

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**PLATON VE ARİSTOTELES’TE BİLGİ,
HAKİKAT VE AHLAK BAĞLANTISININ
NIETZSCHE PERSPEKTİFİNDEN
ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Anıl TAVŞANTEPE

Ankara-2019

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

**PLATON VE ARİSTOTELES’TE BİLGİ,
HAKİKAT VE AHLAK BAĞLANTISININ
NIETZSCHE PERSPEKTİFİNDEN
ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Anıl TAVŞANTEPE

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üy. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

Anıl TAVŞANTEPE

**PLATON VE ARİSTOTELES’TE BİLGİ,
HAKİKAT VE AHLAK BAĞLANTISININ
NIETZSCHE PERSPEKTİFİNDEN
ELEŞTİRİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../2.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İTHAF VE TEŞEKKÜR

Bu tezi, felsefenin ne olduğunu bana öğreten, vermiş oldukları derslerde felsefe üzerine etraflıca düşünmemi sağlayan, benden yardımlarını hiç esirgemeyen, tezin tamamlanmasında önemli bir rol oynayan ve hiçbir şekilde emeklerinin karşılığını ödeyemeyeceğim değerli hocam Dr. Öğr. Üy. Ahmet Cüneyt GÜLTEKİN'e, Prof. Dr. Hamdi BRAVO'ya, Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO'ya, Prof. Dr. Erdal CENGİZ'e ve Ankara Üniversitesi felsefe bölümünün tüm akademik kadrosuna ithaf ediyorum. Vermiş olduğu Platon ve Aristoteles derslerinde, bu iki düşünürün epistemoloji ve ahlak konusundaki görüşlerini tüm detaylarıyla öğrenmemde emeği olan sayın hocam Prof. Dr. Işıl BAYAR BRAVO'ya ve Nietzsche derslerinde, Nietzsche'nin ortaya koyduğu fikirleri anlamamda bana yardımcı olan sayın hocam Prof. Dr. Hamdi BRAVO'ya teşekkürü ayrıca borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

İTHAF VE TEŞEKKÜR	i
İÇİNDEKİLER	ii
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM	10
PLATON VE ARİSTOTELES’TE BİLGİ PROBLEMİNİN AHLAK VE HAKİKAT BAĞLAMINDA İNCELENMESİ	10
1.1. Platon’da Tekil ile Tümel Meselesinin Epistemoloji ve Ontolojik Gerçeklik Bağlamında Sorgulanması	12
1.1.1. Platon’da Epistemolojik Temellendirmede Görüntü ile Öz Karşıtlığı	20
1.1.2. Platon’da Bilgi ve Sanı İlişkisinin Sorgulanması	27
1.2. Aristoteles Metafiziğinde Bilgi, Bilgelik ve Haz/Mutluluk Kavramlarının Ele Alınması.....	37
1.3. Platon’da Mutluluk, Ahlak ve Kendilik Bilgisi.....	51
1.4. Aristoteles’te Mutluluk, Ahlak ve Hazların Sorunsallaştırılması.....	62
II.BÖLÜM	72
NIETZSCHE’DE BİLGİ PROBLEMİNİN AHLAK VE HAKİKAT BAĞLAMINDA İNCELENMESİ	72
2.1. Düşünce Tarihindeki Bir Farklılaşma Olarak Nihilizm ve Tanrı’nın Ölümü	75
2.2. Yaşantının Anlamlandırılması Noktasında Değerlerin ve Kavramların Dönüşümü	86
2.3. Sokrates Sorunsalı Çerçevesinde Bilgi, Ahlak ve Varoluş.....	95
2.4. Hakikat Problemi Ekseninde Bilginin İcat Edilmesi	102
2.4.1. Güç İstenci Bağlamında Bilgi ve Hakikat Problemi	106
SONUÇ	110
ÖZET	115
ABSTRACT	116
KAYNAKÇA	117

GİRİŞ

Bu tezin yazılmasındaki temel amaç felsefe tarihinde sık sık tekrar edilen, ısrarlı bir şekilde kulağımıza fısıldanan kavramların, tarihsel bir süreç içinde nasıl değişime uğradıklarını ve bu kavramların bu değişim süreci içinde nasıl yeni bir işlev kazandıklarını ortaya koymaktır. İlk bakışta kavramların değişmesi, dönüşmesi veya farklılaşması tezi, oldukça sıradan veya önemsizmiş gibi görünse bile bizce bu durum felsefi bir düşünce sistemi açısından son derece önemlidir. O kadar ki hakikat, bilgi, ahlak, insan doğası, bilgelik, beden gibi konuların felsefe tarihinde ele alınış biçimleri birbirinden farklıdır. Örneğin çalışmamızda üzerinde duracağımız bir düşünür olan Nietzsche'nin beden, ahlak, yaşam, dünya ve insan doğası kavramlarına bakışıyla, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin bu kavramsal çerçeveyi ele alış biçimleri birbirinden tamamen uzaktır. Bu yönüyle felsefe tarihi kendi içinde tutarlı ve sistematik bir bütünlük oluşturmamasına karşın, neden belirli bir düşünce sistemini oluşturan kavramların, anlatıların yorumlanma biçiminin birbirinden bu denli uzak ve kopuk olduğu sorusunun sorulması gereklidir. Bu çalışma Nietzsche, Platon, Aristoteles gibi düşünürlerin hakikat, beden, ahlak ve bilgi ile ilgili olarak ortaya koydukları belirli bir kavramsal sistemi ele alarak, sorulan bu soruya yanıt aramayı hedeflemektedir.

Dahası, araştırmamızı temellendirirken karşılaştığımız birtakım zorluklar vardır. Bu zorluklardan biri Nietzsche'nin metinlerinin, kendi içinde tutarlı bir bütünlük oluşturamamasından ileri gelmektedir; çünkü Nietzsche, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak hem rasyonel, mantıksal bir tutarlılık kaygısı gütmeyen hem de tekil bir bakış açısını veya değerlendirme tarzını okuyucuya sunmaktan çekinir. Nietzsche'ye göre kavramları, sözcükleri, hayata olan bakışımızı değerlendirirken mutlak bir bakış açısından veya nesnel bir yaklaşım biçiminden söz edilemez. Bu nedenle yaşamı,

evreni, değerler sistemlerini ve en temelde kavramsal ilişkileri anlamlandırırken, birbirinden uzak yaklaşım tarzları ve buna dayalı olarak ortaya çıkan çeşitli yorumlama/değerlendirme biçimleri vardır. Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin metinlerine bakıldığında ise hakikatin anlamlandırılmasından hareketle kabul edilmesi gereken değişmez, zorunlu bir doğruluğun ve buna paralel olarak gelişen tek taraflı bir bakış açısının olduğu görülür.

Diğer taraftan, Nietzsche'nin, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin aksine, bir yaşam filozofu olduğunu ileri sürebiliriz. Nietzsche düşüncesinde yaşam, her türlü episteme sorgulamasının dışında tutulur ve aynı zamanda ahlaki değer yargılarından bağımsız olarak düşünülür. Bu nedenle Nietzsche yaşamı olumlayan bir düşünür olarak felsefe tarihinde anılır. Oysa ki Platon ve Aristoteles için yaşam, gerek hakikatin araştırılması gerekse ahlaki davranış normlarının temellendirilmesi çerçevesinde değerlendirilir. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles açısından yaşam ne içinde bulunduğumuz maddi koşullarla ne de insanın bedensel, dürtüsel arzu ve istekleriyle örtüşür. Bunun ötesinde, insan varoluşundan ayrı düşünülmeyen yaşantı, epistemolojik bir düzlem içinde şekillenen hakikat söyleminden de bağımsız değildir. Bu durumda hakikatin, yaşamın anlamını belirlemeye yönelik olan kurucu bir rolü vardır. O kadar ki hakikatin dolayısıyla üretilen değerler ve kavramsal ilişkiler, bu kurucu rolü pekiştirip somutlaştırır. Nietzsche, yaşama ilişkin hakikatin anlamlandırılması ekseninde kendisini gösteren bu düşünceyi ortadan kaldırmak amacıyla insan varlığı ile yaşam arasındaki bağı yeniden diriltmeye çalışır. Çünkü Nietzsche, Platon ve Aristotelesçi felsefi anlayıştan beslenen hakikatin, insanın bu dünyadaki varlığı ile yaşantıyı birbirinden kopardığı görüşünü savunur. Dolayısıyla Nietzsche bir yaşam filozofu olarak, dünyayı ve yaşamı felsefi bir yapı üzerine inşa eder.

Öte taraftan Platon, Aristoteles ve Nietzsche üzerinden düşünce tarihindeki radikal dönüşümü anlayabilmek adına öznenin olgulara bakış açısını belirleyen değerlerin üretimi problemi incelenmelidir. Bu inceleme yapılmadan önce, değerlerin üretilmesiyle ilgili olarak şu sorular ortaya koyulabilir: Değerler kim tarafından üretilir? Değerlerin üretiminde esas alınan kriter ve ölçü nedir? Değer üreticisi olan öznenin varlığı açısından değerlerin toplumsallığı, zamansallığı ve tarihselliği bu sorular ışığında nasıl yorumlanmalıdır? Tüm bu sorulara yanıt ararken, değerlerin ve onu şekillendiren anlamların; toplumsal, tarihsel ve kültürel koşullara göre değişip değişmediğini ve değerlerin keyfi veya öznel bir kriterle üretilip üretilmediğini bu tez etrafında Platon, Aristoteles ve Nietzsche gibi düşünürlerden hareketle tartışacağız.

Dahası, değerlerin içinde bulunduğumuz maddi koşullarla belirlenip belirlenmediği tartışması çerçevesinde Nietzsche'nin güç istenci kavramını ele alırsak, bu kavramın sosyal, kültürel ve ahlaki gerçeklikleri altüst ederek kendisinin, aşkın bir referansı olmaksızın, yeni bir söylem alanı olarak nitelendirilen öznel değerlere aracılık ettiğini ve hatta yeni değerler yaratma imkanını olumlayarak özneyi, değer üreten bir varlık olarak konumlandığını ifade edebiliriz. Çünkü güç istenci, eski değerleri yıkarak, bunun yerine yeni değerler üreten öznenin varlığını olumlayan otantik bir yaratımı imler. Değer üretme sorusuna Platon ve Aristoteles açısından bakıldığında ise değerlerin hiçbir şekilde öznenin kendisi tarafından üretilmediği görülür. Platon ve Aristoteles'e göre değerlerin, öznenin hem koşulsuz şartsız boyun eğeceği ahlaki normlar olarak hem de toplumsal ve politik yaşamın sınırlarını belirleyen kurucu bir unsur olarak temellendirildiği görülür. Ancak güç istencine dayalı olarak şekillenen ve bizzat öznenin kendisi tarafından yaratılan değerlere bakıldığında, bunların toplumsal yaşantıdan ayrı düşünülmesi dolayısıyla, bu iki değer alanı arasında (öznenin kendi bakış açısıyla ürettiği değerler ile toplumsal yaşamın katı kurallarına bağlı olan keyfi

değerler) sıkı bir mücadele baş gösterir. Dolayısıyla güç istenci bağlamında öznenin yarattığı değerler ile kültürün ve sosyal yaşamın insana dayattığı değerler birbiriyle çatışma halindedir. Ancak yine de güç istenci projesinin sadece değer yaratma fikriyle sınırlı olmadığı söylenmesi gerekir. Çünkü güç istenci aynı zamanda içinde bulunduğumuz maddi gerçekliğin oluş ve değişiminin nedensel açıklamasını bize sunar. Bu nedenle güç istencinin, değer yaratma meselesinden farklı bir boyuta sahip olduğuna da dikkat çekmek gerekir.

Düşünce sistemlerindeki kopuşu somutlaştıran bir diğer kavramsal unsur ise insan doğasıdır. Düşünce tarihinde gerek insana gerekse insan doğasına ilişkin yorumlama biçimleri birbirinden oldukça farklıdır. Örneğin Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde insan doğası ile bilme isteğini birbirine eşdeğer görmüştür. Aristoteles her insanın bilme isteğine sahip olduğunu ve bu isteğin doğuştan geldiğini savunur. Aristoteles'in bilme arzusuyla, insan doğasını birbirine özdeşleştirmesi, insan varoluşunun hakikat üzerinden anlamlandırılmasına zemin hazırlamıştır. Çünkü Aristoteles'e göre bilme ediminin nesnesi metafizik düzeyde somutlaşan tümelin zorunlu bilgisidir. Aristoteles'in bilme isteğini ve insan doğasını birbiriyle bağdaştırdığını ve aynı zamanda bilme isteğinin nesnesinin de tümelin zorunlu ve değişmez bilgisi olduğunu düşündüğümüz zaman, insan doğasının da bu metafizik yapıya göre üst düzeyde konumlandırıldığı çıkarımını yapmak zor olmaz. Nietzsche'nin insan doğasından ne anladığına geldiğimizde, Aristoteles'in metafizik düzeyde beliren insan doğası anlayışının tersyüz edildiği görülür. Nietzsche'nin insan varoluşuna olan bakış açısı, insanın sahip olduğu bedensel, içgüdüsel yandan ayrı düşünülemez. Nietzsche insan doğasını incelerken, her zaman insanın içgüdüsel yönelimlerini ve biyolojik ihtiyaçlarını merkeze koyar. Nietzsche böyle yaparak, düşünce tarihinde ilk kez insan doğasına ve insan varoluşuna olan bakış açısının farklı bir yöne doğru çevrilmesine neden olmuştur.

Burada, insan doğasına ilişkin olarak öne sürülen argümanların birbirini destekleyen veya tamamlayan bir sürekliliği söz konusu değildir; bunun aksine, kavramları yorumlama ve değerlendirme biçimi Nietzsche tarafından kökten değişime uğratıldığı için, kavramların eşlik ettiği düşünsel ve felsefi tasarımlarda ciddi bir kopuşun ve süreksizliğin varlığına işaret etmek gerekir. Bu nedenle çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde hem Nietzsche'nin hem de Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin “insan doğası” hakkında ne düşündüğüne ayrıntılı bir şekilde yer verirken, düşünce tarihindeki bu radikal dönüşümün altına yatan nedenin ne olduğu araştırılacaktır.

Diğer yandan Nietzsche'nin düşünce tarihine kök salan değerlerle hesaplaşırken eleştirel, yıkıcı ve hınç dolu bir dil kullandığı açık bir biçimde görülmektedir. Nietzsche'nin dil konusundaki “hassasiyeti ve şekilci tutumu” felsefe tarihi açısından travma etkisi yaratmıştır. Nietzsche eleştirel düşüncesini felsefe tarihine dönük göndermeler üzerine kurmuştur. Öyle ki Nietzsche, felsefe tarihinde kökleşen ve özellikle Platon ve Aristoteles tarafından sıklıkla problematize edilen hakikat, bilgelik, doğruluk, iyi ve kötü gibi kavramsal yapıları yeniden değerlendirerek felsefe tarihinde bu kavramlara yönelik olan bakış açısını radikal bir şekilde değiştirmeyi başarmıştır. Dahası Nietzsche, eleştirel düşüncesini özellikle Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin ortaya koyduğu argümanların üzerine kurmuştur. Nietzsche'nin buradaki esas gayesi, Platon ve Aristoteles'in temellendirdiği felsefi argümanlarını yıkarak, bunların yerine yeni bir söylem veya anlayış getirmek değildir. Dolayısıyla tezimizin ana iddiasını meydana getiren düşünce tarihindeki dönüşüm ve kopuş, hiçbir şekilde yüzeysel olarak eleştirel bir bakış açısının yöneldiği nesnenin yeniden yorumlanması sonucunda, bu nesnenin yerini alabilecek yeni bir söylem tarzı geliştirilmesiyle ilgili değildir.

Bilgi ve ahlak sorunsalına geldiğimizde, düşünce tarihindeki söylemsel farklılıkların bu sorunsal etrafında şekillendiği görülür. Bu araştırmada öncelikle Platon, Aristoteles ve Nietzsche'nin bilgi ve ahlaktan ne anladığını, Platon ve Aristoteles'in bilgi ve ahlak arasında ne türden bir ilişki kurduğunu ve Nietzsche'nin de bu ilişkiyi nasıl bozduğunu ele alacağız. İlk bakışta Platon ve Aristoteles düşüncesinde bilginin, hakikate ulaşma noktasında önemli bir işlevinin olduğu saptamasının yapılması gerekir. Platon ileride görüleceği üzerine bilginin insan aklı tarafından keşfedildiğini ve dolayısıyla bunun insanlar tarafından belirli maddi ihtiyaçlar veya pratik nedenler doğrultusunda icat edilmediği düşüncesini savunur. Aynı şekilde Aristoteles nedenlerin bilgisi olarak adlandırdığı tümel, metafizik bilginin hiçbir pratik amaca hizmet etmediğini ileri sürer. Nietzsche'nin bilgi ile ilgili görüşlerine bakıldığında ise Platon ve Aristoteles'in öne sürdüğü argümanların tersyüz edildiği görülür. Çünkü Nietzsche bilginin, insanlar tarafından icat edildiği kanaatindedir. Dolayısıyla Nietzsche açısından bilgi, insanların biyolojik veya bedensel gereksinimlerine hizmet eden, hakikat ve ahlak gibi yapılarla ilişkisi olmayan basit bir araçtan ibarettir. Aslında burada Nietzsche bilginin nasıl oluştuğunu anlatırken, üstü örtük bir şekilde ruh ve beden arasındaki farklılaşmaya dikkat çekmek istemiştir. Ruh ve beden arasındaki farklılaşma gerek epistemolojik gerekse ahlaki düzlemde kendisini göstermektedir. Örneğin Platon, idelerin metafizik bilgisinin bireysel algılamalar ile kavranamayacağını ileri sürerek, aslında insan bedenini bilgi sorunsalının dışında tutmuş olur. Platon idelerin bilgisine sadece insan ruhu aracılığıyla ulaşılacağı görüşündedir. Beden ve ruh arasındaki çatışmaya ahlak sorunsalı ekseninde baktığımızda ise Nietzsche; Platon ve Aristoteles gibi düşünürleri eleştirerek aklın veya ruhun emrine giren bedensel içgüdü ve isteklerin insan doğasına aykırı olarak bastırıldığı, yok sayıldığı ve küçümsendiğini ifade eder. Nietzsche burada bedensel arzu ve dürtüler ekseninde Platon ve Aristoteles'in ahlak anlayışlarını tersine çevirerek, değerini kaybeden bedene ilişkin yeni bir söylem üretmeyi hedefler.

