile yakından bağlantılıydılar. Bu filozoflardan bazıları, Descartes ve Leibniz gibi matematik ve fiziğe liderlik etmekteydiler. Günümüze daha yakın zamanlarda ise felsefe ve bilim, iki grup arasında verimsiz bir gerilime yol açmış ve birbirlerinden ayrılmış bir duruma gelmiştir. Profesyonel eğitimlerini, genellikle tarih ve filolojik çalışmaların meşguliyetinde edinen felsefeciler, bilim adamlarını fazla özelleşmeleri ve metafiziğe dönmeleri nedeniyle suçlamışlardır; diğer taraftan bilim adamları, çağdaş bilimin yapısı içinde güncel analizler gerektiren, çağlarındaki bilim sistemi içerisinde Leibniz ya da Kant tarafından çözülmesine rağmen, felsefedeki epistemolojik problemlerin işleyişini kaçırmışlardır. Bu yabancılaşma, her birinin diğerinin uğraşının niyetini yanlış anlamasındaki karşılıklı küçümseme ile ifade edilmiştir.”²¹²

Reichenbach bu bölünmenin ne zaman gerçekleştiğine dair spesifik argümanlar da sunmuştur. Reichenbach’ın ifadesiyle:

²¹⁰ Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994, s. 11-12.

²¹¹ Bkz.: Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 2002, s. 27.

²¹² Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, New York, Dover Publications, Inc., 1958, s. xi.

“Tarihe dönüp geri bakıldığında, geçen yüzyıl boyunca, bu bölünmenin kökleri izlenebilir. Kant’a göre bilgi, epistemolojinin başlangıç noktası sayılan matematiksel fizik içinde kavranır. Kesin bir tek taraflılık oluşturmaya rağmen Kant’ın sistemi, kendi felsefesinin borçlu olduğu mükemmel etkiye, epistemolojisinin konumu için güçlü bir açıklama getirmiştir... Ancak Kant’ın epistemolojik çözümü aynı zamanda bilimin rol oynadığı son çözüm olmuştur. Daha sonraki felsefe sistemleri zamanlarının bilimi ile hiçbir bağlantıda bulunmamıştır; bunların arasından, Schelling ve Hegel gibi bazı filozofların çalışmaları, bilimsel materyalleri Kant’tan daha geniş bir alana taşımış ve onların felsefesi, bilimsel araştırma ruhunun doğru anlamlandırmasındansa sade bir değerlendirme niteliğinde olmuştur. Ondan sonra ise bilim ve felsefe birbirlerinden ayrı kalmaya devam etmiştir.”²¹³

Reichenbach bu bölünmenin bir suçlusu olmadığı kanaatinde. Ancak bu bölünmenin sonuçlarını da şöyle eleştirmiştir:

“Bilim ve felsefe kendi yolundan gitmiştir. Şüphesiz, Kant bu gelişmeyi tahmin edemediği için suçlanamaz ya da modern bilim adamının kendi epistemolojisinin temeli olarak Kant’ın felsefesini onaylaması beklenemez. Modern bilim adamı ne Kant’ta ne de egemen felsefe okullarında kendi bilimsel aktivitesini anlamayı yetkin kılacak bir epistemoloji bulmuştur. Felsefe hala doğa bilimlerinin devasa karmaşasına karşı, onu reddetme noktasında bile ona yabancı kalır.”²¹⁴ Reichenbach’ın görüşlerini de dikkate alarak fizik ve felsefe arasındaki ilişkiyi değerlendirelim:

Fizik ve Felsefe Arasındaki İlişki

Fizik ve felsefe arasındaki ilişkiyi açıklamak güçtür. Her iki disiplinde de ortak amaç, *doğayı ve insan yaşantısını anlama isteğidir*. Ortak olmayan ise, iki disiplinin kullandığı yöntemlerdir. Diğer bilim dallarında olduğu gibi fizik biliminin yöntemi, inceleme konusu olgular veya olgu kümeleri arasında ilişkiler bulmak ve bu ilişkileri bazı teorik kavramlara giderek açıklamaktır.

Yıldırım’a göre felsefe de bir çeşit olgu demek olan insan yaşantısından hareket eder. Fakat felsefe ulaştığı sonuçları temellen-

²¹³ A.e.