Tüm bu anlatılanlar çerçevesinde, araştırmamızın kilit kavramları olarak belirlenen bilgi, hakikat ve ahlak kavramlarının neyi imlediğini özenli bir şekilde tezin ana iddiaları çerçevesinde ortaya koymak gerekir. Sözü edilen düşünürlerin ahlak ile ilgili argümanlarını analiz etmeden önce, onların bilgi ve hakikat bağlantısını nasıl temellendirdikleri irdelenmelidir. Eğer bilgi ve hakikat arasındaki ilişkiyi eksik bırakırsak, hakikatin ahlak konusundaki uzanımlarını da göz ardı etmiş oluruz. Örneğin Platon hiçbir insanın bilerek kötülük yapmayacağını ileri sürer. Dolayısıyla bu yargıdan hareketle, bilme etkinliğinin ahlaksal tutum ve davranışları doğrudan belirlediği söylenebilir. O kadar ki teorik veya düşünsel bir etkinliğe denk düşen bilme ediminin, ahlaksal davranış pratiklerini çevrelemesi, bilgi ve hakikat meselesinin etraflıca sorgulanmasını aynı zamanda teorinin ve pratiğin neye karşılık geldiğinin ele alınmasını beraberinde getirir. Çünkü Platon'da teorik, evrensel bilgi ile ahlaksal eylemler iç içe geçmişken, Aristoteles'e gelindiğinde teorinin önceliği, hiçbir şekilde, eylemin ahlaksal doğasını belirlemediği net bir şekilde görülür. Eş deyişle, Aristoteles'e göre teorinin ve pratiğin alanları birbirinden farklıdır. Tezin birinci kısmında görüleceği üzere, Aristoteles, Platon'un işaret ettiği "hiç kimse bilerek kötülük yapmaz" yargısının theoria yaşantısında geçersiz olduğunu kanıtlayarak, ahlaksal davranışların, karakter ve düşünce erdemleriyle kurduğu ilişkiyi, kendine egemen olmak, ölçülü davranmak gibi ifadelerle aynı sistematik bütünlük içinde ele alacaktır. Sonuç olarak, bu çalışmada hem bilgi ve hakikat gibi konuların araştırılması hem de bilgi ve hakikat bağlantısından hareketle, ahlakın rasyonel olarak sistematik, normatif bir şekilde nasıl temellendirildiğinin sorgulanması söz konusu olacaktır.

Bu doğrultuda tezin birinci bölümünde Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerin bilgi anlayışı incelenecektir. Buna ek olarak, Platon'un ideler kuramını analiz etmek, aynı

zamanda tümel-tikel arasındaki ilişkinin, görüntü ve öz arasındaki farklılaşmanın ve bu çerçevede sofistlere yapılan eleştirilerin de bir arada irdelenmesini gerekli kılacaktır. Platon'un sisteminde idelerin anlamlandırılması ve temellendirilmesi sorunsalı çerçevesinde düşünülen tümel ile tikelin arasındaki ilişkinin, bir yönüyle görüntü-öz, duyum-akıl, kopya-gerçek, imge-hakikat gibi ifadelerle aynı kuramsal düzlemde bulunduğunu söylemek durumundayız. Bu nedenle sözü geçen bu ifadelerin, idelerin teorik bütünlüğünü oluşturması dolayısıyla, Platon'un farklı diyaloglarında bu kavramların nasıl incelendiğini de bu araştırmada konu edineceğiz. Aristoteles'in nedenlerin/ilkelerin bilgisine gelindiğinde de yine mesele sadece nedenlerin metafizik bilgisiyle sınırlı olmayacaktır. Dolayısıyla bilgi kavramını içeriklendiren mutluluk, haz, bilgelik, sanat, duyum gibi kavramlar da, bilgi ve hakikat meselesine paralel olarak soruşturulacaktır.

Ayrıca araştırmamızın birinci bölümünde Platon ve Aristoteles'in ahlak hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Ancak bu iki düşünürün ahlak ile ilgili söylediklerine değinirken, çalışmamızın sınırları dahilinde, ahlakın ruh ile beden arasındaki ilişkisine yer vereceğiz. Dahası, ahlakın temellendirilmesiyle ilgili olarak, Platon'un ve Aristoteles'in beden ve bedenün ürettiği hazlar ile ilgili ne düşündüğünü serimleyeceğiz.

Çalışmamızın ikinci kısmına gelindiğinde de Nietzsche'nin bilgi, hakikat ve ahlak kavramları çerçevesinde, onun felsefe tarihine yaptığı göndermelere değinerek, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin hakikat ve ahlak ile ilgili ortaya koydukları yargıları, Nietzsche'nin bu kavramlara yapmış olduğu eleştirileri de göz önüne alarak, birbiriyle karşılaştıracğız. Ancak Nietzsche, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin ortaya koydukları kavramlara dayalı olarak yapmayı planladığımız karşılaştırma, hiçbir şekilde, kavramlar arasındaki benzerlikler veya örtüşmelerle ilgili olmayacaktır. Çünkü

düşünce tarihindeki radikal kopuşu ve dönüşümü kendi içinde tutarlı bir şekilde açıklayabilmek amacıyla bu kavramlar arasındaki karşıtlığın, çatışmanın veya farklılaşmanın tüm nitelikleriyle beraber ortaya koyulması gerekecektir.



I. BÖLÜM

PLATON VE ARİSTOTELES’TE HAKİKAT PROBLEMİNİN AHLAK VE BİLGİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Bu bölümde Aristoteles’in ve Platon’un ahlak ve bilgi meselesine nasıl yaklaştıkları ele alınacaktır. Yanıt arayacağımız sorular şunlar olacaktır: Bilgi ve doğru bilginin kaynağı nedir? Bilgelik ile bilgi arasında ne türden bağlantı vardır? Hakikat problemi felsefe tarihinde neden kışkırtıcı bir mesele haline gelip, hiç durmaksızın felsefenin temel uğraşı olarak felsefi bir sistemin çıkış noktasını belirlemiştir?

Buradaki temel iddiamız şudur: Hakikat probleminden uzaklaşmak olanaksızdır. Platon ve Aristoteles düşüncesinde ulaşılmak istenen ana hedef, hakikatin kendisinden başka bir şey değildir. Bu nedenle hakikatin gizemli olan örtüsünü kaldırmak gerekir. Bu çerçevede hakikatin, felsefi bir düşünce dizgesine içkin olan kavramlar ve önermeler arası ilişkilerin tepesinde yer alan belirleyici, koşullandırıcı, kapsayıcı bir temel unsur olduğu öne sürülebilir.

Görüleceği üzere, hakikat probleminin felsefe tarihindeki yerini tüm içsel özellikleriyle ortaya koymadan, Nietzsche’nin temel problemini anlamak imkansızdır. Nietzsche’nin metinlerine bakıldığı zaman, onun kullandığı saldırgan ve yıkıcı dilin hedef olarak belirlediği nesne, hakikatten başka bir şey değildir. Dolayısıyla Nietzsche’nin eserlerine bakıldığı zaman şu görülür: hem hakikatin kendisinin hem de hakikate dahil olan tüm söylemsel yapı ve oluşumların şiddetle yıkılması gerekir; ki burada kast edilen, hakikatin nüfuz ettiği her şeyin, baştan sona tersyüz edilmesidir. Ancak Platon ve Aristoteles’e gelindiğinde hakikat (aletheia) hem önermeler/kavramlar arasındaki ilişkiyi tutarlı, istikrarlı hale getirir ve bilginin nesnesine upuygun olan tanımlı

içeriklerin veya öğelerin anlaşılabilir olmasını sağlar, hem de bilgeliği ve ahlaksal doğaya içkin olan mutluluğu, öznenin kendisi açısından ulaşılabilir bir noktaya taşır. Diğer bir deyişle, Platon ve Aristoteles açısından hakikat, sadece bilginin içsel sınırlarını tayin etmekle kalmaz; ama aynı zamanda mutluluğu, insan yaşantısını ve içinde var olunan dünyayı anlamlı hale getirir. Burada göz ardı edilmemesi gereken nokta şudur: Tezin giriş bölümünde savunulduğu gibi “felsefe ve düşünce tarihinde tutarlı bir birlik yoktur, radikal hareketler, dönüşümler ve buna dayalı olan önlenemez kopuşlar vardır” argümanından hareketle hakikat, bilgi, ahlak, insan doğası gibi ifadeleri sorgulamak gerekir. Düşünce tarihindeki radikal kopuşa uygun bir zemin hazırlayan bu kavramlar Aristoteles ve Platon’da düşüncenin omurgası haline gelirken, Nietzsche’ye gelindiğinde ise merkezi konumunu yitirerek sahip oldukları değer buharlaşır. Sonuç olarak hakikat, bilgi, bilgelik, ahlak ve mutluluk gibi kavramların aynı sistematik sorgulama etrafında araştırılması gerekmektedir.

Diğer taraftan, bu kısımda Platon’un ideler kuramını açıklarken, ideler kuramının kavramsal öğeleri olan “tümel-tikel, görüntü-öz, imge-gerçeklik” gibi ifadeler yer verilecektir. Aristoteles’in epistemolojisinde ise, bilgi ile insan doğası arasında kurulan bağın, öznenin bilme arzusuyla olan ilişkisi sorgulanacaktır. Birinci bölümün sonunda ise Platon ve Aristoteles’in ahlak, beden, haz, mutluluk ve yaşantı ile ilgili neler düşündüğü irdelenecektir.

1.1. Platon'da Tekil ile Tümel Meselesinin Epistemoloji ve Ontolojik Gerçeklik Bağlamında Sorgulanması

Aristoteles ve Platon gibi düşünürler için tekil ve tümel arasındaki ilişkinin kurulması oldukça problemlidir. Çünkü tekil ile tümel arasındaki bağlantının kurulması meselesi bilgi (episteme), deney (empereia), hakikat (aletheia), yaşam dünyası, duyusal çokluk gibi kavramların sınırlarını ilgilendirmektedir.

Tekil ve tümel arasındaki ilişki, bir yönüyle bilgi ve hakikat konusunda ortaya koyulan temel iddia ve önermelerin içinde var olduğumuz gerçeklikteki karşılığının ne olduğuna gönderme yapar. Bunun yanısıra, tekil ve tümelin birliğinin (monas) ele alınması, kavramsal ve düşünsel çerçevede konu edilen nesneye göre değişiklik gösterebilir. O kadar ki bu iki kavramsal yapının birliği hem epistemolojinin, ontolojiyle kurduğu içsel bağı dile getirebilir hem de siyasal ve toplumsal yaşam bağlamında birey ile devlet arasındaki homojen bütünlüğe gönderme yapabilir. Ancak bizim buradaki ana sorumuz, epistemolojinin ontolojiyle kurduğu bağ ile sınırlıdır ve bu noktada epistemolojinin ontolojiyle kurduğu ilişki bağlamında bilginin, içinde bulunduğumuz olgusal dünyanın sınırlarının anlamlandırılması noktasında tam olarak hangi noktada bulunduğu sorgulanmalıdır. Daha açık olarak, içinde bulunduğumuz dünyanın devamlı değiştiği, farklılaştığı göz önüne alındığında bilgi ile olgusal çokluktan oluşan evren arasındaki ilişkisel boyutun nasıl değerlendirilmesi gerektiğinin düşünülmesi ve aynı zamanda bilgi nesnesinin değişmez, mutlak bir prensip tarafından belirlendiği, dolayısıyla bu değişmez kritere göre bilginin konusunun içinde bulunduğumuz oluş evreninden ayrıldığı düşünülürse, gerçekten bilgi ile deneyim dünyası arasında farklılaşmanın olduğu söylenebilir mi sorusunun ele alınması gerekmektedir.¹

¹Platon'un tümel ile tekil arasında gerçekten de sarsılmaz, ve birbirini tamamlayan bir ilişki kurup kurmama isteği belirsizdir. Bana kalırsa, epistemolojinin, ontolojiyle kurduğu bağ dışarıdan görüldüğü gibi masum değildir ve dolayısıyla bu bağlantı, üstesinden gelinemeyen belli başlı problemleri beraberinde getirmektedir. Bence, tümellik ve tekillik bağlamı içinde epistemolojinin ontolojiyle kurduğu ilişki, epistemolojinin ön-gerektirdiği kavramsal, düşünsel formülasyonların dolayısıyla üretilir. O kadar

Her ne kadar tekil ile tümel arasındaki ilişkinin felsefi bir metinde doğrudan ele alınmadığı görülse bile, tümel ve tekilin felsefi bir problem olarak bilgi, ahlak gibi konularda irdelendiği görülür. Örneğin Aristoteles'e göre tümel, bilgi meselesi bağlamında, duyuşal dünyaya içkin olan bireysel algılamalarımızdan hareketle, ulaşılması gereken bir üst nokta olarak şekillenir ve bu da bireysel algılarımızdan başlayıp, daha düşünsel (kognitif) veya teorik alana (nedenlerin bilgisi) doğru uzanır. Dahası buradaki tümel bilginin, tekillerin bir araya gelmesi sonucunda ortaya çıkan kavramsal yapıyla ilgisi yoktur. Tümel, niceliksel ve niteliksel olarak tekilleri aşan metafizik ve mantıksal bir soyutlamadır. Bu meseleye ahlak açısından bakıldığında da tümel, bireyin sahip olduğu haz ve isteklerden arınarak kendisini gerçekleştirme ve buna dayalı olarak kendisini aşması, ulaşılması gereken yüksek bir hedef olarak belirlenir. Bu çerçevede tekil, bireysel yaşantının bedensel kısmına karşılık gelirken, tümel ise kendinde iyi olanın insan doğasına uygun bir şekilde yüksek bir amaç doğrultusunda gerçekleştirilmesine denk düşer.

Tüm bunlardan hareketle, yanıt arayacağımız sorular şunlar olacaktır: Gerçeklik nasıl anlamlandırılmalıdır? Gerçekliğin yaşamdaki tekil var olanlar ile bağı nasıl değerlendirilmelidir? Platon'un ideler kuramı çerçevesinde var olduğumuz ve içinde yaşadığımız dünyanın ikiye bölünmüş olması tekil ile tümel arasında kurulan ilişkiyi nasıl etkilemiştir? Tüm bu sorulara yanıt ararken, ilk bakışta içinde bulunduğumuz dünyanın felsefi düzlemde ne anlama geldiğinin ve buradan hareketle dünya ile bilgi

ki epistemolojinin kurucu öğeleri arasında yer alan "tutarlılık, doğruluk, nesnesine uygunluk, zorunluluk, mutlaklık, nesnellik" gibi ifadelerin ontolojik bir yapıda da karşılık buluyor olması, ontolojinin kavramsallaştırılmasından başka bir şey değildir. Daha açık bir dille ifade edecek olursak, Platon sisteminde ontolojinin özerkliğinden söz etmek imkansızdır ve bu imkansızlıktan dolayı ideler kuramında tümel ile tekil arasında derin bir yarıma vardır. Nihayetinde Platon, epistemolojiyi ve ona içkin olan kavramsal ifadeleri başlangıç noktası olarak tüm felsefi söylemin merkezine taşıması veya epistemolojiyi konumlandırıcı, biçimlendirici veya yapılandırıcı bir başlangıç unsuru olarak görmesi, ontoloji, etik gibi alanların özerkliğinin yitirilmesine neden olmuştur.

arasındaki ilişkinin neyi imlediğinin araştırılması gerekir. Çünkü tekil ile tümel bağlantısının derinlikli bir şekilde sorgulanması ancak ve ancak bilgi, dünya, deney ve yaşam meselesinin yeniden ele alınmasıyla mümkün olacağını söylemek durumundayız.

Geleneksel metafizik kavramlarını sorgularken deney dünyasının, bilgi meselesi bağlamında önemsizleştirildiği ve bunun yerine ideler dünyasının bilginin nesnesi olarak konumlandırıldığı, buradan hareketle bilginin özsel içeriğinin sadece metafizik, aşkın bir düzlemde idelerin sınırlarıyla doğrudan özdeşleştirildiği Platon'un eserlerinde görülür.² Bu nedenle düşünülür ile duyulur dünya arasında tükenmek bilmeyen metafizik bir gerilimin/farklılaşmanın olduğu tespit edilebilir:

İdenin duyular dünyasından bu kesin ayrılışını sürdürmenin pek zor olduğunun bilincine varılması için- felsefe tarihinde pek çoğu kullanılmış olsa da- hiçbir kelime gerektirmiyor. (...) İdelerin kendi başına şeyler haline gelirken sahiplendiği niteliklerin gerçekte üç aşağı beş yukarı doğrudan görünüşler dünyasından alındığı ve idenin mutlak konumunun, bir bakıma *türetildiği* duyular dünyası pahasına elde edildiği ikna edici bir biçimde kanıtlanabilir. Platon'un kendisi bu açıdan hiç tutarlı değildir. Söz gelimi, ideleri tüm varlığın ve varolan her şeyin nedeni diye betimlerken ve ideyi, ondan doğmuş olan şeyler aleminin aksine mutlak kaynaklar alemine yerleştirirken, açıkça doğmuş olan başka bir şey daha olması gerektiğini ima eder (Adorno, 2017: 36 İtalikler Bana Ait).

Adorno'nun bu görüşlerinden hareketle, daha önce sorduğumuz soruya istinaden saf, ideal bir gerçeklik olarak epistemolojik bir temellendirmenin nesnesini karşılayan idelerin varlıkları, tekil nesnelere radikal bir biçimde ayrılır ve bu farklılık bir yönüyle de duyunun objesi ile evrensel, saf kavram arasındaki bölünmeyi imler. Bu farklılığın nedeni, idelerin ontolojik olarak saf bir kendilik olarak kurulmasından ileri gelmektedir. Oysa ki Adorno'ya göre idelerin saf/kendinde bir varlık olarak kurulması tutarsız bir görüştür. Adorno'nun yaptığı eleştiriye göre, idelerin duyulur dünyadan keskin sınırlarla ayırt edilmesi, idelerin ontolojik olarak temellendirilmesini oldukça çetrefilli hale getirmiştir. Çünkü idelerin ontolojik gerçekliğinin tutarlı bir şekilde

² Bkz: Graham Jones&Jon Roffe, Deleuze'ün Felsefi Mirası, Otonom Yay., İstanbul, 2012, s.24 Deleuze'ün Platon yorumuna göre, Platon'un ideler kuramı, ilineksel bir örneğe karşıttır. Dolayısıyla ideler yalnızca nesnenin özsel, saf hali hakkındadır.

temellendirilebilmesi için, idenin mevcudiyetinin içinde bulunduğumuz duyulur alana karşılık gelen yaşam dünyasından bütünüyle koparılmaması gerekmektedir. Ancak yine de Platon aşkın dünyaya gönderme yapmak suretiyle idenin kendisini, saf ve soyut bir temsil (reinen Vorstellung) alanına sıkıştırması sonucunda, ide ile yaşam dünyası (olgusal çokluk) arasındaki bağ çözülmüştür.