²¹⁴ A.e. s. xii.

dirme yolunda olgulara değil, mantıksal çözümlemeye hatta bazen düpedüz metafizik spekülasyona gider.²¹⁵

Felsefe, konusu bakımından evrenselidir. Başka bir deyişle insan yaşantısına giren her şey felsefeye konu oluşturabilir. En basit bir algı ögesinden (örneğin, dokunduğum masanın sertliği) en karmaşık bir düşünme sistemine (örneğin, Einstein'ın genel relativite teorisi) kadar her şey felsefeye inceleme konusu olabilir. Şu kadar ki, felsefe bilgi üreten bir uğraş değildir, onu bir bilgi çeşidi saymak da yanlıştır. Felsefenin amacı bilgi sağlamaktır değil, başka yollardan (örneğin ortak duyu, bilim, din vb.) sağlanan ya da sağlandığı ileri sürülen bilgileri eleştirmek, açıklığa kavuştur- maktır. Felsefe bu işlevini mantıksal çözümleme ve kavramsal düşünme yoluyla yerine getirmeye çalışır.²¹⁶

Fizik, daha genel bir ifadeyle bilim ise, bir takım teknikleri bilen fakat aynı zamanda sosyal bir varlık olan insanın etkinliğidir. Bilimsel gelişme, bilimsel tekniklerin bilinmesi ve aynı zamanda bilim adamının sezgileriyle, keşif gücüyle ilgi içindedir. Bir kimse- ye bu özellikleri kazandırabilmek, farklı açılardan bakabilme yete- neği verebilmek için yine felsefenin önemli katkılarının olabileceği şüphesiz söylenebilir.²¹⁷

Yukarıdaki ifadelerden bir fizikçinin mutlaka felsefeci olma- sı anlamı çıkarılmamalıdır. Bu durumun fizikçi için bir iyi bir de kötü sonucu vardır. İyi olan sonuç, fizikçinin teorisini sadece fizi- ğin olanaklı kıldığı ölçüde kesinliğinden emin olmasıdır. Kötü olan sonuç ise teorinin felsefi bakımdan yanlış anlaşılmalara maruz bırakılmasıdır.

Çünkü fizik teorilerinin çoğu sadece fiziksel bir sorunu ilgi- lendiren salt fizik teorileri değildir. Reichenbach'a göre bu fizik teorileri aynı zamanda ele aldığı olgu bakımından felsefi teori ola- rak da değerlendirilmelidir. Einstein'ın görelilik teorisi buna bir örnektir.²¹⁸

Bu açıdan bakıldığında; felsefenin fizikteki daha genel an- lamda bilimde işlevi nedir? Sorusuna yanıt arayalım:

²¹⁵ Bkz.: Yıldırım, A.g.e.

²¹⁶ Bkz.: A.e. s. 28-29.

²¹⁷ Ural, "Bilim Felsefesinin Amacı Veya Bilim Felsefesinin Felsefesi", s. 7.

²¹⁸ Bkz.: Hans Reichenbach, "The Philosophical Significance of The Theory of Relativity", Albert Einstein, Philosopher-Scientist: The Library of Living Philosophers Volume VII, Ed. by Paul Arthur Schilpp, New York, MFJ Books, 1970, 2

Bu soruyu Duralı şöyle yanıtlar: “Gerçekliklere ilişkin bilgileri bilimlerden devralan felsefenin en önemli işlevi, bunları tutarlıca bağdaştırmak yoluyla gittikçe genişleyen bilgi bütünlükleri oluşturmaktır.”²¹⁹ Felsefe bu işlevini yerine getirmek için aşağıdaki yolları takip eder:

- Felsefe bilimlerin tespit ettikleri tek tek olguları nasıl irdeleyebileceklerini araştırır. Bu yöntem çalışmasıdır.

- Sonra da anlamlandırabilmeleri için kavram şemsiyeleri altında derlenmelerini sağlar. Bunu bilgi teorisi ve mantık yoluyla yapar.