Öte yandan, içinde bulunduğumuz yaşam (ampirik gerçeklik) kaçınılmaz olarak epistemenin ürettiği sınırlı anlamdan kopup uzaklaşır, ki bu da tekil ile tümelin birbirinden ayrılmasına yol açar. Burada sözü edilen kopuşa dikkat çeken sadece Adorno değildir, aynı zamanda bu duruma işaret eden Zizek'in, *Hiçten Az* adlı eserinde Platon'u eleştirdiği görülür. Zizek'e göre ideler ile ampirik gerçeklik arasında üstünden gelinemeyen bir boşluk vardır. Üstelik, hakiki bir gerçeklik olan kendisini sunan ideler, uzam ve zaman dışı bir karaktere büründüğü için, onların ontolojik bir gerçekliğinden söz edilemez. Nihayetinde idelerin; somutlaşan, açığa çıkan veya kendisini yaşam içinde gösterip ifade eden varlıkları yoktur. Bir şeyin somutlaşıp açığa çıkması için, onun ontik olarak belirli bir zaman ve mekanda gösterilebilir olması gerekir:

Ebedi oluşum ve bozulma hareketi içindeki gerçekliğin uzamsal-zamansal düzeni ile İdeların "ebedi" düzeni arasındaki boşluğun öne sürülmesi – ampirik gerçekliğin ebedi bir İdea'ya "katılabileceği", ebedi bir İdea'nın onun içinden geçerek parlayabileceği, onun içinde görülebileceği mefhumu. Platon'un hatası İdeaları ontolojikleştirmesi (...) İdeaların başka, hatta daha tözsel ve istikrarlı bir "hakiki" gerçeklik düzeni oluşturduğunu zannetmesiydi (Zizek, 2015: 36).

Görülebileceği gibi Zizek, Platon'a yaptığı eleştiriler çerçevesinde Adorno ile benzer düşünceleri paylaşmaktadır. O kadar ki zaman ve mekandan bağımsız olan ezeli ve ebedi nitelikleriyle bilinen mutlak bir gerçeklik olarak düşünülen ideler, ampirik dünyanın gerçekliğinden tamamen ayırt edilmiştir. Burada birbiriyle çatışan iki farklı gerçeklik alanının ortaya çıktığını görmek mümkündür. Bu yönüyle gerçeklik kavramının kendisinin birtakım sorunları beraberinde getirdiği açıktır. Bu çerçevede,

içinde yaşadığımız dünya değişken ve istikrarsız bir yapıya sahip olduğundan bu durum bilgi konusunda bizi derin bir şüpheye düşürür. Bu nedenle maddi dünya bilginin objesi olarak belirlenemez. Ancak idelerin anlamlandırılması meselesinde, idelerin maddi gerçekliğin tamamen dışında olduğunu söylemek de imkansızdır. İçinde bulunduğumuz maddi gerçeklikte bir karşılığı olan *adalet*, *erdem* ve *iyi* gibi idelerin, ampirik yapısından söz etmek gerekir. Eğer idelerin maddi gerçekliğe ilişkin ampirik içerikleri olmasaydı, epistemolojik düzlemde idelerin bilgisine ulaşmak imkansız olurdu. Ama yine de idelerin ampirik bir içeriğinin olduğunu maddi gerçekliğin dolayımıyla ortaya koymak, onların ontolojik düzlemde saf bir kendilik olarak konumlandırılmasını da zora sokar.

Platon'un ideleri ontolojik olarak temellendirme çabasını, idelerin epistemolojik niteliği olan sarsılmazlık, değişmezlik ve mutlaklık üzerinden kuruyor olması, içinde var olduğumuz gerçekliği tersyüz eder. Oysa ki içinde bulunduğumuz gerçekliğin dolayımıyla beliren ideler, duyusal yaşam ile mücadele etmektedir. O kadar ki ikili karşıtlıklar (duyulur ve düşünülür) üzerinden türetilen ideler, kendi varlığını duyusal dünyayı olumsuzlayarak koyutlamaya çalışmaktadır. Bu düşünce, duyulur ve düşünülür arasındaki diyalektik gerilimi tüm şeffaflığıyla ortaya koymaktadır. Ne var ki Zizek'in iddia ettiği gibi duyusal gerçeklik ideaya katılarak, idea aracılığıyla görünümüne gelebiliyor ve bu şekilde kavranabiliyorsa ideanın bilgisi (noesis) olmaksızın, duyusal gerçekliğin bilgisi (doxa) de elde edilemeyecektir. Bu noktada, duyusal yaşama bağlı olan algısal bilgimizin sınırları, idenin düşünsel veya kavramsal sınırlarıyla örtüşecektir.

Epistemolojinin ortaya koyduğu hakikat anlayışı, bir yönüyle kendi kavramsal çelişğini (enantiosis) içine alır. Nitekim duyusal dünyayı şekillendirir ve ona yön verir ve böyle yaparak ideal gerçekliğe karşıt olan duyusal dünya, ideler dünyasından tüm içsel

nitelikleri itibariyle belirli sınırlarla ayırt edilir. Nitekim idenin kendi mevcudiyetini konumlandırma tarzı *ayırt edici bir karşıtlık* üzerinden şekillenir. Eğer bir şey, kendi karşıtını belirleyip şekillendiriyorsa, bu durumda “o şey”in kendi karşıtından nitelikleri itibariyle daha üstün olduğu anlamına gelir. Öyle ki Platoncu ideal dünya tasarımı, her zaman duyulara bağlı olan yaşam dünyasından önce gelir; ki buna paralel olarak, ruhun (psukhé) bedenden (monas) önceliğini de vurgulamak gerekir. Çünkü ruh, *epistemenin*, *eidoslara* neliliğinin anlamlandırılmasıyla iç içe geçer. Oysa ki beden, duyulur alanda karşılık bulan ve duyu organları aracılığıyla, olgusal çokluk hakkında bilgi veren bir aygıttır.

Öte yandan, söz konusu mesele ampirik gerçeklik veya olgusal çokluk açısından ele alındığında da şu görülecektir: İdelerin epistemolojik bağlamda saf ve mutlak (değişmez, ezeli ve ebedi) bir şekilde temellendirilmesinde olduğu gibi ampirik gerçeklik içinde, her koşulda kendi içinde tutarlı, homojen ve rasyonel bir bütünlük yoktur.³ Burada ampirik gerçeklik, sınırlı yapısı itibariyle yalnızca oluş (genesis) ve bozuluş hakkında bize bilgi vermektedir. Öyle ki ampirik gerçekliğin temel yapısını meydana getiren istikrarlı olmayan farklılaşmalar ve dağılımlar Platon düşüncesinin aksi istikametini izlemektedir. Bu çerçevede Platon sadece içinde bulunduğumuz gerçekliği idealize etmekle yetinmiştir. Diğer bir deyişle, maddi gerçekliğin sürekli değişen, bozulan veya dağılan yapısı hakkında ikna edici hiçbir şey söyleyemeyip, tüm felsefi dizgesini idelerin saf, aşkın mevcudiyetinin tek taraflı yapısı üzerinden temellendirmiştir. Nitekim Platon duyusal gerçekliği epistemolojinin çizdiği sınırların dışında tutmuştur.⁴

³ Platon, ampirik gerçeklik ifadesi kullanmasa da bunun yerine algılamalara dayanan “görünüm” (phainomenon) ifadesini kullanır ve görünümleri hiçbir şekilde bilginin nesnesi olarak belirlemez; çünkü görünümler oluş ve bozuluşun nesnesi olduğu için, onlar sanı (doxa) düzeyinde bilgi verir (Platon, 2012: 464).

⁴ İleride görüleceği gibi, evrenin kendisinin, oldukça düzensiz, dengesiz bir niteliğe büründüğü Nietzsche tarafından açık bir şekilde ortaya koyulacaktır. Burada, oluş, bozuluş, kaos ve istikrarsızlık olarak

Adorno *Metafizik Kavram ve Sorunlar* adlı kitabında yer alan derslerinde, Platon'a yaptığı göndermeler çerçevesinde, idelerin "dağınık çokluğun tersine tüm görünenlerin gerçek, Tek, zorunlu ve her şeyden önemlisi nedeni gözüyle bakıldı." der (Adorno, 2017: 34). Bu bağlamda, bizim "yaşam dünyası" olarak adlandırmış olduğumuz ampirik gerçekliğin aksine, idelerin ontik gerçekliğinin, her şeyin zorunlu ve tekil nedeni olarak temellendirilmesi, esasen tümel ile tekilin birbirinden ayrılmasına neden olmuştur. Çünkü Platon'un ideler kuramı, sistematik olarak duyuşal çokluğun somut, verili yapısı hakkında hiçbir şey söylememektedir. Nitekim Platon, kaotik nesnelere olarak beliren dağınık çokluğun, sadece sürekli akış halinde olduğunu ve bundan dolayı duyuşal çokluğa içkin olan maddi veya fiziksel objelerin bilginin konusu olmayacağını ileri sürerek, tüm çabasını idelerin ontolojik gerçekliğinin temellendirilmesine yoğunlaştırmıştır. Bana kalırsa, Platon tüm felsefi sistemini hem idelerin zorunlu ve değişmez varlığının üzerine kurduğu hem de bu değişmez gerçekliğin dışında kalan her şeyi bir tür öznel yanılgı olarak damgaladığı için, onun felsefi sisteminde birtakım yapısal sorunlar mevcuttur. Bu sorunlardan birisi, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, tümel hakkında çok şey söylenip, tekil hakkında yeterli, doyurucu yargı üretmemesinden ileri gelir. Bu çerçevede tümel ile tekil arasındaki boşluğun, felsefi bir kuramsal sistemin eksikliğine gönderme yaptığını belirtmek durumundayız. Nihayetinde felsefi bir sistemdeki her boşluk, o sistemde belli başlı eksikliklerin hatalı unsurların yer aldığı gösterir.

nitelenen şey de, güç istencinin yansiyıcı boyutundan başka bir şey olmayacaktır. Bu nedenle, Platon'un saf idealizminin aksine Nietzsche'nin Güç İstenci düşüncesi içinde bulunduğumuz maddi gerçekliğin anlamlandırılması ve yorumlanması bağlamında daha ele tutulur bir yapıya sahiptir. Ayrıca, bir sonraki bölümde, görüntü ve öz karşıtlığı bağlamında, Platon'un içinde bulunduğumuz dünyanın gerçekliğini, *Tiamios* adlı eserden hareketle, nasıl şekillendirdiğini ve bu çerçevede birbiriyle uyumsuz olan iki farklı gerçeklik tasarımı (duyulur ve düşünülür), aynı felsefi sistemin teorik bütünlüğünün merkezine nasıl yerleştirdiği incelenecektir.

Son kertede Platon tekil ve tümel olanı doğrudan birbiriyle özdeş tutmasa bile en azından bu iki karşıt yapı arasında bir bağ kurmaya çalışmıştır; ancak bunu yaparken birtakım teorik boşlukları göz ardı etmiştir. Bu yüzden Platon düşüncesinin epistemoloji kısmında göz ardı edilen sorunlar vardır ve bu sorunlar tekil ve tümel arasındaki boşluktan kaynaklanmaktadır.



1.1.1. Platon'da Epistemolojik Temellendirmede Görüntü ile Öz Karşıtlığı

Platoncu felsefi bir sorgulama, epistemolojik ve ontolojik bir temellendirmenin eşgüdümüne girerek, öz ve görünüş arasındaki diyalektik bölünmeden hareketle *özel* olanın tanımlanmasını ve araştırılmasını ele alır. Burada Platon'un ideler kuramına bakıldığında zaman erdem, bilgi, adalet gibi idelerin ne anlama geldiği ve bu idelerin özel yapısının ne olduğunun araştırıldığı görülür. Dolayısıyla idenin veya eidosların anlamlandırılması meselesinde, özün ne olduğuna ilişkin bir sorgulamanın yapılması gerekir. Bu durumda idenin özel anlamının açığa çıkarılması ve buradan hareketle gerçeklik ile duyulur dünya arasındaki bölünmenin bilinçli bir şekilde tasarlanması söz konusu olur. Çünkü duyulur dünya ile gerçeklik arasında epistemolojik bir yarıma olmaksızın, öze ulaşmak imkansızdır. Bu yüzden duyulur dünyanın, idelerin bir kopyası veya yansıması olduğunun bilincine vardığımız takdirde, gerçekliğin ne olduğuna ilişkin önsel bir tasarımın zihnimizde canlanması söz konusu olur.

Görüntü ve öz sorunsalına ilişkin olarak Platon'un sofistlere yaptığı eleştirileri göz önünde bulundurmak gerekir. Platon, *Sofist* diyalogunda, bir insanın her şeyi bilmesinin mümkün olup olmadığını sorgular (Platon, 2012: 569). Platon'un bir insanın her şeyi bilip bilmemesini araştırmasının altında yatan sebep, sofistlerin her şeyi bildiklerini iddia etmeleridir. Oysa ki Platon'a göre bir insanın her şeyi bilmesinin olanağı olmayacağı için, sofistlerin her şeyi bildiklerini öne sürmeleri tutarsızdır. Buradan hareketle, görüntü (kopya) ve öz (gerçek) arasındaki farklılaşmanın sofist diyalogunda nasıl şekillendiğinin ele alınması gerekir. Her şeyi bildiklerini iddia eden, ancak gerçekte sadece görünüşlerin bilgisini bilen sofistlerin, varlığı epistemolojik düzeyde kanıtlanabilen gerçek nesnelere taklidini yaptıkları görülür (Platon, 2012: 572). Platon'a göre sofistler, nesnel olarak var olan objelerin varlığını taklit eder ve onları

keyfi biçimde yeniden üreterek, bizlere sunar. Ancak burada, bir kopyanın kendi aslına ne kadar uzak veya mesafeli olduğunu kestirmek zordur. Bir şeyin kopyası ile o şeyin gerçeği arasında değerce niteliksel bir farklılık olsa bile kopya ile gerçeğin keskin sınırlar ile birbirinden ayrılması güçtür. Platon'un burada şu soruna çözüm getiremediği açıktır: Bir şeyin kopyasını üretebilmek için, kopya edilen varlığa ilişkin önsel ve kognitif bir tasarımın zihinde canlanması gerekir ve bu da taklide konu olan nesnel, gerçek varlığın, taklit öncesinde kavranmasını veya bilinmesini zorunlu kılar. Çünkü taklit, hiçbir şekilde, kendiliğinden ortaya çıkmaz. Ne var ki taklit daha önce verili olan bir şeyin, saf halinin bozulup yeniden üretilmesinden başka bir şey değildir. Kaldı ki, bu durum bile kendi içinde sorunludur. Burada idenin zorunlu varlığının taklit edilmesi, idenin parçalara ayrılıp sunulması anlamına gelir ve bu da idenin ontik bütünlüğüne zarar verir; ancak bu durumun teorik açıklaması Platon tarafından yapılmamıştır. Varlığı ezeli, ebedi ve zorunlu olan bir şeyin kopyası nasıl üretilir veya idenin varlığı parçalanmaksızın onun kopyası nasıl meydana getirilebilir gibi sorulara Platon cevap veremez. Bana kalırsa, ideleri parçalayıp dağıtmaksızın, onların kopyasını meydana getirmek imkansızdır. Eğer idenin bölünmeksizin kopyası üretilbilseydi, kopya ile gerçek arasındaki ayırım ortadan kalkmış olurdu bu durumda kopya dediğimiz şey de idenin kendisi olurdu. Dahası, eğer bilinen bir şeyin kopyası yapılabiliyorsa, sofistlerin de idelerin bilgisine sahip olup olmadığını araştırmak gerekir. O kadar ki sofistler idenin bilgisine sahip değillerse, sahip olmadıkları bir şeyin taklidini nasıl yapmaktadırlar? Eğer sofistler idelerin bilgisini gerçekten biliyorlarsa, bunu kendi amaçları uğruna çarpıttıklarını söylemek mümkün müdür? Bu gibi sorular Platon'un ideler kuramının açmazlarını ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Adorno'nun *Negatif Diyalektik* adlı eserine bakıldığında, Platon'un felsefeye ve düşünce tarihine bıraktığı bir miras olarak nitelendirilebilen görüntü ile öz arasındaki ikili karşıtlığın ele alındığı görülür:

Felsefenin tarihsel evrimi esnasında öz ve görünüş ayrımının tesviye edilmesine, felsefenin içkin itkisi thaumazein'in (Yun. Merak, hayret), yüzeysel yaklaşımla tatmin olmamakla eşitlenmesine itiraz edilir. Düşünürsüz bir aydınlanma işlemiyle, özün görünüşlerin ardındaki hakiki dünya olduğuna dair metafizik tez, metafiziğin simge kavramı olan özün bir görünüş olduğu yolundaki bir o kadar soyut tezle yadsınmıştır (...) Dünyanın bu ikiye bölünmüş hali, bu bölünmenin kadesini teşkil eden sahicilik unsurunun gizli kalmasını sağlar (Adorno, 2016: 110).

Buradaki sorgulamanın içsel mantığına bakıldığında, görünüş ile öz arasındaki mücadelenin ve diyalektik farklılaşmanın felsefe tarihini sürekli meşgul ettiği görülür. Özel deneyime dışarıdan verili olan görünüşler çokluğunun, bir yönüyle hakikatin somutlaşmasına, açığa çıkmasına uygun bir ortam hazırladığı ifade edilebilir. Çünkü duyu deneyimine bağlı olarak şekillenen görünüşler çokluğundan bahsedilemeseydi, özün değişmez bir içerik olarak konumlandırılması da imkansız hale gelirdi. Bu noktada kuramsal düzlemde özün değişmeden sabit kalan bir içerik olarak anlamlandırılmasını olanaklı kılan olay, *epistemenin* öznesi tarafından görünüşlerin bir yanılığının keşfedilmesidir.⁵ Bu tartışma çerçevesinde felsefi bir sorgulamaya konu olan aynı zamanda görünüş ve öz arasındaki farklılaşmayı da içine alan hayret/merak (thaumazein) duygusunun temel niteliğinin ne olduğunu sorgulamak gerekir. Felsefi bir düşüncenin tepe noktasında konumlandırılan merak duygusu, görünüşler dünyasının yüzeysel, olumsal veya keyfi yapısının epistemolojik düzeyde hataya neden olan bir yanılığının bilgi öznesi tarafından keşfedilmesi sonucunda belirir. Bunun

⁵Görüntü ve öz arasında yüzeysel bir farklılaşma vardır, bu iki hat birbirini diyalektik olarak tamamlar veya birbirinin varlığını karşılıklı olarak zorunlu hale getirir. Böylece özün, özne tarafından kavranması durumu, görüntüden hareketle görünmeyene ulaşma çabası olarak yorumlanabilir ancak yine de bu önermenin, Theaitetos diyaloguna gelindiğinde geçersiz olduğu kanıtlanacaktır; çünkü Platon'a göre duysal dünyayı kuşatan tekillerden hareketle, tümelin bilgisine ulaşmak imkansızdır. Yine de, duysal dünyanın öznel bir yanısamadan ibaret olduğunun kanıtlanması, idelerin bilgisinin, içinde yaşadığımız ampirik gerçeklikten bütünüyle izole edilemeyeceğini gösterir. Öyleyse idenin tümel ve zorunlu bilgisi hiçbir şekilde duyu verilerine konu olmadığını düşünülse bile, duyu verilerinin dışsal nesnesi olan maddi dünyanın bilgisinin bir çeşit aldanış olduğunun fark edilmesi sonucunda ancak idenin soyut, tümel yapısının kavranabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu nedenle düşünülür (öz) ve duyulur (görüntü) olan iki kutup, epistemolojik bir temellendirme çerçevesinde birbirinin varlığının zorunlu hale getirir.

yanında, görünüşler dünyası oluş ve bozuluşun nesnesi olduğu için bilginin objesi olamaz; aynı zamanda hakikatin keşfedilmesinde özneyi geri plana atarak, duyu objesini merkezi bir konuma taşır. Ne var ki görünüşler üstesinden gelinemeyen bir yanılgı olarak, öznenin gözünü kapatıp, onu kör eden bir sarhoşluğun pırlıtısından başka bir şey değildir. Bu durumda ancak ve ancak görünüşler dünyası ile tüm bağlarını koparabilen bir insanın idelerin bilgisine ulaşabileceği açıktır; ama yine de bilgi öznesinin, idelerin tüm içsel öğelerini ve aynı şekilde onun, saf ve değişmez formunu hakikatin nesnesine uygun bir şekilde kavramakta başarılı olup olamayacağı da belirsizdir.

Platon'un idelerin varlığını epistemolojik ve ontolojik olarak nasıl temellendirdiğini anlamak için ideler ile evren arasındaki kesişimi irdelemek gerekir. Platon her ne kadar görünüşler ile düşünceler arasında keskin bir ayırım yapmış olsa da içinde bulunduğumuz gerçekliğin varlığını da ihmal etmez. Çünkü idelerin ontik yapısı evrenin sınırlarını aşsa bile, yaşantımızı sürdürdüğümüz maddi dünyanın idenin kavranmasında bir tür "aracı konum" işlevi üstleneceği açıktır:

Evren ya da gökyüzü ya da simine her ne dersek diyelim, bununla ilgili ilk önce sormamız gereken şudur: Başlangıcın bir zamanı var mıdır? Yoksa bir başlangıç hiçbir zaman var olmadı mı? Bir şeyi gözümüzle görüp, elimizle tutarak kavrayabiliyorsak o şey doğmuştur. Böylesine şeyleri duyularımızla kavrayabiliriz, yine duyu organlarıyla kavranabilenlerin doğuma uygun olduklarına da söyleyelim. Doğan her şeyin bir doğum nedeni olduğundan söz ettik. Böylesi bir evrenin kim tarafından oluşturulduğunu bulmak zordur (Platon, 2015: 37).

İlk etapta "doğmuş" olan veya "varlığa gelmiş" olan maddi objelerin, deneyimin nesnesi olarak konumlandırıldığı açıktır. Ne var ki bu şeylerin varlığa gelme nedeni, kendiliğinden ortaya çıkmaz ve nitekim maddi objelerin kendi kendilerini var etme gücünden söz edilemez. Dolayısıyla duyunun konusu olan maddi nesnelere hiçbir şekilde kendi kendilerinin nedeni olamaz. Öyle ki belirli bir yaratma isteğinin somut ürünleri olan maddi objeler, var olma hususunda potansiyel bir belirlenime sahip oldukları için onların varlıkları zorunlu veya mutlak değildir. Bu nedenle varlıkları zamansal olarak

gelip geçici olan ve buldukları uzam ile sınırlı olan şeyler düşüncenin konusu olarak belirlenemez.

Bunun ötesinde, görüntü ve öz sorunsalı çerçevesinde kopya ile model/örnek arasındaki ayrışma ele alındığında, bunun duyum-akıl, düşünce-sanı, varlık-oluş arasındaki niteliksel farklılaşmaya denk düştüğü görülmektedir.⁶ O kadar ki bir şeyin kopyası, o şeye konu olan bir modelin yansıtılmasıyla iç içe geçer. Ayrıca kopya, bir şeyden hareketle ortaya koyulduğu için, kopya edilen bir model ontolojik olarak kendi özü gereği var olma zorunluluğunu içinde barındırır ve burada kopya edilen model, kendi kopyasına göre üst konumda yer alması nedeniyle kopyayı önceler. Nitekim kopya edilen nesnenin veya yansıtılan modelin, hiçbir şekilde silinip ortadan kalkmayacağından dolayı, bu modelin birincil ve değişmez bir şey olduğu aynı zamanda kopyalananın ise sürekli hareket haline olan, meydana gelen, oluşup dağılan bir şey olduğu söylenebilir:

Burada Platon, baba ve yaratıcının formlar (eide) olarak sonsuz ideaları tasarladığını ve bu formlardan hareket eden ve yaşayan yaratılanlar biçiminde kopyalar yaptığını belirtmektedir. Artık ideal varlığın tabiatı ebediydi, ancak bu vasfı tam manasıyla yaratılana atfetmek mümkün değildi. Böylece hareket halinde bir sonsuzluk imgesinde çözüme ulaştı. Öyleyse, farkların kaotik oluşunu, ebedi hakikatlerin kesinliğine yerleştirmenin yolunu bulmuş gibi görünüyor; öyle ki dünyanın ampirik kararsızlığı böylece birlik halinde kalan sonsuz bir öze şahadet etmektedir(...) Bütün taklitlerin aynı isme istinaden kopyalanması mümkün olmakla birlikte, bunlar bir tür ilahi yaratıma ait olan tek bir İdea veya Form'a atıfta bulunurlar. Yani görünüşler yaratabiliriz, ancak gerçekliği ve hakikati değil (Graham Jones, Jon Roffe, 2012: 23).

Platon, göz ardı edilemez bir şekilde dünya kavramını tasarlarlarken, dünyanın duydu deneyimine verili olan, sürekli değişip dönüşen istikrarsız/düzensiz nesnelere ibaret

⁶Burada kopya ile model/örnek arasındaki niteliksel çatışmanın hem duyum-akıl hem de varlık-oluş katmanındaki bir farklılaşmayı göz önüne alarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Platon'a göre bir şeyin kopyasının akıl veya düşünce ile kavranması imkansızdır. Bu nedenle bir modelin kopyasının hiçbir şekilde "varlık" kategorisinin belirlenimi olarak düşünülmemesi gerekir. O kadar ki Platon sisteminde bir şeye "var" denilebilmesi için o şeyin hem kendi kendisinin nedeni olması (nitekim o şeye dışsal olan; benzer bir deyişle, o şeyi var kılan dışa ait bir nedenin olmaması) hem de öznel algılamaların aksine, düşüncenin teorik bir objesi olması gerekmektedir. Bu durumda bireysel algılamaların nesnesi olan bir şeye "varlık" denemez. Aynı şekilde "varlık" ancak ve ancak var-olması zorunlu olan bir şeyin belirliğini imler. Çünkü Platon'un saf idealizminin yapısal bir unsuru olarak kategorize edilen varlık düşüncenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu bağlamda varlık bir şeyin kopyası değil, aksine, bir şeyin kendisiyle aynı kalan mutlak biçimine denk düşer.

olduğunun altını çizmiştir. Öyleyse dönüşüp dağılan bu keyfi şeylerin varlığı, ideaların hakikatinin eşgüdümüne girdiği açıktır. Ne var ki idelerin temsil rejimine boyun eğen kopyalar, hakikatin mevcudiyetinden ayrı bir “namevcudiyet”i ifade eden şeyler olsalar da bunlar, idenin kendinde gerçekliğiyle tamamen uyumsuz değildirler. Diğer bir deyişle, Tanrı tarafından sonsuz bir yaratıma uygun düşen, ezeli ve ebedi bir niteliğe sahip olan idelerin varlığı, şeylerin maddi yapısını aşar, ama yine de onlar duyu objelerinin varlığından bütünüyle izole edilmiş veya soyutlanmış değildirler. Bu yönüyle imge (eikasia) ve hakikat (episteme) arasındaki karşıtlığın anlamlandırılması meselesi, idenin hakiki mevcudiyeti ile onun altına yerleşen, idenin kopyası olarak görülen dışsal şeylerin birbiriyle mücadele etmesinden ibarettir ve bu çatışma, idenin hakikatinin ontolojik bağlamda temellendirilmesi ve epistemolojik olarak bilinmesi çerçevesinde kurgulanmıştır. Fakat bu kurgu, ön-görülemeyen birtakım sorunlara da gebe dir: Dünya, Tanrı’nın zihinde önsel olarak var olan bir modelin dışa vurulmasından ibaretse, bu yaratıcı eylemin somutlaşması sırasında ortaya çıkan bir bölünme (yani görüntü ve öz arasındaki farklılaşma) kaçınılmaz bir sorunun parçası değil midir? Eğer içinde bulunduğumuz evren mutlak ve zorunlu bir gücün zihninde var olan tasarımın somut ürününden başka bir şey değilse, imgeler ve hakikat arasındaki farklılaşmanın, Tanrı’nın zihnindeki modelin de belirli parçalara ayrıldığını açık etmez mi? Nasıl olur da mutlak bir gücün kendi zihninde kurguladığı soyut bir tasarım ikiye bölünebilir? Bu çerçevede, Tanrı evreni yaratırken, görüntü ve öz arasında uyumlu, homojen bir birlik yerine, bu iki kutbun birbiriyle çatışma haline olması gerektiğini tercih etmişse ve evreni buna göre yaratmışsa, burada Tanrı’nın iradesinin zamansal olarak değiştiği kolaylıkla ileri sürülebilir; ki bu da Tanrı’nın iradesinin zayıflığının bir kanıtıdır. Eş deyişle, ruh-beden, görüntü-öz ve düşünce-duyum arasındaki metafizik karşıtlık epistemolojik bir temellendirmenin sınırları içinde düşünüldüğü zaman, bunun kendi içinde tutarlı olduğu sonucuna varılsa bile, bu ikili karşıtlıkların dünyanın yaratılması

meselesi çerçevesinde ele alındığında, üstünden gelinemez bir sorunun habercisi olduğu göz ardı edilemez. Dolayısıyla bu sorunsalın, Platon'un sistemini tıkadığı açık bir şekilde görülür.



1.1.2. Platon'da Bilgi ve Sanı İlişkisinin Sorgulanması

Görüntü ve öz karşıtlığı meselesi çerçevesinde idelerin bilgisinin nasıl elde edileceği önemli bir nokta olarak karşımıza çıkar. Bu doğrultuda Platoncu bilgi anlayışı ve idelerin bilgisinin kritik işlevi ele alınmalıdır. Ve elbette ki, daha önemli bir bağlantı olan bilgi ve ahlak ilişkisinin sorgulanmasına zemin hazırlamış olacaktır.

Platon bilgi meselesini ele alırken, *Menon* diyalogunda bir ide olarak kabul edilen erdem kavramının araştırılmasını amaçlarken, *Theaitetos* adlı diyaloga gelindiğinde bilginin ne olduğunu soruşturur. İlk planda Platon'da bilginin ele alınış biçiminin, öğrenme ile ilişkisinin tespit edildiği görülür. Burada bilgi, öğrenmekle eşdeğer midir? Eğer bir şey biliniyorsa o şey daha önce öğrenilmiş midir? Öğrenilen bir şeye nasıl ulaşılmıştır ve ulaşılan bu şey nasıl elde tutulur şeklindeki sorgulamaların yapılması gerekmektedir. Platon tüm bu sorulara yanıt ararken, aslında bildiğimiz ve bir türlü farkına varamadığımız bilginin açığa çıkarılması için çaba harcar. Dahası bildiğimizi bilmediğimiz, bildiğimizi sandığımız; ancak esasen bilmediğimiz veya bilgi konusunda gerçekte yanıldığımız durumların Platon tarafından ortaya koyulmaya çalışıldığı görülür. Dolayısıyla “biliyorum, bir şey hakkında bilgi sahibim” gibi epistemolojik yargılar bu kuramsal çerçevede sorgulanmalıdır. Bu bağlamda Platon *Theaitetos* adlı diyalogun henüz başında dikkat çekici ifadelerle yer verir:

Sokrates-Astronomi, müzik ve hesap da öğrendin mi? Theaitetos- Hiç değilse bunları elde etmeye çalışıyorum. Sokrates-(...) Bu bilim kollarından birinde yetkili sandığım şundan veya bundan bilgi edinmeye uğraşıyorum. Her ne kadar bu şeyleri ben de şöyle böyle biliyorsam da, gene önemsiz bir nokta beni kuşkuya düşürüyor. İşte bunu burada seninle ve hazır bulunanlarla beraber incelemek istiyorum. Şimdi bana söyle: öğrenmek, öğrenilen şeyde daha bilge olmak demek değil mi? (Platon, 2012: 455).

Platon'a göre bahsedilen bilgi türlerinde bilgi elde etmeye çalışmak veya bu bilim dallarını öğrenmek, idelerin bilgisiyle örtüşmemektedir. Öte yandan, pasajda geçen

“öğrenme” ifadesine bakıldığında, bir şeyi öğrenilebilmesi için burada öğretici veya aktarıcı birinin olması gerekir. Dolayısıyla bir şeyin öğreticisi aracılığıyla öğrenilen bilgiler deneyimin bilgisiyle sınırlıdır ve bu bilgi türünün, idelerin bilgisiyle uzaktan yakından ilgisi yoktur. Bu nedenle öğrenme kavramı, deneyim ile ilişki içinde olan bir edinim olarak bilindiği için bu keskin ifadenin Platon tarafından bilinçli bir şekilde kullanıldığı öne sürülebilir.

Diğer yandan, Platon’un metinde sözünü ettiği enigmatik bir niteliğe sahip “önemsiz bir nokta olan kuşku” ifadesi tam olarak neyi imler? Kuşku felsefi bir araştırmanın başlangıç noktası olabilir mi? Kuşku ve merak arasında ne gibi bir ilişki vardır? Söylenebileceği gibi önemsizmiş gibi görülen şüphe, aslında merak uyandıran bir etki yarattığı için, önceden araştırma konusu olan nesnenin yeniden düşünülüp değerlendirilmesine yol açar. Böylece şüphenin kendisi, görünüşte önemsiz olduğu düşünülse bile, felsefi bir sorgulamanın başlangıç noktasını belirleyen faktör olarak ortaya çıkar ve bu yönüyle de şüphe, felsefi düzlemde metafizik bir anlam yüzeyine denk düşen merak kavramının habercisi olarak kendisini gösterir. Çünkü şüphe olmaksızın, bilinen şeyler halihazırda bilindikleri için, bu şeylerin sorgulanmasına da gerek yoktur. Oysa ki şüphenin yarattığı merak duygusu, bir şeyin biliniyor olduğu kabul edilse bile o şeyin tüm detaylarıyla araştırılmasında önemli bir görev üstlenir.

Platon bilginin ne olduğunu düşünürken, bilgi hakkında net bir fikir elde edemediğini ifade eder ve tartışmada karşımıza çıkan zorluk da bununla ilgilidir. Platon, bilgi konusunda bize bir tür yol ayrımı sunar ve bunu bilinçli olarak yapar. Örneğin Platon bilgi hakkında “hiçbir şey bilmiyorum, bilgi bilinemez, bilgiye ulaşmak imkansızdır, doğru bilgi yoktur varsa bile bilinemez” gibi sofistike anlatılardan kaçınır; ancak bunların yerine “bilgi hakkında açık bir fikir elde edemiyorum” der (Platon, 2012: 456).

Buradan şu anlaşılır: Bilmediğimizi sandığımız bilgiyi aslında biliyoruz, ancak bir türlü bilinen bu bilgiye ulaşamıyoruz. Bu nedenle, esasen biliyor olduğumuz ancak bildiğimizi bilmiyoruz “sandığımız” bilginin keşfedilmesi ve bu bilgiyi derinleştirerek ortaya çıkarmak amacıyla da diyalojik bir tartışma yönteminin kullanılması gerekir. Nitekim bir tür diyalektik sorgulama olarak görülen bu tartışma metodu, doğru olan sanıdan hareket edilerek idenin metafizik, evrensel bilgisine (noesis) erişmekle ilgilidir.

Diğer yandan, Platon “bilgi nedir, erdem nedir” gibi sorular sorarken, bir ide olarak erdemin, bilginin ne olduğunu araştırmak ister ve bu noktada nedir sorusu tarafından üretilen bir problem ağının ayak izlerini takip eder. Nedir sorusu, bir tür sorunsallaştırma tarzını ifade eder. Nitekim ele alınan veya düşüncenin nesnesi haline getirilen bir kavramın epistemik kökeninin ne olduğu ile ilgili çerçeve, bu sorunun düşünsel yapısı ile iç içe geçer. Ne var ki nedir sorusuna konu olan düşünsel nesnenin (noesis) özü ancak bu sorunsallaştırma biçimiyle açığa çıkarılabilir. Dolayısıyla nedir sorusu, her zaman nesnenin içsel formuyla bütünleştiği için bu sorgulama biçimi, nesnenin betimleyici niteliklerinden ayırt edilir. Nitekim nesnenin özüne ait olmayan veya nesnenin özünün bir belirlenimi olmayan olumsal nitelikler (nesneye yüklenen geçici özellikler) öze ilişkin sorgulamanın bir parçası değildir.

Platon’un diyalektik bir sorgulamanın parçası olarak bilginin ne olmadığını öne sürdüğü görülmektedir. Nitekim hayret verici bir şekilde, bilginin ne olduğuna cevap aranırken, bilginin kavramsal çelişğinin epistemolojik bir sorgulama biçiminin başlangıç noktası olarak konumlandırılmış olması dikkat çekicidir:

Theitetos- Öyleyse pekala. Bana öyle geliyor ki, Theodoros’tan öğrenebilen bütün şeyler bilgidir: geometri ve sonra demin saydığın bilimlerin tümü, bundan başka kunduracılık ve öteki sanatlar, toptan alınsalar da, ayrı ayrı alınsalar da, bilgiden başka bir şey değildirler. Sokrates- Çok soylu ve eliaçık davranıyorsun dostum. Senden tek bir şey isteniyordu birçok şey veriyorsun, basit bir şey isteniyordu, sen çok çeşitli bir şey veriyorsun (Platon, 2012: 456).

Buradan hareketle, Platon'un bilgi nedir sorusuna karşılık olarak, Theitetos birden çok bilgi türünün varlığına dikkat çeker. Burada "nedir" sorusu bilginin özüne ilişkin tekil bir tanımlamayı gerekli kılarken, Theitetos yanlışlık yapıp, bilginin özsel bütünlüğünü bozarak bilgiyi çeşitli kısımlara ayırır. Tam da bu noktada *Menon* diyaloguna değinmek gerekir. Çünkü Platon erdem idesinin ne olduğunu araştırırken, benzer bir şekilde erdeme ilişkin ortaya koyulan düzensiz, kaotik yargıları kökünden sökmek istemektedir:

Menon- Sana cevap vermek güç değil, Sokrates. Senin öğrenmek istediğin, bir erkeğin erdemiyse bu, onun devlet işlerini iyi çevirebilmesi, bunu yaparken de dostlarına yararlı olması, düşmanlarına zarar vermesi, kendisini de her türlü zarardan koruyabilmesidir. Bir kadının erdeminden ne anlaşılacağını soruyorsan, buna da cevap vermek güç olmayacak. Bir kadının erdemi, evinin işlerini iyi çevirmesi, evin düzenini sağlaması kocasına itaat etmesidir. Bundan başka, kız olsun, erkek olsun, çocuklara göre bir erdem olduğu gibi, köle olsun, özgür olsun, ihtiyaçlara göre de bir erdem vardır. Birçok erdem çeşitleri daha var ki bunların ne olduğunu söylemek güç bir şey değil (Platon, 2012: 150).