- Nihayet bu oluşmuş kavramlar ile onlardan meydana gelen düzenlerin, gerek tek gerekse toplum olarak insanı hangi yönlerden, nasıl etkileyebileceklerini (ahlak) anlayıp anlatmaya çablayan yine felsefedir.²²⁰

Yıldırım’ın bu soruya yanıtı ise şöyledir: “Felsefenin işlevi, insanoğluna pratik bir çıkar ya da yarar sağlama değil, olsa olsa onun bilme, anlama ve gerçeği görme merakını gidermedir. Felsefi düşüncenin temelinde bu anlama ve bilme merakı, insanoğlunun evren karşısındaki hayret ve tecessüsü yatar. Bu hayret ve tecessüs kaybolmadıkça felsefe devam edecektir. İnsanoğlu yalnız çıkar ya da yarara yönelik bir yaratık değildir. O, evrenin yapı ve düzenini, yaşamının değer ve amacını, madde ve ruh ilişkisini, bilgilerimizin güvenilirlik derecesini, iyi, güzel ve doğrunun niteliklerini bilmek ister. Felsefe bu isteği karşılama çabasıdır.”²²¹

Birçok bilim insanı, bilimin ne gibi özelliklere sahip olduğunu ve olması gerektiğini felsefi olarak tartışmışlardır. Bilimim metodu, yapı ve işleyişinin anlaşılması, bilimin aksiyomatik yapısının incelenmesinin bilimsel çalışmalara yol gösterdiği bilinmektedir. Çünkü bilim, felsefi problemlerle birlikte gelişmiştir. Alman fizikçi Weizsäcker’ın bu konuya ilişkin hatırası felsefenin işlevine dikkat çeker:

“Fiziği ilk başta anlamaya çalışırken karşılaştığım sorunlardan birisi şu oldu: fizikçiler alanlarındaki kelimeleri, kavramları çok iyi kullanıp bunları problemlerin çözümüne çok rahat uygulayabiliyorlardı. Oysa ben bu kavramların gerçekte ne ifade ettiğini

²¹⁹ Ş. Teoman Duralı, *Felsefe –Bilim Nedir?*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2006, s. 49.

²²⁰ A.e.

²²¹ Yıldırım, *A.g.e.* s. 28.

anlamakta çok zorlanıyordum. Yani fizikçiler uzay ve zaman, enerji, potansiyel enerji yahut gerçeklikle ilgili konuştuklarında ben bu kavramların ne anlama geldiğini anlamamıştım. Öte yandan, başlarda bu insanların, bu kavramları çok iyi bildiklerini çünkü bunları çok iyi kullandıklarını düşünmüştüm. Daha sonra fark ettim ki bu insanlar, bu kavramları nasıl kullanmaları gerektiğini biliyorlar, çünkü nasıl kullanmaları gerektiğini öğretmenlerinden öğrenmişler, öğretmenleri de kendi öğretmenlerinden öğrenmişler. Bir süre sonra, böyle kavramların gerçekte taşıdıkları anlamların yansımaları olmadan ortak kullanımları olduğunu anladım. Bu kavramların keşfedildikleri kaynaklara kadar geri gittiğimde ise onların aslında filozoflardan, felsefeden geldiğini gördüm.”²²²

Yukarıdaki örnek felsefenin fizikçiye nasıl bir katkı yaptığı-
nın açık bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Felsefenin fizikteki
bir diğer işlevi ise fizikçinin ilgili olduğu konuya değişik açılardan
bakabilmesini sağlamak, hatta öğretmektir. Asırlar boyunca veril-
miş cevapların tartışılması ve yeni bilgilerin ulaşılabilmesinde, bu
özelliliği dolayısıyla felsefenin önemli katkısı olabilmektedir.²²³

Teknik gelişmelerin sağladığı imkânlar, yeni araştırmaların
yapılmasını mümkün kılar. Bilimsel gelişme sayesinde ise, netice-
de yeni somut başarıların ortaya konulmasına zemin hazırlayacak
olan yeni olaylar ve işleyişi bilinen olaylarda yeni yönler keşfedilir.
Daha spesifik bir ifadeyle fizikçi yeni bir evren ve varlık tablosu
çizer.

Fizikçinin çizmiş olduğu varlık tablosu, felsefi yorum gerek-
tirmektedir. Fizik sayesinde karşımıza gelen tablonun özellikleri-
nin çeşitli yönlerden mesela epistemolojik ya da ontolojik yönden
araştırılması söz konusudur. Bilimsel modeller, nesneler dünyası
ile ilgili farklı tasvirler sunabilir. Nitekim nesneler dünyasını de-
terminist ve indeterminist açıdan görmek günümüz fiziği açısın-
dan mümkündür. İşte bu durum, bilimin ortaya koyduğu varlık
tablosunu yani sonuçta bilimin kendisini felsefi yorumlara açık
hale getirmektedir.²²⁴

²²² Carl Friedrich von Weizsäcker, “*Physics and Philosophy*”, The Physicist’s Conception of Nature, Ed. by Jagdish Mehra, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, s. 736.