Tıpkı *Theaitetos* diyalogundaki tartışmada olduğu gibi, *Menon* diyalogunda da erdem kavramının çeşitli kısımlara ayrıldığı görülür. Oysa ki Platon'a göre bilgi, erdem gibi ideler bölünmez bir bütündür. Dolayısıyla erdem veya bilgi, metafizik bir kavramsal yapı olarak içeriklendirildiklerinden, bunların çeşitli kısımlara ayrılan öğeleri, hiçbir şekilde erdemini veya bilgini özsel formunu vermez.

Theaitetos diyalogunun ilerleyen bölümlerinde, bilginin algıdan başka bir şey olmadığı öne sürülür (Platon, 2012: 463). Bu çerçevede Platon, Protagoras'ın önermesini dile getirir ve bu önermeden hareketle, bireysel algılamalarımızın doğru bilgi ile ilgili olup olmadığını soruşturur:

Sokrates- Muhakkak ki bilgi için hiç de kötü bir tanım vermedin; tersine, Protagoras'ın da verdiği tanım budur. Yalnız o aynı şeyi başka şekilde söylüyordu. O her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür, diyordu(...) Şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir? Oysa ben de senin gibi insanım. (...) Esen aynı rüzgarın içimizden bazısını üşüttüğü, bazısını da hiç üşütmediği, bazısına hafif, bazısına da sert geldiği çok kere olur değil mi? (...) Böyle olunca rüzgarın kendisine soğuk ya da soğuk değil mi diyeceğiz; yoksa Protagorosa'a uyararak üşüyenlere göre soğuk, ötekiler için de böyle olmadığını mı söyleyeceğiz? (...) Hiçbir şey, kendiliğinden olmadığı gibi, kendiliğinden bir şey değildir; ve <<bir şey>> veya <<herhangi bir nitelik>> ifadeleri hiçbir şey için doğru değildir; büyük dediğin, küçük de görünebilir (...) Her şey, belki de, yer değiştirme, hareket ve

birbiriyle karışma sayesinde olur, ki biz buna yanlış olarak varlık diyoruz (...) Her şey sürekli oluş halindedir (Platon, 2012: 463-464).

İlk bakışta, “insan her şeyin ölçüsüdür” önermesinin ne anlama geldiği belirsizdir. Sözü geçen önermede ifade edilen *her şey* neye karşılık gelmektedir? Bir insan nasıl her şeyin ölçüsü olabilir ve her şeyin ölçüsü olan insanın duyu nesnelere algılaması gerçekten bilgi öznesini, algılanan nesne karşısında öncelikli bir konuma getirir mi? Öncelikle epistemolojik düzlemde var olan her şeye ilişkin doğru ve rasyonel biçimde temellendirilmiş bir bilginin üretilemeyeceği açıktır. Platon bilginin öğelerini ortaya koyarak bilgi nesnesinin içsel sınırlarını belirler. Dolayısıyla var olan her şey algılamaların konusu olabilirken, bunun düşünsel veya felsefi kavrayışın nesnesi olamayacağı açıktır. Dahası, Platon’a göre algının kendisi değişmese bile hem algılayan özne hem de algılanan nesne (aisthesis) içinde bulunduğumuz maddi şartlara göre değişebilir. Dolayısıyla algı, bizzat özne tarafından belirlenip, dönüştürülebilecek bir bilgi edinme biçimi olmayacağına göre, algının özneyi pasifize ettiği ileri sürülebilir. Diğer bir deyişle, dışsal çokluğa ilişkin olan bireysel algılamalarımız, nesnenin farklılaşmasına göre değişkenlik gösterdiği için, bilginin içeriği de bu bağlamda değişir. Öyleyse bireysel algılamalara dayanan bilginin sanı (doxa) olarak adlandırılması gerekir. Bu noktada Platon’un Theaitetos adlı tartışmada “bilgi nedir” sorusu ele alınırken, bilginin özsel, değişmeyen formunun arandığı hatırlanmalıdır. Çünkü bilginin içsel yapısı, değişmeden sabit kalan bir içeriğe denk düşüyorsa, algının da gerek özneye gerekse nesneye göre farklılaştığı kesinse, bu durumda bilginin algı olmadığı kanıtlanmış olur:

Sokrates- (...) Eksik kalan taraf rüyalarla hastalıklar, bu arada da özellikle delilik ve başka bütün işitme ve görme yanılgıları veya genel olarak duyum yanılgıları dediğimiz şeylerin konusudur(...) Bu durumlarda bize algılar kuşkusuz hatalı olarak verilmiş olduklarından, herkese gerçek gibi görünen çok daha hatalı olacak, belki de bu sırada görülür hiçbir varlığa sahip olmayacak (...) Acaba şimdi, şu anda, uyku halinde miyiz, hatıralarımız sadece rüyalardan mı ibarettir, yoksa uyanık mıyız; bu konuşma uyanıklık halimizde mi geçiyor? (Platon, 2012: 471-472).

Platon'a göre duyum yanılgıları veya öznel algılamalar, bireyin içinde bulunduğu dışsal koşullar tarafından belirlendiği için bunların bir tür yanılgı olduğu açıktır ve burada önemli nokta şudur: Özne, içinde bulunduğu durumun farkında olmaksızın, algılanan veya duyumsanan nesnenin doğru bilgi olduğunu sanır ve böylece bilginin neliğine ilişkin derin bir zihinsel sorgulamaya yer vermeksizin, bilginin, öznel algılamalar çokluğundan ibaret olduğunu ve bu yönüyle de bilginin, bireysel algılamaların ötesine geçerek, bu algılamaları aşmadığını hiç tereddüt etmeden ileri sürer. Diğer bir deyişle, öznel algılamaların, hakikatin kendisi olduğu düşünülür ve hakikat ile ilgili bilginin, bir çeşit bireysel inançtan veya sanıdan ibaret olduğunun farkına varılamaz; çünkü derinlemesine araştırılmayan bilgi, sanı (doxa) düzeyinde kalır. Burada özne, bilgi ve sanı arasındaki ayrımın farkında değildir. Bu yüzden, gerçekte inanç veya sanı kavramına karşılık gelen algılamaların, bilgi ve hakikat bağlantısına denk geldiği düşünülerek hata yapılır. Bu çerçevede hata; inancın, bilgi ile karıştırılması sonucunda ortaya çıktığı görülür.⁷ Platon'un, bu noktada, hatanın veya yanılgının temellendirilmesinde rüya örneğine başvurduğu görülür. Rüya örneğinde, “şu an uykuda olup olmadığımız” sorgulanır. O halde şunun sorulması gerekir: Eğer şu an bir rüyanın içindeyseniz, rüya ile gerçek arasındaki ayrımı nasıl yapabiliriz? Kimi zaman rüyada olduğumuzu unuturuz veya rüyada olduğumuzun o anın bir tür yanılsamadan ibaret olduğunu düşünmeyiz. Öyle ki rüyada gördüğümüz, duyduğumuz her şeyin gerçek olduğunu sanırız ve bu durum rüyadan uyanıncaya kadar sürer. Dolayısıyla rüyada olmak ve rüyadan uyanmak arasındaki ayrım, bilgi ile inanç arasındaki ayrışmanın temellendirilmesi bağlamında değerlendirilir. O kadar ki rüyadan uyanmadığımız sürece, rüyada olduğumuzu düşünmediğimiz için, rüyada gördüğümüz her şeyin gerçek olduğunu düşünürüz. Oysa ki uyandığımız zaman bu düşüncenin yanlış veya hatalı olduğu sonucuna varırız.

⁷Hatanın nasıl meydana geldiğine ilişkin tartışma için bkz: Paul Ricoeur, Hafıza, Tarih, Unutuş, Metis Yay. 2012 İstanbul, s.27

Diğer yandan, bilgi ve hatırlama bağlantısını ele alırsak, bilginin özsel olarak neyi imlediğini yakalayabiliriz. Bu noktada hatırlamanın (anamnesis) neye karşılık geldiğini bulmak gerekir. Çünkü hatırlama; bir yandan, öznel deneyimlerin ürettiği birbirinden kopuk olan çeşitli izlenimlerin sonucu olarak ortaya çıktığı gibi, diğer yandan o, bilgi edinme sürecinin mantıksal açıdan temellendirilmesinde başat rol oynar:

Sokrates- Birinin sana şöyle bir şey sormasını düşünüyorum; bir şey hakkında bilgi elde etmiş bir adam bu bilgiyi henüz kafasında saklarken hatırladığında, bu hatırladığı şeyi artık bilmemesine olanak var mıdır? Ya da, kısacası, bu sorunun ifadesi şöyle olur: bir şeyi öğrenen biri, o şeyi bilmeden hatırlayabilir mi? (...) Bir şeyi gören biri gördüğünün bilgisini elde etmez mi? (...) Öyleyse bir de hatırlaması var(...) Bu hatırlama, hiçbir şey hakkında, yoksa bir şey hakkında mıdır? Theaitetos- Tabii ki bir şey hakkında. Sokrates- Kuşkusuz ki algılanmış, öğrenilmiş şeyler hakkındadır, değil mi? (...) Görülen şey bazen hatırlanmaz mı? (...) Gören bir kimse gördüğünün bilgisini elde etmiştir; zira görme'nin algı ile bilginin aynı olduklarında uyuşmuştuk (...) Fakat gören ve gördüğünün bilgisini elde eden, gözlerini kapadığında, onu hatırlar ama görmez, değil mi? (...) Bilgisi elde edilen şey, onu artık görmediğimiz için, bilinemediği halde hatırlanmış oluyor (...) Bir şey öğrenilince ve bu hatırlanınca, bunun bilinip bilinmediğini soruyorduk; sonra da ispat ettiği bir şeyi gören ve gözlerini kapayan bir kimse, o şeyi görmeden de hatırlar (Platon, 2012: 479-480-481).

Platon'a göre bir şey öğrenilmiş olduğunda onun hatırlanması söz konusudur. Ancak öğrenilen şeyler hatırlandığı gibi unutulur da. Bir şeyin öğrenildikten sonra hatırlanması, zihinsel bir çabayla mümkün olur ve bu zihinsel çaba olmaksızın öğrenilen şeylerin sonsuza dek unutulması da olasıdır. Dahası hatırlanan bir şeyin açığa çıkması, onun daha önce öğrenilmesi sonucunda hafızada tutulduğu anlamına gelir. Ne var ki Platon'a göre bilginin algı olmadığı bu anlatılanlar bağlamında şöyle kanıtlanabilir: Görme edimi ile bir şeyin algısının aynı anlama karşılık geldiği göz önünde bulundurulduğunda ve daha önce görülen bir şeyin şu an algılanmadığı; ancak hatırlandığı düşünüldüğünde, algının doğru ve temellendirilmiş bir bilgi olmadığı ispat edilmiş olunur. Çünkü algılama veya görme edimi, geçmiş zamana ait olan bir nesneyle ilgili olduğuna göre, geçmiş zaman ile şimdiki zaman bağlamında hatırlama ediminin birbiriyle kurduğu ilişki çerçevesinde, şimdi zaman içinde hatırlanan, ancak algılanmayan bir nesnenin açığa çıkarılması halinde, algının bilgi olmadığı açık bir şekilde ortaya koyulabilir.

Platon bu çerçevede, doğru sanı ile yanlış sanı kavramlarını birbirinden ayırt ederek, epistemolojik bir temellendirme yapmak ister. Yanlış sanı kavramı, hatırlama edimi bağlamında, geçmiş zamana ait olan bir yanılgıyı ifade eder. Nitekim geçmiş zaman üzerinden ışıldayan bir izlenimin veya anının, şimdiki zamanın içinde kendisini göstermesi, öznel yaşantıya dayanan bu izlenimlerin doğru veya eksiksiz olduğu anlamına gelmeyebilir. Bu nedenle geçmişteki anılar hakkındaki yargılarımız, düşündüğümüzün aksine, yanlış veya hatalı olabilir. Dolayısıyla yanlış sanı geçmişte edindiğimiz izlenimlerin, şimdiki zaman içinde ortaya çıkması ve buna karşılık, onların belirli bir yargıya dönüşmesiyle beraber yanlışlanması durumunu ifade eder.

Doğru sanı kavramına gelindiğinde, bu kavramın *hatırlama* edimiyle birlikte düşünülmesi gerektiği açıktır. Ne var ki doğru sanının ortaya çıkış koşullarını hazırlayan hatırlama edimi daha önce öğrenilen veya elde edilen metafizik bilginin açık edilmesinden başka bir şey değildir. Eğer bir şey hatırlanıyorsa, hatırlanan şey zorunlu olarak, daha önce elde edilmiş bir şeyde karşılık bulması gerekir. Bu durumda bilginin, hatırlama edimine bağlı olan bir doğru sanı olduğunu Platon açık bir şekilde, *Menon* diyalogunda dile getirdiği görülür:

(...) İnsanın ruhu ölmez, bazan hayattan uzaklaşır(ki buna ölüm diyoruz), bazan yeniden hayata döner; ama hiçbir vakit yok olmaz(...) Böylece, birçok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades'te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla(insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir(...) Demek ki bilmediği şeyler üzerinde bile insanın kendiliğinden doğru sanıları olabilir mi? (...) Şimdi bu doğru sanılar onda bir rüyadaymış gibi belirdiler. Ama o aynı şeyler üzerinde sık sık ve türlü türlü sorguya çekilirse, şüphe yok ki bunlara dair en doğru bilgiyi elde edecektir(...) Böylece öğretmensiz olarak, birtakım sade sorularla kendi kendine bilgiyi yeniden elde edecek(...) Peki ama bilgiyi kendiliğinden bulmak, onu yeniden hatırlamak değil mi? (Platon, 2012: 162-163-170).

Platon'a göre bilgi elde etme sürecinde, ruhun önemli bir işlevi vardır. Ruhun, Hades'te her şeyi görmüş olması, bir bakıma onun her şeyi biliyor olmasıyla iç içe geçer ve burada ruhun öğrendiklerinin hatırlanması, doğru sanıya karşılık gelir. Ancak ruhun daha önce her şeyi görmüş olması dolayısıyla onun öğrenmediği hiçbir şeyin kalmaması denilirken neyin ifade edilmek istendiği de apaçık bir şekilde ortaya koyulmamıştır. Ne var ki gerçekten ruhun her şeyi eksiksiz bir şekilde daha önce öğrenmesi mümkün müdür? Ruh nasıl olur da her şeyi bilebilir? Platon'a göre bir konunun öğrenilmek için araştırılması ruhun düşünsel etkinliği ile örtüşür. Platon sonradan elde ettiğimizi düşündüğümüz her bilginin aslında ruhun teorik etkinliğine dayanan hatırlama ediminden başka bir şey olmadığı fikrini savunur. Platon açısından burada asıl önem arz eden nokta, ruhun daha önce edindiği bilginin açığa çıkarılmasıdır. Bu nedenle Platon için diyalog yöntemiyle nesnenin özüne ilişkin olarak ortaya koyulan sorular, bilginin açığa çıkarılması bağlamında kritiktir.

Öte yandan hatırlama ve unutma diyalektik bir karşıtlığı imler ve unutma olmadan hatırlamanın gerçekleşmesi olanaksızdır. Hatırlama ve unutma, birbirinin varlığını karşılıklı olarak zorunlu kılan ve doğru sanının bilgisini öngerektiren bir yapıdır. Bu karşıtlığın belirlenimi üzerinden imge-hakikat, sofist-filozof, görüntü-öz gibi ikili yapılar türetilir. İdeler kuramının mantıksal temellendirilmesi de bu ikili karşıtlıklar üzerinden şekillenir. Çünkü eğer unutma kavramına yer verilmeksizin, bilginin sadece hatırlamadan ibaret olduğu ileri sürülmüş olsaydı, imge-hakikat, görüntü-öz, tikel-tümel ve sofist-filozof gibi birbirine karşıt olan bu ikili yapıların türetilmesi ve onların felsefi bir söylemin içkin unsuru olarak kurulması olanaksız olurdu. Bu noktada spesifik olarak filozof ve sofist arasındaki ayrım ortadan kalkacağı için, sofistin de bir filozof olması gerekirdi. Dolayısıyla burada unutulmuş bir bilgi olmayacağından, sofistlerin iddia ettikleri gibi araştırılması veya sorgulanması gereken bir düşünceye de gerek

duyulmayacaktı ve nihayetinde epistemolojinin sınırlarını belirleyen bu ikili ayrımlar da ortadan kalmış olacaktı.



1.2. Aristoteles Metafiziğinde Bilgi, Bilgelik ve Haz/Mutluluk Kavramlarının Ele Alınması

Aristoteles'in *Metafizik* adlı eseri oldukça ilgi çekici bir önerme ile başlar:

Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk, bunun bir kanıtıdır (Aristoteles, 2010: 75).

Önermeleri dikkatli bir şekilde gözden geçirirsek, bilme (eidenai) edimi (oregesthai) insan doğasına bağlanmıştır. Nitekim bilme edimi veya bir şeyin bilinmesiyle ilgili olan arzu/istek, insan doğası tarafından üretilir. Dolayısıyla insan doğası ile bilgi arasında sıkı bir işbirliği vardır. Ancak Aristoteles'in açıkta bıraktığı kısım şudur: Her insanın, doğası (physei) gereği bilmek istemesi kendi içinde tutarlı bir önerme olmasına rağmen burada ne türden bir bilgi nesnesinden bahsedildiği açık bir şekilde ortaya koyulamamıştır. Öyle ki bilginin kalkış noktası ile varış noktası birbirinden uzaktır, çünkü bilginin elde edilmesi süreci, metafizik bir anlamsal çerçeveye oturan nedenlerin veya ilkelerin bilgisiyle son bulacaktır. Ancak bilginin başlangıcını koşullandıran nesne, duyuların ürettiği hazın bir sonucu olduğu için, duyular tarafından içeriklendirilen bilginin niteliği de hiçbir şekilde ilkelerin, nedenlerin bilgisiyle örtüşmeyecektir. Bu noktada oldukça çetrefilli bir sorun karşımıza çıkar: Bilgi elde etme süreci, bilginin başlangıcı ve onun özsel amacına uygun olarak şekillenen sonucu bağlamında ele alındığında, bilginin iki farklı yöne doğru farklılaştığı görülür. Eş deyişle bilgi, başladığı ve son bulduğu nokta olarak iki ayrı kanada bölünür. Bu durumda başlangıcı ve sonucu olmak üzere birbirinden ayrılan bilginin bu iki kısmının birbiriyle uzlaştırılması mümkün müdür sorusu karşımıza çıkar. Nitekim burada duyular ile başlayan bu bilgi, nasıl oluyor da metafizik bir alana denk düşen nedenlerin veya ilkelerin bilgisiyle uyumlu hale geliyor sorusunu sormak mümkündür. Son kertede bilginin nesnesi nedir sorusu cevapsız bırakılmıştır. Dahası, bilginin (epistème) nesnesi

düşünsel, metafizik veya aşkın bir varlığa mı gönderme yapmaktadır, yoksa bu sadece maddi/fiziksel bir nesneyle mi sınırlandırılmıştır sorusuna cevap verilmemiştir.

Öte yandan, “her insan bilmek ister” yargısı oldukça karmaşık bir sorunsala işaret etmektedir, eğer her insan doğası gereği bilmek istiyorsa veya insanlar bilinçli bir şekilde bilgi elde etmeyi arzuluyorsa, o halde her insanın bilge olması gerekirdi. Ancak bu tutarsız bir düşüncedir; çünkü Aristoteles’e göre bilgi, yüksek düzeyde anlamlandırılan tümelin soyut, metafizik bilgisinden ibarettir. Bununla birlikte bu tümel bilginin içsel sınırları, hiçbir şekilde duyulara dışarıdan verili olan ve içinde bulunduğumuz zamansal ve mekânsal koşullara göre değişkenlik gösteren bir bilgi türüyle örtüşmemektedir. Dolayısıyla ‘her insan doğası gereği bilmek ister’ ifadesinin neyi imlediği belirsiz olduğu için, bunun etraflıca araştırılması gerekir.

Ontolojik düzlemde insanın mevcudiyetinin sınırlarını ilgilendiren belirli bir doğal belirlenimden söz ediliyorsa, ki bu da bilme isteğinin kendiliğinden ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır, bu durumda bilgiye ilişkin bilinçli bir yönelimden bahsetmek gerekir ve bu bilinçli yönelim de insanın özerk bir biçimde eylemde bulunmasını gerekli kılar. Öyle ki sözü edilen bu bilinçli yönelime eşlik eden bilme edimi de doğrudan insan doğası ile özdeş tutulur. Dolayısıyla insanın bilmeye ilişkin olan arzusu, bilinçli ve kendinde bir yöneliş olarak metafizik bilgi objesini içeriklendirdiği düşünüldüğünde, burada öznenin doğasıyla kemikleşen bir özerk yapılanmaya işaret edilebilir. Bilgi elde etme isteği biçimsel olarak insanı özerk bir varlık olarak konumlandırır. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi, insanın doğal bir yönelimi olarak ortaya çıkan bilme etkinliğinin özerk bir şekilde yapılanmasının kökeninde, insan ile hayvan arasında yapılan ayırım yatar. Bu ayırım insanın, hayvanlardan farklı olarak, gerek epistemolojide gerekse etikte rasyonel bir varlık olarak konumlandırılmasının önünü açtığı için,

insanın özerk bir varlık olarak görülmesine yol açar. Bu maddi ayırım çerçevesinde, insan doğasının bilme arzusunun sınırları içinde anlamlandırılması söz konusudur. Çünkü bilinçli bir yönelim olarak ortaya çıkan arzunun, insan eylemlerinin özgül yapısını koşullandırması dolayısıyla, bilgi elde etme isteğinin sadece insana ait olan türsel belirlenim olarak temellendirilmesi söz konusudur.

Diğer yandan, Aristoteles'in titizlikle seçtiği "doğal olarak" ifadesi hakikate yaklaşım tarzımızı belirlemektedir.⁸ Bilme ediminin bilinçli bir amaç tarafından gerçekleştirilmesi ve bu etkinliğin metafizik bir katmanda karşılık bulan insan doğasıyla veya insanın kendiliğinden ortaya çıkan doğal eğilimleriyle bütünleşmesi kaçınılmazdır. O kadar ki amacı kendinde olan bir etkinlik olarak bilme ediminin yöneldiği metafizik objenin anlamlandırılması, Aristoteles'in "nedenlerin bilgisiyle" dediği bilgi türüyle bağdaştığı için, bilme eyleminin hakikatin belirlediği sınırlarla örtüştüğü açıktır. Bu nedenle, hakikatin belirlediği sınırlarla kesişen nedenlerin bilgisi, insanın doğal olarak ulaşmayı arzu ettiği bir hedef olarak epistemolojik ve metafizik düzlemde kendisini koyutlar.

İnsanın doğal olarak bilmeyi arzu etmesi çerçevesinde, tüm insanlarda ortak bir doğal yönelim olarak "bilme ediminin" varlığına işaret edilmiştir. Burada insan doğası ve bilme etkinliği arasında kurulan bağlantı, soyut ve somut olan iki kavramın birleştirilmesinden başka bir şey değildir. İlk bakışta, bu kavramlardan biri olan,

⁸Ahmet Cevizci, hakikat kavramına ilişkin şunu söyler: "Hakikat, araştırmanın nihai hedefini tanımlayıp, araştırmacıların, özellikle de filozofların peşine düştükleri, aradıkları şey olmak durumundadır." (Cevizci, 2010: 741). Öncelikle hakikat, sadece peşine düşülen, soluksuzca aranan ve ulaşılmak istenen hedefle sınırlı olmamalıdır. Bu bağlamda, bilgi sorunsalı da ele alınırken, yalnızca doğru ve tutarlı bilginin ne olduğu sorgulanmamalıdır. Ne var ki bu türden bir soruşturma, insan doğasına içkin olan ve ideal bir yaşam belirlenimi olarak konumlandırılan mutluluk kavramının ihmal edilmesine yol açar. Dolayısıyla hakikate ilişkin bir söylem tarzı belirlemedikçe ne moral düzlemdeki ideal yaşamın ne de metafizik bir yapıyı imleyen düşünsel bilginin anlamlandırılabilmesi mümkün olacaktır; çünkü hakikatin eşgüdümüne giren kavramlar (ahlak, ideal yaşam, insan doğası, bilgi gibi), kendi içinde tutarlı olan sistematik bir bağlantı kurar ve bu sistemli bağlantının her nesnesi, belirli bir söylemsel anlayışın temsil edilebilmesi adına zorunludur.

“insanın doğal olarak bilgiyi arzulanması” ifadesinin içeriğini üstü örtük bir şekilde imleyen “insan doğasının” felsefi bir sorgulama için çıkış noktası olarak konumlandırmak, bu kavramsal ifadenin tam olarak ne anlama geldiğini açıklama noktasında bizi dolambaçlı bir yola sokar. Eş deyişle, felsefi bir soruşturmanın temel ögesi olarak belirlenen insan doğası ilk etapta oldukça belirsiz ve karmaşık bir düzeyde kendisini gösterdiği için bu ifadenin neyi imlediği tam olarak anlaşılabilir. Ancak bu soyut ifadenin neye karşılık geldiği epistemolojik düzlemde sorgulandığı takdirde, bu eksenin sınırları içinde bilişsel, rasyonel bir etkinliğe eşlik eden ve bilme edimine derinlemesine nüfuz eden bir kavramsal yüzeyden söz edilecektir ve bu da insan doğasından başka bir şey değildir. Burada Aristoteles, doğrudan insan doğası kavramından söz etmez, ancak yine de dolaylı bir çıkarım olarak onun insan doğası hakkında konuştuğu ortadadır. Ayrıca Aristoteles bu iddiayı kanıtlamak için, bilme etkinliğinden duyulan hazza değinir. Ne var ki her insan için bilmek haz yaratır ve burada haz insan doğasını kuşatan bir yapılanmanın ürününden başka bir şey değildir.⁹

Bu çerçevede bilme arzusu her insanda hazza neden olmuyor olsaydı, o zaman da insan

⁹Tartışmamızın başından itibaren insanın doğal bir eğilimi olarak somutlaşan bilme isteğinin tam olarak ne anlama geldiğini yakalayamamızın temel nedeni, Aristoteles’in Metafizik adlı yapıtında haz, arzu veya istek kavramlarını ayrıntılı bir şekilde çözümlememesidir. İnsanın bilmeyi arzu etmesi nasıl olur da insanın doğal bir eğilimi olabilir? Neden her insan bilmeyi arzu eder? Bir şeyi bilmek gerçekten her insan için mutluluk nedeni olabilir mi? Bu gibi sorulara doğru bir yanıt verebilmek adına, Aristoteles’in *Magna Moralia* adlı eserine bakacak olursak, en azından tatmin edici bazı yanıtlarla karşılaşmak mümkün olacaktır. Aristoteles, *Magna Moralia* isimli yapıtında arzu ve isteme kavramlarıyla ilgili olarak şunları dile getirmiştir: “İsteyerek yapılan, basitçe mecbur kalmadan yaptıklarımızdır(...) İlk arzu sonucu ortaya çıkan eylemleri inceleyelim, acaba isteyerek mi istemeden mi? İstemeden olmasa gerek. Nedeni de şu: Çünkü her şeyi isteyerek yapmıyorsak, onu yapmak zorunda kalıyoruz demektir, öte yandan zorunda kalarak zorunda kalarak yaptığımız her şeyin sonucunda acı ortaya çıkar, arzu sonucunda ortaya çıkan eylemler ise beraberinde hazza getirir, o halde, aynı bakış açısından, arzu sonucu ortaya çıkan eylem istemeden yapılmış olamaz- isteyerek yapılmış olsa gerektir.” (Aristoteles, 2016: 61-63). Öncelikle, Aristoteles’e göre insana ait olan bir eylem olan istek kavramının iki farklı boyutu vardır. Bunlardan birisi haz, diğeri ise acıdır. Pasajda belirtildiği üzere, eğer bir insan, belirli bir eylemi isteyerek yapıyorsa, orada hiçbir zorlama yoktur, nitekim dışsal bir baskı sonucunda bir eylem ortaya koyulmuyorsa, bunun öznenin istekleri doğrultusunda gerçekleştirildiği söylenebilir. Bu yüzden bir eylem isteyerek gerçekleştiriyorsa, o zaman bu eylemin belirli bir arzunun sonucu olarak meydana geldiği de söylenebilir. Ne var ki Aristoteles’in, arzu kavramını hazza bağladığı düşünüldüğü takdirde, isteyerek yapılan eylemlerin de insan için haz yarattığı ifade edilebilir. Çünkü isteyerek yapılan her eylem aynı zamanda arzu edilmesi gerekir. Ancak isteyerek yapılmayan her eylemin arzu edilmediği düşünüldüğü takdirde, bunun acıya neden olması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla acıya neden olan eylemlerin, baskı veya zorlamayla yapıldığı düşünülebilir. Bilme arzusu kavramına geri dönersek, bu anlatılanlardan hareketle, bilme isteğinin hiçbir zorlama olmaksızın arzu edildiğini belirtmek durumundayız. Çünkü Aristoteles açısından isteyerek yapılan her eylem, bilinçli bir şekilde arzu edilir ve bu bağlamda bilme isteğinin de bilinçli bir arzu olduğu düşünülebilir.

doğası ile bilme eylemi arasında kurulan bir ilişkiden de söz edilemezdi. Dolayısıyla insan doğasının neyi imlediği veya bunun ne anlama geldiği sorusuna verilecek olan cevap, bu kavramsal ifadeyi somutlaştırarak, anlaşılabilir hale sokacaktır ve böylece kavramlar arasında kurulan yapısal ilişki gereği, ilk bakışta soyut veya anlaşılabilir olmayan bir ifadenin, felsefi bir soruşturma sonucunda giderek anlaşılabilir hale gelmesi sağlanacaktır.

Burada insan doğası, tüm insanlar tarafından paylaşılan evrensel ve değişmez bir unsurdur ve sözü edilen bu kavram insanın varoluşsal yapısının neliğini ortaya koyar. Aristoteles, insan doğasının ne olduğunu ortaya koyarken onun ussal bir varlık olduğunu düşünür. Aristoteles'e göre insan, doğası gereği, ussal bir varlık olduğu için, bilmek ister. Eğer bir insanın bilme isteğinden söz ediliyorsa, bu isteğin rasyonel ve bilinçli bir etkinlik olarak şekillenen ve insan doğasıyla bağdaşan bireysel eylemlerle iç içe geçeceği söylenebilir. Çünkü bu noktada *istek* kavramı, bilinçli bir yönelimi ifade eder ve bu yönelim de insanın kendi doğasına uygun olarak rasyonel bir varlık olarak konumlandırılmasından ileri gelir.

Diğer taraftan, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinin girişinde gösterdiği gibi bilgi ile haz (Freude) arasındaki birbirinden kopmayan bir ilişki vardır. Bu noktada gözümüze ilişen önemli bir unsur vardır. *Metafizik* adlı eserin farklı çevirilerinde haz (hedone) kavramı yerine mutluluk, neşe (Freude) ve sevinç (deligt) gibi farklı sözcüklerin kullanıldığı görülür (Aristoteles, 1966: 9). Burada şunun sorgulanması gerekir: Mutluluk (eudaimonia) ile haz (hedone) arasındaki bu farklılaşmanın altında yatan sebep nedir ya da mutluluk ve haz arasındaki çatışmayı tetikleyen temel unsur neye karşılık gelir? Denilebilir ki insan yaşamını kucaklayan hazlar, insanı mutlu kılar. Ancak Aristoteles açısından haz, insana mutluluk (eudaimonia) vermez. Aristoteles'in anlayışına göre mutluluk (theoria yaşamı), hazzın ürettiği geçici, maddi ve rastlantısal

mutluluktan ayırt edilmelidir. Çünkü insan doğasına bağlı olarak şekillenen mutluluk; teorik, düşünsel bir niteliğe sahiptir ve bu yönüyle de mutluluk, hazzın yarattığı mutluluktan ayrılır.

Aristoteles'in metninde geçen mutluluk/neşe kavramının bilme arzusunun sonucu olarak ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür. Bilme arzusunun (oregontai) metafizik bir isteme şeklinden ibaret olduğunu düşünürsek, duyuların yarattığı haz da metafiziksel bir anlama bürünen düşünsel bir içeriği imleyen mutluluktan başka bir şey olamaz. Bilme isteği bir tür hakikat arayışıdır. Diğer bir deyişle, bu *arayış* veya *arzu* kendi içine kapalı olan hakikatin aydınlatılma çabasını somut hale getirir. Bu noktada, bilme arzusu, mutluluk/haz ve duyu kavramlarını ele alırken, M.Foucault'nun *Bilme İstenci Üzerine Dersler* adlı konuşmasının birinci dersinde Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtında geçen haz, duyum ve bilme arzusu nosyonlarına değinilmesi gerekmektedir:

(...) Duyumların, duyular arasında da görsel olanların hazza yol açtıkları ve bunu kendiliklerinden, yani yararlılıkla hiçbir ilişkileri olmaksızın yaptıklarıdır (...) Gerçekten de, burada bilgiden (eidenai) duyuma (aisthesis) ve nihai olarak da görsel duyuma geçilir. Duyum ve onun sağladığı haz, ne anlamda bilme arzusunun bir ögesi olabilir? (...) Bilme arzusu doğadan (physei) geliyordu. Ancak burada, bu bilme arzusu, kendi başına duyumun sağladığı haz olarak- yani her türlü yararlılığın ve, az ileride belirtileceği üzere, eylemin dışında- takdim edilir(...) (Foucault, 2012a: 10-11).

Buradan hareketle ulaştığımız sonuç şudur: Bilme arzusunun, herhangi bir yararlılıkla ilgisi yoktur. Çünkü yararlı olan bir bilgiden söz ediyor olsaydık, bunun insan doğasının dışında şekillenen maddi veya biyolojik ihtiyaçlarla uyumlu olan bir yapıya denk düşmesi gerekirdi. Nitekim bilginin yararlı olması, bilginin biyolojik yaşam ile kurulan bağını gerekli kılar. Oysa ki Aristoteles açısından bilgi/bilme arzusu, her türlü yararlı edimi ve içgüdüsel doyumunu dışarıda bırakır. Bu yönüyle metafizik bir anlam yüzeyinden geçen bilme isteği, metafizik bir alana karşılık gelen insan doğasının kendinden olan doğal eğilimleriyle bütünleşir. Bu iç içe geçen yapı gereği, biyolojik ve maddi yaşantıyla arasına mesafe koyan bilme edimi, Foucault'nun sözünü ettiğimiz

derslerinde gösterdiği gibi, sadece insana ait olan bir edinim olarak ortaya çıkar (Foucault, 2012a: 13). Aslında bu yönüyle insan ile hayvan arasındaki türsel farklılaşmaya da dikkat çekmek gerekir (Aristoteles, 2010: 76). Bilme arzusu, doğrudan insanın kendi doğal eğilimlerine eşdeğer görüldüğünden, insan hayvandan farklı bir konumda yer alır. Hayvanın bilme arzusundan bahsetmek olanaksızdır. Bu durumda, *bilme arzusu* sadece insana ait olan bir isteme biçimi olduğu için bilmenin nesnesi hiçbir şekilde biyolojik, psişik ihtiyaçları (anankaia) içine almaz.

Bu noktada Foucault meseleye ilişkin önemli bir terimden söz etmiştir, ki bu da amaç (télos) terimidir (Foucault, 2012a: 14). Amaç; en temel anlamıyla gerçekleştirilmek veya ulaşılmak istenen hedefle ilgilidir. Aristoteles'e göre bilgi, öznenin iyiyi bir amaç olarak gerçekleştirilmesiyle örtüşen, aynı zamanda belirli bir prosedüre bağlı ve önceden belirlenmiş olan birbirini art arda, düzenli biçimde takip eden aşamalardan geçmesi gereken bir etkinliktir. Nitekim bilgi, duyularla başlar; ancak nedenlerin bilgisiyle son bulur. Bu nedenle bilgi üretimi süreci ve bilme edimi bağlamında gerçekleşen arzunun kendiliğinden ortaya çıkan ve ona dışsal olan hiçbir şeye bağlı olmayan gelişimsel, ilerleyici bir süreç olarak görülmesi gerekmektedir.¹⁰ Öyle ki, amacı kendinde olan iyinin gerçekleştirilmesiyle bütünleşen bilme edimi, genel anlamıyla ereksel nedene ilişkindir. Çünkü Aristoteles'e göre bilme edimi, bilinçli ve rasyonel bir yönelimden ibaret olduğu ve aynı şekilde, öznenin biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olmadığı için, bilme eyleminin belirli bir tözsel amaca göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu söylenenlere ek olarak, kendiliğinden ortaya çıkan amaç kavramı da sadece epistemolojik düzlemle sınırlı kalmayacak, ama aynı zamanda ahlak konusunda

¹⁰Bu ilerleyici süreçten şunu anlamamız gerekir: Aristoteles'e göre bilgi, duyularımızdan edindiğimiz izlenimlerden başlar, ancak duyuların verdiği bilgi metafizik bir yapıya karşılık düşmediği ve herkeste ortak olduğu için yetersiz kalır bu yüzden Aristoteles "nedenlerin bilgisi" diye ifade edilen bilgiye başvurma ihtiyacı duyar -kaldı ki felsefenin ve hakikatin de içsel mahiyeti bu ifadede düğümlenir-. Aristoteles'e göre nedenlerin bilgisi, deyim yerindeyse, Tanrısal ve yüce bir niteliğe sahiptir dolayısıyla felsefi ve metafizik araştırmanın yöneldiği amaç da nedenlerin bilgisinin elde edilmesiyle sınırlıdır.

da önemli bir yer işgal edecektir. Özellikle ahlak konusunda erdemli olmak ve kendini gerçekleştirmek amacın içkin unsuru olarak iyinin gerçekleştirilmesi fikrini doğuracaktır.¹¹

Diğer yandan, bilme isteği üst-düzeyde şekillenen kutsal bir amaç gibi görülür ve bilginin özsel niteliğini ifade eden bilgelik (sophia) de bilginin temel karakterini meydana getirir. Bu açıdan bilgeliğin ne anlama geldiğini sorgulamak gerekir, çünkü Aristoteles'e göre bilginin elde edilmesi meselesinde bilgelik; bilginin özsel yapısının anlaşılabilirliği bağlamında son derece önemli bir rol oynar. Dolayısıyla bilgi ile bilgelik arasında kurulan sağlam ilişkinin neyi imlediğini soruşturmak gerekmektedir:

Bireysel şeylerle ilgili olarak bize en güvenilir bilgileri verdikleri halde duyularımızdan hiçbirine bilgelik olarak bakmayız. Çünkü onlar bize hiçbir şeyin nedenini, örneğin ateşin neden sıcak olduğunu söylemezler; sadece sıcak olduğunu söylerler. O halde ortak duyularını aşan herhangi bir sanatı ilk olarak bulan bir kişi haklı olarak insanların hayranlığını kazanmıştır. Bu hayranlığın temelinde yalnızca onun buluşlarının faydalı olması değil, bilgeliği ve geri kalan insanlardan üstün olması bulunmaktaydı (...) Bilgelik diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenleri ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektedir (Aristoteles, 2010: 79-80).