²²³ Ural, “*Bilim Felsefesinin Amacı Veya Bilim Felsefesinin Felsefesi*”, s. 7.

²²⁴ Ural, “*Bilim Felsefesinin Amacı Veya Bilim Felsefesinin Felsefesi*”, s. 4.

Earman ve Butterfield'a göre de fiziğin, felsefedeki analitik hareket safhasında önemli bir etkisi vardır. Bundan sadece Russell ve diğerleri gibi mantıkçı pozitivistler, mantıkçı empiristler etkilanmemiştir. Fizik, aynı zamanda empirik bilginin paradigmasını temsil etmiştir.²²⁵ Earman ve Butterfield'ın bu ifadeleri dikkate değer bir yorumdur. Çünkü Earman ve Butterfield, bu görüşleriyle modern fiziğin, pozitivist felsefeye katkısı olduğuna dikkat çekmek istemişlerdir.

Sonuç

Yukarıdaki incelememizde 'fizik ve felsefe birbirinden ayrı mıdır? Sorusunun yanıtı araştırdık. Bunun için öncelikle fizik ve felsefenin ayrı ayrı çalışma alanlarının neler olduğunu ve bu çalışma alanlarında hangi soruları sorup, cevaplarını nasıl bulduklarını tespit etmeye çalıştık. Bu tespitlerimizde fizik ve felsefenin yani her iki düşünme alanının da ortak motivasyonunun 'doğayı anlama isteği' olduğu sonucuna vardık. Bu temel dürtü neticesinde felsefe ile fiziğin, biri olmaksızın öbürü de olamaz cinsinden bir bütünlük oluşturduğunu ortaya koymaya çalıştık. Tabi bu durum, felsefe ve fiziğin bir ve aynı şey olduklarını söylememektedir. Temelde insanın bilme isteğinin karşılamaya yönelik olan felsefe ile fizik, soyutlama ile genelleme düzlemleri ve filozof-bilim adamının çalışma teknikleri bakımından farklılık gösterirler. Her iki disiplinin araştırma yöntemleri birbirinden farklıdır.

İncelememizde aynı zamanda, bilim tarihinden hem fizikçi olup hem de filozof olarak anılan bilim insanlarından bazılarının fizik ve felsefede ortaya koydukları çalışmalara ve görüşlere dikkat çektik. Yukarıda verilen örneklerden de görüleceği gibi başarılı fizikçilerin birçoğunun aynı zamanda birer filozof olduklarını gözden kaçırmamak gerekmektedir. Günümüzde fizik ve felsefe arasında, fizikçiler ve felsefeciler arasında bir uçurum varmış gibi gözükmektedir. Bu uçurumun nedenleri araştırılmalıdır. Felsefenin fizikteki işlevi daha derinlemesine incelenmelidir. Bu araştırmayı da yine şüphesiz felsefe üstlenmelidir. Öyle ki bazı fizikçiler, bu izole durum nedeniyle araştırmalarının belli yerlerinde tıkanıklarını ifade etme cesaretini gösterebilmişlerdir. Bu soruna felse-

²²⁵ J. Butterfield, J. Earman, "The Philosophy of Physics Today", Handbook of The Philosophy of Science, Ed. by J. Butterfield, J. Earman, Netherlands, Elsevier B. V., 2007, s. xiii.

fecilerin dışarıdan bakan ve sorgulayan bir göz olarak yardım edebileceklerini düşünmüşlerdir. Kendi teorisinde sıkışıp kalmış bir fizikçiye yolunu gösterme işi felsefenindir. O yolda nasıl yürüyeceğini ise fizikçi felsefeden yardım alarak kendisi tayin edecektir.