Aristoteles'e göre duyu algısı, tekil/bireysel şeyler ile ilgili bizlere güvenilir bir bilgi verse bile, onların verdiği bilginin bilgelik kavramıyla bağdaşıp bağdaşmadığını sorgulamak gerekir. Eş deyişle, burada bireysel algılamaların verdiği bilginin, bilgelik ile ilgili olup olmadığının soruşturulduğu görülür. Aristoteles bu sorgulamadan hareketle öncelikle şu tespiti yapar: Duyunun veya bireysel algılamaların bilgisi, nedenlerin bilgisiyle örtüşmez. Dolayısıyla buradan şu sonuç çıkar: Bilgelik, nedenlerin bilgisinin elde edilmesiyle ilgidir. Dahası, Aristoteles'e göre bireysel algılamaların (aisthesis) bilgisinin, dışsal nesnelerin sadece betimleyici niteliklerini ifade ettiği

¹¹Aynı zamanda Aristoteles' göre amacın gerçekleştirilmesine dayalı olan ahlaksal eylem, bir açıdan arzu ve hazza dayalı olan edimi dışta bırakır. Dolayısıyla ahlaksal bir edim kendini kontrol etmek, ölçülü olmak ve aşırılıklardan kaçınmak gibi ifadelerle iç içe geçer. Genel olarak İlkçağ Yunan felsefesinde "insanın iyi bir yaşam sürmeyi amaç edindiği, insanın *telos*'unun mutluluğa erişmek olduğu" söylenebilir (Güçlü, Uzun, Yolsal, 2008: 1413). Bu bağlamda, iyi yaşam sürmek ve ideal bir yaşamın peşinden koşmak, insanın doğal bir amacıdır. Bu kendinde amaç, bireysel hazların geçiciliğine karşı siper alan ve en azından maddi hazları ortadan kaldırmaya bile belirli ölçüler aracılığıyla onlara sınır getirerek, sürekli müdahale eden bir tavır olarak kendisini koyutlar.

açıktır; ama yine de bu bilgi, kendi içsel sınırları dahilinde düşünülürken, kendi içinde tutarlıdır. O kadar ki bir ateşin sıcak olduğunu söylerken, onun algısal bilgisini dile getirmiş oluruz. Eğer bireysel algılamalara ilişkin hiçbir bir bilginiz olmasaydı, ateşin sıcak olduğunu da iddia edemezdik. Bu yönüyle öznel bir algılamaya dayalı olarak ortaya koyulan ‘ateş sıcaktır’ yargısı kendi içinde tutarlıdır. Ancak Aristoteles bu noktada bilgelik kavramının ne olduğunu araştırırken, diyalektik bir akıl yürütmeye, onun ne olmadığını ortaya koyarak, aslında bir bakıma onun ne olduğunu da ifade etmeye çalışır. Bu çerçevede, algının verdiği bilginin, nesnenin özsel doğasına ilişkin hiçbir şey söylemediği ileri sürülebilir. Öyle ki algının bilgisi, ateşin neden sıcak olduğunun bilgisini bize vermez. Bu bağlamda Aristoteles bilgelik kavramı çerçevesinde ortak duyumu aşan bir bilgi türünden söz etmiştir ve bu da bilgelik ile doğrudan örtüşen nedenlerin bilgisinden başka bir şey değildir. Ayrıca burada şunun altının çizilmesi gerekir: Aristoteles’e göre nedenlerin metafizik bilgisi nesnenin doğal yapısını oluşturur; eş deyişle, nesnenin dışında bulunmadığından, nesneye içkindir. Oysa ki bireysel algılamalar, bizzat öznenin kendisine aittir. Dolayısıyla nesnenin doğasına gömülü olan nedenlerin bilgisi, algının öznel koşullarından da bağımsızdır. Bu nedenle gerek nedenlerin bilgisi gerekse nedenlerin bilgisiyle tam olarak çakışan bilgelik kavramı, tekil algılamaların keyfiliğini veya maddiliğini aşar.

Bilgi ve bilgelik kavramları ekseninde anlatılanlara ek olarak şunların belirtilmesi gerekir: Bilge kişi yalnızca nedenlerin bilgisini bilen kişi değildir ama aynı zamanda moral açıdan üstün ve özerk olan kişidir. Bu şu anlama gelir: Moral düzlemde kendisini gerçekleştiren ve mükemmelleştiren insan ancak bilge bir kişi olabilir. Dolayısıyla bilgelikle ilişkin bakış açımız sadece bilginin elde edilmesi veya kazanılması bağlamıyla

sınırlı olmaması gerekir. Öyleyse bilgelik kavramının ahlaksal (praxis) yönünün olduğunun göz ardı edilmemesi gerekmektedir.¹²

Öte yandan, Aristoteles'in kullandığı "ortak duyum" ifadesine gelindiğinde, burada bilgi, hakikat ve bilgelik meselesi bağlamında son derece kompleks olan bir soruna işaret edildiği görülmektedir. İlk bakışta ortak duyum derken tam olarak neyin kastedildiği belirsiz olsa bile, bu ifadenin, herkes tarafından paylaşılan mevcut algılamalar ile ilgili olduğu açıktır. Dolayısıyla herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir algılamalar çokluğundan bahsetmek yerindedir. Ancak burada bilgelik bu ortak algıyı aşmaktadır. Nitekim algısal düzlemden farklılaşan daha özsel, derinlikli bir bilgi türünden bahsetmek yerindedir. O halde bu özsel bilgiye (nedenlerin bilgisi) herkesin kolay bir şekilde ulaşması da mümkün değildir. Bu çerçevede sorulması gereken soru

¹²Aristoteles *Magna Moralia* adlı eserinde bilgelik kavramının bir izdüşümü olarak görülen "kendine hakim olma" pratiği hakkında birtakım açıklamalar yapar. Burada bilgelik kavramının ahlaksal profilini belirlerken, ister istemez, ahlakın nesnesini daha spesifik bir boyutta incelemek gerekir. Ahlakın nesnesi olarak belirlenen kavram "kendine hakim olma" ve buna dayalı olarak bedensel hazların denetlenmesi veya kontrol edilmesidir. Dahası, Aristoteles ahlaksal açıdan mükemmelleşmeyi sağlayan bir davranış pratiği olarak görülen kendine hakim olma tutumunu, bilgelik kavramı bağlamında şu şekilde ele alır:"(...) Bilge biri kendine hakim olabilen biridir. Nitekim kendinde hakim olabilen biri yalnızca arzulara sahip olan ve bunları akılla dizginleyen değil, ama aynı zamanda bu gibi arzulara sahip olmasa bile, bunlar ortaya çıktığında onları dizginleyebilecek olandır. Öte yandan, bilge biri kötü arzuları olmayan ve bunlar hakkında dosdoğru akıl yürütmelere sahip olandır, kendine hakim olabilen biri ise kötü arzulara sahip olup da bunlar dosdoğru akıl yürütmelere sahip olan(...) Nitekim bilge etkilenmeyendir, kendine hakim olan ise etkilenen ya da etkilenebilen ve bunlara hakim olan. Bunların hiçbirisi bilgede ortaya çıkmaz. Bu yüzden de kendine hakim olan bilge değildir." (Aristoteles, 2016: 165). Aristoteles bilgelik kavramını ele aldığı bu pasajda birtakım çelişkiler vardır. İlk etapta, "bilge biri kendine hakim olabilen biridir" tanımlamasına göre, bilge bir insanın kötü arzulara sahip olduğu çıkarımında bulunmak mümkündür. Çünkü eğer bir insan kendine hakim olmayı başarabiliyorsa, o insanın kötü arzulara sahip olması söz konusudur. Çünkü Aristoteles açısından kötü hazlar olarak beliren bedensel hazlar (her türlü aşırılıklar: seks düşkünlüğü, hovardalık, aşırı yeme-içme ve aynı zamanda bunlardan hiç etkilenmeme veya onlara tamamen kayıtsız kalma gibi) ancak ve ancak kendine hakim olmakla bastırılabilir ve üstelik bu türden hazların tümüyle ortadan kaldırılması da söz konusu değildir. Bir diğer çelişkili ifadeye değinecek olursak, Aristoteles'e göre bilge bir insan, sadece bedensel hazlara sahip olan ve bunları akıl yoluyla kontrol eden kişi değildir ama aynı zamanda bu türden kötü olarak beliren hazların ortaya çıkması durumunda, onlara sahip olmasa bile, onları dizginleyerek, kendi denetimi altına alabilen kişidir. Bana kalırsa bu ifadeler kendi içinde tutarsızdır. Çünkü bir insanın doğası gereği, bedensel hazlara sahip olmaması mümkün değildir. Çünkü insan hem akla hem de bedene sahip olan bir varlıktır. Bu durumda insanın bedensel hazlarını ortadan kaldırması söz konusu olamaz. Bir insan sadece bedensel hazlarını kontrol edebilir. Dahası, Aristoteles'in ifadelerinden hareketle, bilge bir insanın kötü arzulara sahip olmayıp, onları dizginlemesi de kendi içinde problemlidir. Çünkü sahip olunmayan bir şeyin kontrol edilmesine gerek yoktur. O kadar ki, sahip olmadığımız bir şeyin bazı durumlarda ortaya çıkarak kendisini göstermesi de söz konusu olamaz. O halde burada gerçekten dizginlenen veya kontrol edilen şey nedir sorusu da yanıtız kalır. Ancak tüm çelişkilere rağmen, Aristoteles bilgelik kavramını ele alırken, bilgeliğin davranış pratiklerinin üretimiyle kurduğu yapısal ilişkiye dikkat çekmek istemiştir. Son kertede, bilgeliğin sadece nedenlerin bilgisinin bilinmesiyle sınırlı olmadığını, ama aynı zamanda onun kendinde bir amaç olan iyinin gerçekleştirilmesine dayanan ahlaksal bir mükemmelleşmeye davetiye çıkardığını ifade etmek durumundayız.

şudur: Herkes tarafından dolaysız bir biçimde kavranamaz olan bu tümel bilginin doğruluğu ve geçerliliği nasıl kanıtlanabilir? Edilen bilginin gerçekten nedenlerin bilgisine uygun bir bilgi olup olmadığı kim tarafından denetlenecektir? Aristoteles üst düzeyde şekillenen tümel bir bilgi olarak gördüğü nedenlerin bilgisini ortak duyuyu aşan oldukça kısıtlı bir alana indirgediği için bu türden bir hakikat bilgisinin varlığını şüpheli hale getirmiştir. Diğer bir deyişle, tümel bir gerçeklik olarak alımlanan bu bilginin esrarengiz bir şekilde oldukça öznel, spekülâtif bir alanda karşılık buluyor olması ve buna paralel de bu türden bir bilgiye sadece bilgi diyebileceğimiz üstün insanların ulaşabiliyor olması bu bilgiyi keyfi, olumsal bir konuma doğru sürüklemiştir.

Diğer yandan, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde, onun bilgi meselesine nasıl yaklaştığını daha sistematik bir şekilde inceleyecek olursak, bilginin duyularla başladığını; ancak duyulardan edinilen öznel izlenimlerle sınırlı olmadığını söylemek durumundayız. Eğer bu öznel izlenimlerin algısal bilgisi üzerine inşa edilen bir bilgi edinme sürecinden söz edebiliyor olsaydık, bunun teorik bir değeri olmazdı. Bu teorik çerçevenin anlamlandırılabilmesi için, *Metafizik* adlı eserin başlangıç kısmına bakılması gerekir:

Görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımında da bize zevk verirler. Çünkü sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak, bütün diğer her şeye tercih ederiz. Bunun nedeni, görmenin, bütün duyularımız içinde bize en fazla bilgi kazandırması ve şeyler arasındaki birçok farklı göstermesidir (Aristoteles, 2010: 75-76).

Aristoteles'e göre bilgi edinme süreci, iç içe geçip birbiriyle bütünleşen sistematik, yapısal bir bağlantıdan ibarettir ve bu açıdan bilgi üretme sürecinin çıkış noktası, görme duyusu aracılığıyla edindiğimiz izlenimlerle ilgilidir. Görme duyusu, diğer duyu organlarından farklı olarak, nesnenin içsel niteliklerini keskin sınırlarla ayırt etmeye yarar. Böylece nesnelerin nitelikleri bağlamında, nesnelere birbirinden ayırt edebilir ve

onları tanıyabiliriz. Oysa ki dokunma, koklama veya tatma duyusu, bilginin tipolojisiyle örtüşmemektedir; çünkü bunlar, insanın bedensel hazlarıyla ilgilidir, bu nedenle onların düşünsel bir yapıya hizmet etmeyeceği açıktır. Aristoteles buradan hareketle, bilgi kavramını ele alırken insan ve hayvan arasındaki ontolojik ayrımı, bilgi üretme kabiliyeti bağlamında temellendirmek ister:

Ne olursa olsun, insanın dışındaki hayvanlar sadece imgeler ve hatıralara sahip olarak yaşarlar. Onların deneysel bilgiden çok az bir pay almalarına karşılık, insan cinsi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselir. İnsanlarda deney, hafızadan çıkar. Çünkü aynı şeye ilişkin birkaç hatıra, sonunda, tek bir deney meydana getirir. Ve deney, sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey gibi görünmektedir. Ancak aralarında şu fark vardır ki insanlar, bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşırlar. (...) Deney, sanatı; deneysizlik ise rastlantıyı yaratmıştır. Şimdi deneyle kazanılmış bir dizi kavramdan bir nesnelere sınıfına ilişkin tümel bir yargı oluşturulduğunda sanat ortaya çıkar (Aristoteles, 2010: 76-77).

Bu noktada, epistemolojinin dolayısıyla insan ve hayvan arasındaki ontolojik farklılaşmanın temellendirildiği görülmektedir. Öyle ki hayvanların deneysel bilgiden çok az pay almaları ve düşünsel olarak akıl yürütme becerisine sahip olamamaları ve aynı zamanda sanatın bilgisine (tékhne) ulaşamıyor olmaları dolayısıyla hayvanların, insanlardan ayırt edilmesi söz konusudur.

Öte yandan, Aristoteles'in işaret ettiği üzere deneyin bilgisi, hafızayı meydana getirir. Öyleyse belirli bir nesnelere grubuna ilişkin edindiğimiz izlenimler toplamı, hafızayı veya nesnelere ile ilgili hatırlamayı beraberinde getirir. Bu durumda, nesnelere edindiğimiz farklı izlenimlerin sistematik bir şekilde zihin tarafından kategorize edildiği görülür. Bunun sonucunda, aynı nesneyle sürekli olarak karşılaşmanın sonucunda, hatırlama eyleminin gerçekleşmesi söz konusu olur. Ancak Aristoteles, aynı nesnenin, farklı izlenimler de üretmesi mümkün müdür sorusuna cevap veremez. Ne var ki, bellekte var olan izlenimlerin çıkış noktası olarak belirlenen algılama ve görme edimi, aynı veya birbirinden farklı nesnelere dolayısıyla gün yüzüne çıkar. Bu noktada aynı nesnenin algılanması, birbirinden kopuk veya farklı olan çeşitli anıları meydana

getirebilir. O halde burada görülen ve hatırlanan nesnenin, aynılığında mı yoksa farklılığından mı bahsetmek gerekir sorusuna yanıt bulmak elbette zor olur. Çünkü gördüğümüz bir nesne hiçbir şekilde, nesnenin özsel doğasını vermez. Diğer bir deyişle, nesneye ilişkin algılamalarımız, belirli bir uzaysal yapıyla sınırlı olacağından, nesne ve algılamalar çokluğu da bu uzaysal belirlenimle kemikleşeceğinden, nesnenin algılanışı söz konusu olan nesnenin belirli kısımlarıyla ilgili olur. O halde hatırlanan şey de nesnenin bütünsel formu olamayacağına göre, hatırlanan sadece nesnenin belirli niteliksel kısımları hakkında olacaktır. Öyleyse bu noktada kavrama ve algılama ediminin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Örneğin ağaç kavramının, belirli bir uzamda var olan herhangi bir ağaca ilişkin tekil algılamaların ürünü olmadığı açıktır. Nitekim bir şeyin kavramsal belirleniminin içeriği ile o şeyin algısal içeriği birbirine taban tabana zıttır. Dolayısıyla bir şeyin kavramından söz ediliyorsa, o şeyin bütünsel formu veya özsel doğası dile getirilir ve bu bütünsel yapının hiçbir şekilde bölünüp dağılan bir şey olmadığı da açıktır. Oysa ki algılamalar çokluğu, deneyimlenen bir şeyin bütünsel yapısıyla uyumsuzdur. O kadar ki algının içeriğini çeşitli kısımlara ayırdığımız takdirde birbiriyle ilişkisiz olan koklama, tatma, duyma, görme gibi içeriksel yapıların birbirinden farklılaşması sonucunda, edinilen öznel izlenimlerin de bu duruma paralel olarak kendi içinde tutarlı, homojen bir birlik veya bütünlük oluşturmayacağı ortadadır. Diğer yandan, Aristoteles'e göre, deneyin bilgisinden hareketle sanatın bilgisine ulaşılır ve burada sanatın bilgisi, deneyin bilgisinden belirli nitelikleri itibarıyla ayrılır:

(...) Deney sahibi insanların, deney olmaksızın kavrama sahip olan insanlardan daha fazla başarıya eriştiklerini görürüz. Bunun nedeni, deneyin bireysel olanın, sanatın ise tümel olanın bilgisi olmasıdır. (...) Bununla birlikte bilgi ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu düşünür ve sanat erbabının, deney sahibi kişilerden daha bilge olduğunu kabul ederiz. Bunun nedeni, bu birincilerin nedenini bilmeleri, diğerlerinin bilmemeleridir(...) Deney sahibi insanın basit olarak herhangi bir duyu algısına sahip olan insandan, sanatkarın deney sahibi insandan, ustanın işçiden, daha bilge olduğu düşünülür ve teorik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu kabul edilir. O halde bilgeliğin, belli bazı ilke ve nedenlere ilişkin bilgi olduğu açıktır (Aristoteles, 2010: 78-79-81).