Bilim yukarıda da dikkat çekildiği gibi birçok teknik problemten oluşan teoriler olarak ve günümüzde hem toplumu etkileyen hem de toplumsal problemlerden etkilenen bir yapı olarak kendini göstermektedir. İşte bu nedenden ötürü bir bilim adamının, problemleri çok yönlü ele alabilecek geniş bir görüş açısına, bilgi ve zihniyete de gereksinimi vardır. Felsefe bu konuda bilim ile uğraşanlara yol göstermelidir. Ayrıca toplumun ve dolayısıyla o toplumda verilecek eğitiminde bu özelliklere belli bir ölçüde sahip olması gerekir. Çünkü ancak bu sayede bilime ve bilim adamına değer verilebilir.

Semra UÇAR

KAYNAKÇA

- Akarsu Ö., Ural Ş.:“Kant’ın Newtoncu Kozmolojisi ve Modern Yıldız Oluşum Kuramının Temellerinin Atılışı”, 15. Ulusal Astronomi Bildiri Kitabı, İstanbul Kültür Üniversitesi Yay., 2007, s. 58-66.
- Beiser, Arthur:
Modern Fiziğin Kavramları, Çev. Gülşen Önengut, Ank, Akademi Yay Hizmet. Ltd. Şti, 1997.
- Butterfield J., Earman J.:“The Philosophy of Physics Today”, Handbook of The Philosophy of Science, Ed. by J. Butterfield, J. Earman, Netherlands, Elsevier B. V., 2007, xiii-xxii.
- Çüçen, K., Zafer M. Z., Esengül A.:Varlık Felsefesi, Bursa, Ezgi Kitabevi, 2009.
- Duralı, Ş. Teoman:Felsefe –Bilim Nedir?,İstanbul, Dergah Yayınları, 2006.
- Falkenburg, Brigitte What are the Phenomena of Physics?,Synthese, 2011, 182.1, s. 149-163.
- Heisenberg, Werner: “Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinetik und Mechanik”
Zeitschrift für Physik, 1927, Vol.43(3), pp.172-198.
- Heisenberg, Werner: Çağdaş Fizikte Doğa, Çev. Vedat Günyol, Orhan Duru, Ankara, V Yayınları, 1987.
- Hempel, Carl G.:“Hans Reichenbach Remembered,” Erkenntnis, Special Volume in Honor of Rudolf Carnap and Hans Reichenbach, Vol. 35, No. 1/3, Temmuz 1991, s. 5-10.
- Hutten, Ernest H.: “Obituary Hans Reichenbach,” The British Journal for the Philosophy of Science, Vol. 4, No. 14, Ağus-tos1953, s. 93-94.
- Krantz, Walther: Antik Felsefe, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994.

Krauskopf, Konrad B.: Fundamentals of Physical Sciences, An Introduction to the Physical Sciences, New York, McGraw-Hill Book Company, Inc., 1953.

Kuhn, Thomas S.: Kopernik Devrimi, Çev. H. Turan, D. Bayrak, S. Çelik, Ankara, İmge Kitabevi, 2007.

Reichenbach, Hans: "The Philosophical Significance of The Theory of Relativity", Albert Einstein, Philosopher-Scientist: The Library of Living Philosophers Volume VII, Ed. by Paul Arthur Schilpp, New York, MFJ Books, 1970, 289-311.

Reichenbach, Hans: The Philosophy of Space and Time, New York, Dover Publications, 1957.

Skirbekk G., Gilje N.: Felsefe Tarihi, Çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006.

Solomon Robert, C. K., M. H.: A Short History of Philosophy, New York, Oxford University Press, 1996.

Uçar, Semra: "Newton ve Görelilik Fiziğinde, Zaman ve Mekân Kavramlarının, Reichenbach'ın Epistemolojisi Çerçevesinde Yo-rumlanması", Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, Sayı: 26, Ekim 2014, s. 275-291.

Ural, Şafak: "Bilim Felsefesi'nin Amacı veya Bilim Felsefesi'nin Felsefe-si", Felsefe Arkivi, Sayı 29, 1994, s. 1-12.

Ural, Şafak: Bilim Tarihi, İstanbul, Çantay Kitabevi, 2000.

Ural, Şafak: Pozitivist Felsefe, İstanbul, Say Yayınları, 2006.

Weizsäcker, C. F. von: "Physics and Philosophy", The Physicist's Conception of Nature, Ed. by Jagdish Mehra, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1973, s. 736-746.

Yıldırım, Cemal: Bilim Felsefesi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002.