Bu ifadelerden hareketle, deneyin bilgisinin bireysel veya tekil olana ilişkin olduğu ve sanatın bilgisinin ise tümel ile ilgili olduğu öne sürülebilir. Bu bağlamda deneyin bilgisinden hareketle, sanatın bilgisine erişildiği ifade edilebilir. Dahası, sanatın bilgisi, eylemsel açıdan belirli bir şeyin yaratılması veya meydana getirilmesiyle iç içe geçer. Ne var ki sanatçı, meydana getirmeyi arzuladığı nesneyi/ürünü kendi zihninde tasarlar ve bu tasarımı nesneleştirerek somut hale getirir. Ancak burada zihinsel tasarım ve bu tasarımı temsil eden örnek arasında istenmeyen bir uyumsuzluğun olup olmadığı belirsizdir; çünkü zihin ve dışsal gerçeklik arasındaki mesafenin ortadan kaldırılması mümkün değildir.

Diğer yandan, Aristoteles'e göre deneyin bilgisine sahip olmadan, tümelin ve nedenlerin bilgisine sahip olan insanlar sürekli hata yapar. Ancak bilgi belirli bir sistematik süreçten ibaretse ve bu süreç karmaşık bağlantıların karşılıklı bir şekilde birbirleriyle işlenmesiyle ilgiliyse nasıl olur da bir insan, deneyin bilgisine sahip olmaksızın, tümelin ve nedenlerin bilgisine erişebilir?¹³ Aristoteles bu soruyu yanıtsız bırakmıştır. Son kertede, deney sahibi insanlar bir şeyin nedenini bilmezken, sanatın bilgisine sahip olanlar bir şeyin nedeninin bilgisine sahiptir. Öbür yandan ise sanatın bilgisi ifade edilip, bir başkasına aktarılabilir; ancak deneyin bilgisi hiçbir şekilde aktarılamaz. Dolayısıyla Aristoteles'e göre sanatçı diye nitelendirdiğimiz kimseler, insanların gözünde daha bilge kişilerdir. Çünkü sanatçı uzmanlaştığı sanatı aktarabilme yeteneğine sahiptir.

¹³Bu çerçevede, nedenlerin bilgisinin ne olduğu hakkında bilgi vermemiz gerekmektedir." 1 Maddi Neden. Bir şeyin kendisinden varlığa geldiği madde ya da dayanak(...) 2 Formel Neden. Bir şeyin değişme süreci sonunda aldığı şekil, kazandığı form. Oluş sürecinde sergilenen öz, bir şeyin özsel özelliği. 3. Fail neden. Bir şeyde değişmeyi başlatan, değişmeyi ortaya çıkaran hareket ya da değişme kaynağı. 4 Ereksel Neden. Bir varlıktaki değişmenin kendisi için olduğu şey, değişmenin yöneldiği hedef ya da amaç" (Cevizci, 2010: 504).

1.3. Platon'da Mutluluk, Ahlak ve Kendilik Bilgisi

Platon'un ideler anlayışı çerçevesinde bilgi ve sanı arasındaki yaptığı ayırım, aynı zamanda ahlak ve mutluluk anlayışlarıyla da paraleldir. Bu ayırım hakikat bilgisinin peşinde olduğundan iyi bir yaşamın ne olduğu ve nasıl gerçekleştirilebileceği konusundaki belirlemelerde yol gösterici bir işlev görmektedir. Bu bağlamda Platon'un ahlak ile ilgili görüşleri bedensel hazlar, ruh, yaşantı ve kendilik bilgisi gibi kavramlar ekseninde yer alır. Platon esasen iyi yaşamın nasıl olması gerektiğini sorgular ve bu iyi yaşam pratiğinin gerçekleştirilmesini felsefi bir sorun olarak görür. Bu nedenle iyi yaşam pratiği veya doğru yaşam biçimi Platon'un ahlak felsefesinin temel sorunudur. Burada yaşamın anlamlandırılması meselesi, yaşamın hangi etik kavramlar üzerine inşa edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Platon'un ahlak felsefesiyle ilgili olan görüşlerini değerlendirirken üzerinde duracağımız sorunun sınırlarını belirlemek adına başlıca şu soruları ortaya koymamız gerekir: Platon iyi, doğru bir yaşam derken insan için ideal bir amacın gerçekleştirilmesini mi yoksa sadece insanın kendi doğal yapısına uygun bir hayat sürmesini mi kastetmiştir? İyi yaşam pratiği ile hakikat arasında ne türden bir ilişki vardır ve iyi bir yaşamın gerçekleştirilebilmesi için hakikatin bilinmesi yeterli midir? İyi ve doğru yaşamın bedensel arzu ve istekler ile ilişkisi nasıl değerlendirilmelidir?

Platon ahlak konusunu işlediği eserlerin birçoğunda "kendini bilmek, kendilik bilgisi" gibi birtakım soyut, anlaşılması zor ifadelere yer verdiği görülmektedir. Bu noktada öznenin "kendilik bilgisi" ahlakın, iyi yaşam idealinin ve buna bağlı olarak hakikatin temellendirilmesi meselesinde neye karşılık geldiği, Platon'un "kendilik" kavramıyla öznenin ruhuna mı, yoksa onun bedensel yapısına mı gönderme yapmak istediği sorgulanmalıdır. Soruşturmamızın bu çerçevesinde Platon'un ahlak felsefesinin, bizim

belirlediğimiz sınırlarla birlikte iki ana eksene bölündüğü görülmektedir: Bunlardan birisi iyi yaşam idealinin belirlemiş olduğu ahlak problemiyle ilgiliyken, bir diğeri öznenin bireysel tutum ve davranışlarını nesneleştiren ve bu davranış pratiklerini hakikatin anlamlandırılması sorunsalıyla aynı merkezde toplayan “kendilik bilgisi” ile üst üste biner. Bu bağlamda gerek iyi ve doğru yaşam pratiğini ele alırken gerekse kendilik bilgisinin neyi imlediğini soruştururken ortaya koyup, karşılıklı sınırlarını belirlememiz gereken elemanlar da şunlardır: Mutluluk, beden, bedene ait olan istek ve hazlar, bireysel tutum ve davranışlar, kendilik bilgisi bağlamında bireysel tutum ve davranışların temellendirilmesinde kritik bir rol oynayan hakikat ve hakikatin bilgisi.

Platon felsefi bir problem alanı olarak gördüğü iyi yaşamın gerçekleştirilmesi meselesinde esasen iyi kavramının ne olduğunu sorgulamakla yetinmeyip iyi kavramının bedensel haz ve istekler ile örtüşüp örtüşmediğini de araştırır. Bu bağlamda insan yaşamındaki temel amaç iyi olanı gerçekleştirmek veya iyiye ulaşmak mıdır; yoksa insanın yaşamın sadece bedensel hazlar ve keyfi çıkarlar üzerine mi kurulması gerekir şeklinde sorulacak bir soru Platon’un ahlak felsefesinde karşımıza çıkan problemlerin iskeletini çıkaracaktır. Dolayısıyla iyi yaşam idealinin ne olduğunu anlamak için bu idealinin veya üst düzeyde şekillenen felsefi, metafizik amacın etrafını kuşatan haz, mutluluk ve beden gibi çeşitli kavramların doğasını araştırmak ve bu kavramlar arasındaki ilişkiyi analiz etmek gerekir. İlk etapta bu kavramsal sorgulamayı yapabilmek için Platon’un *Philebos* diyalogunun giriş kısmına bakmamız gerekir:

Philebos, tüm canlıların iyiden anladıkları şeyin mutluluk, haz, eğlence ve benzerlerinden oluştuğunu söylüyor. Bense tam tersi görüşteyim. Bilgelik, zeka, akıl ve aynı özden gelen şeyler, doğru düşünce ve kavrayışa sahip olan insanlar için daha iyi ve değerlidir. Bu tür şeylerden nasiplenmek, yaşayan nesiller için dünyadaki en iyi şeydir(...) İkimiz de tüm insanlar için mutlu yaşamı sağlayacak olan ruhu anlatalım. (...) Ben bunun bilgelikten oluştuğunu göstereceğim (Platon, 2013: 33-34).

Platon'a göre her insan iyiyi gerçekleştirmek ister. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken kritik husus şudur: Tüm insanlar iyiye ulaşmak istemelerine karşın iyi ile ilgili tanımlar, değerlendirmeler veya yorumlar birbirinden farklılaşır. Buradan şu sonuç çıkar: İyi kavramıyla ilgili belirsizlikler, farklı düşünme ve yorumlama biçimleri olduğu için bu kavramın doğasını araştırarak, onun özsel formunu tanımlamak gerekir.

Platon, tıpkı Aristoteles gibi, bazı insanların haz ve eğlence yaşantısının iyi olarak değerlendirdiklerini ileri sürmüştür. Bu noktada haz ve eğlence yaşantısının bazı insanlar için iyi, ideal bir yaşama biçimi olduğu belirtildikten sonra Platon, ideal yaşam biçimiyle ilgili kendi öznel görüşlerini dile getirmektedir ve bunu yaparken “bense tam tersi görüşteyim” demektedir (Platon, 2013: 33). Bu dikkat çeken ifadenin altında şöyle bir sorun gizlidir: Platon'a göre iyi yaşam biçiminin bilgelik, zeka ve akıl gibi öğelerden oluştuğu açıktır; ancak gerçekten iyi bir yaşamın bilgelik, akıl ve zekadan oluştuğunu düşünen insanlar var mıdır, Platon'un burada sınırlarını belirlemeye çalıştığı iyi yaşam ideali onun öznel değer yargılarından ibaret olabilir mi? Farklı bir deyişle, Platon iyi yaşamın ne olduğunu tanımlamaya çalışırken, yaşantıya ilişkin olarak kendi öznel veya keyfi yargılarını endoktrine mi etmiştir? Bu soruları sormamızın nedeni şudur: Platon iyi veya ideal yaşam biçimini ahlak felsefesinin temel problem alanı olarak belirlerken, ister istemez kabul edilmesi oldukça zor bir yaşam biçimini ön plana çıkarmıştır. Burada bahsi geçen yaşam biçimi de bireysel tutku ve hazların ötesine geçen, sınırları hakikat ile kesişen “bilgelik” yaşantısıdır.

Bu çerçevede bilgelik yaşantısı, haz yaşantısıyla çatışmaktadır. Aslında bu çatışma ruh ve beden arasındaki farklılaşmaya gönderme yapmaktadır.¹⁴ Çünkü, Platon'un metinde

¹⁴Platon'un *Phaidon* diyalogu ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, bahsedilen beden ve ruh arasındaki farklılaşmanın veya çatışmanın daha açık bir şekilde ortaya koyulduğu görülecektir. Platon *Phaidon* diyalogunda öznenin bedensel deneyimine bağlı olarak şekillenen yaşantıya karşı çıktığı ve buna paralel

göstermiş olduğu gibi, bilgelik yaşantısı mutluluğu da beraberinde getiren ruh kavramıyla örtüşürken, haz yaşantısı da bedensel istek ve arzularla yan yana gelmektedir.

Platon hazzın ne olduğunu araştırırken, ilk bakışta oldukça basit ve anlaşılabilir olan bu kavramın farklı yaşam biçimlerinde kendisini çeşitli vehçelerde göstermesi dolayısıyla haz kavramının özünün tanımlanmasının zor olduğunu vurgular. Haz, farklı yaşam biçimlerinde kendisini göstermesi dolayısıyla hazzı oluşturan öğeler arasında ortak bir uyum yoktur ve bu nedenle hazzın doğasını araştırmaya başlamadan önce Platon, hazzın insan yaşamında nasıl farklılaştığını ve çeşitlendiğini sorgular. Buna göre bilge bir insanın hoşlandığı veya haz aldığı şey bilgi ve bilgelik iken, bilge olmayan sıradan insanların elde etmeye çalıştıkları şey de haz veya tutkulardan ibarettir. Bu durumda şöyle bir soru ile karşılaşırız: Haz kavramının içeriğini oluşturan farklı elemanlar söz konusudur, ancak bu farklı elemanlar, nasıl olur da aynı kavram etrafında bir araya gelebilir? Ne var ki haz içsel yapısı gereği kendi karşıtını da mı içermektedir? Platon'a

olarak yaşamın kendisine negatif bir değer yükleyerek yaşantıyı olumsuzladığı görülmektedir. Öyle ki öznel yaşantının olumsuzlanmasına karşılık, ölüm sonrasında gerçekleşen ruhun yaşantısının değerce daha üstün olduğu savunulmuştur. Diğer bir deyişle, Platon'a göre beden maddi yaşantısı olumsuz bir değer taşıırken, beden ölümünden sonra gerçekleşen yaşantının değerce daha üstündür (Platon, 2017a: 52). Diğer yandan, beden ve ruh arasındaki ayrışmaya değinen Platon, bu meseleye dair şunları kaydetmiştir: "Peki, ruh hakikate ne zaman ulaşıyor? O, bir şeyi bedenle beraber incelemeye kalkışırsa, beden onu kandıracağı açık (...) Ruh, hakikati düşünme yoluyla elde etmiyor mu? (...) Ruh, kendisinde duyma, görme, acı, haz ve benzeri şeyleri olmadığı zaman daha iyi düşünür. Böyle olunca kendi kendine döner ve bedenden uzaklaşır. Bedenden uzak durdukça hakikati anlamaya çalışır (...) Yani felsefecinin ruhu bedeni umursamıyor, ondan kaçıyor ve kendi kendine kalmaya çabılıyor (...) Çünkü beden ve akıl bir arada, ruhumuz da kötü şeylerle bir arada oldukça, amacımıza yani hakikate ulaşamayacağız(...) Bedenimiz onu beslememiz zorunlu olduğu için, bize çok sayıda sorun çıkarır. Ayrıca beklenmedik zamanlarda gelen hastalıklarla da hakikatin peşinden gitmemizi engeller(...) Bu nedenle hakikati gerçekten öğrenmek istiyorsak bedenden ayrılmamız, ruhla ve şeylerin özüyle ilgilenmemiz gerekir" (Platon, 2017a: 54-55-56). Anlaşılabilirliği üzere sınırları ve içsel yapılarından hareketle ruhun bedenden üstünlüğü konusunda tartışmaya gerek yoktur. Platon'un ruhu değerce üstün görmesinin temel nedeni, beden hakikati anlamaya veya kavramaya elverişli bir niteliğinin olmamasından başka bir şey değildir. Çünkü hakikati kavrayabilen sadece ruhtur ve beden işlevsel sınırları da sadece belli başlı günlük ihtiyaçlar ve hazlarla kesişir. Dahası beden değerce olumsuz bir niteliğe sahip olması, dışsal dünya ile bağı olan bedensel yaşantının da bu duruma paralel olarak aforoz edilmesine neden olmuştur. Ne var ki Platon'a göre öznenin deneyimine bağlı olarak şekillenen beden yaşantısı, insanı hakikatten uzaklaştırarak hakikatin kavranmasını engellemektedir. Bu durumda beden, ruhu olumsuz yönde etkilediği söylenebilir. Ancak Platon burada maddiliği, keyfiliği itibarıyla değerce alt konumda bulunan beden, değerce üst konumda yer alan insan ruhunu nasıl etkilediği konusunda herhangi bir açıklama yapamaz. Öyle ki değerce alt konumda olan bir şeyin, kendinden üstün olan başka bir şeyi etkileyerek ona hakim olması veya onu istediği yöne çekmesi mantıken söz konusu değildir. Bana kalırsa Platon ruh ve beden arasındaki çatışmayı ele alırken bu konuda tutarsız bir düşünceyi ortaya koyduğu açıktır.

göre haz kavramı kendi karşıtını içerir ve bu da hazzın doğasının veya özsel yapısının tanımlanmasını zorlaştırır. Bu noktada bireysel yaşantıya denk düşen hazzın çeşitli kısımlara ayrılabilmesi için hazlar arasındaki farklılaşmaya dikkat çekmek gerekir. Hazlar arasındaki çatışmayı ve farklılaşmayı yaratan unsur da değer yargılarıdır. Bu nedenle Platon'a göre bazı hazlar iyi olarak tanımlanırken, bu tanımlamanın dışında kalan hazlar ise kötüdür. Bu çerçevede bilgelik ile ilgili olan hazlar iyi olarak konumlandırılırken, bilgeliğin dışında kalan beden duyumlarına bağlı olarak şekillenen istekler ise kötü olarak değerlendirilir. Dahası hazların iyi veya kötü olması, bir açıdan ruh ve beden arasındaki çatışmayı da beraberinde getirir. Sözü edilen iyi-kötü, ruh-beden arasındaki çatışmaya Platon'un *Phaidros* adlı diyalogunda etraflıca değinildiği görülür:

Herkesin içinde bir emretme ve yol gösterme duygusu vardır, bunların ardından her yere gidebiliriz. Biri doğuştan gelen haz diğeri de sonradan elde edilen iyiye ulaşma isteğidir. Bunlar arasında bazen anlaşma olur bazen ise kavga çıkar. Kazanan bazen biri bazen diğeri olur. İyiye yönelik olan akıl sayesinde galip gelirse bu durumda bu galibiyete ölçülü olmak deriz, akıldışı yollarla hazlar galip gelirse buna da ölçsüzlük denir (Platon, 2017b: 40).

Bu pasajda yer alan “emretme ve yol gösterme duygusu” insan doğasını oluşturan ruh ile taban tabana örtüşür. Platon'a göre ruh, bedensel haz ve istekleri yönlendirir ve bu şekilde insan ölçülü bir yaşam sürerek iyiye ulaşmış olur. Ruh, yaşam boyunca sürekli olarak bedenin irrasyonel istekleriyle mücadele ederek insanı ölçülü olmaya zorlar. Metinden de anlaşılacağı gibi ruh, bedensel arzu ve isteklerin üstesinden gelemiyorsa beden ile çatışır; ancak ruh bedensel arzuları bastırabiliyorsa bu iki yapı arasında birbiriyile uyumlu ve dengeli bir ittifak kurulur. Platon *Gorgias* diyalogunda bu duruma paralel olarak şunu dile getirmiştir:” Beden, ruhun kılavuzluğu altında olmasaydı da kendi kendini yönetseydi, ruh ahçılıkla hekimlik arasındaki ayrımı sezip anlamasaydı, beden başına buyruk olaydı, sadece kendisine haz veren şeylerin ardında

koşsaydı, Anaxagoras'ın, senin de çok iyi bildiğin sözü ile, bir <<Kaos>> başlardı” (Platon, 2012: 67).

Platon bu noktada ruh ile beden arasındaki içsel dengeye işaret etmiştir. Bu bağlamda ruh ve beden arasındaki içsel ilişki gözetildiği sürece insan, kendi doğasına uygun bir yaşam sürerek, iyiyi gerçekleştirmiş olur. İyiyi, ölçülü/dengeli bir yaşam sürerek gerçekleştirebilen bir insan da ruhun kılavuzluğunda mutluluğa ulaşır. Bu anlatılanlara ek olarak, söz konusu olan meseleye ilişkin şu sorular karşımıza çıkabilir: İnsan neden bireysel tutku ve hazlarını terk edip, bilgelik gibi “çileci” bir yaşamı tercih etmek ister? İnsanlar Platon'un anlattığı şekilde bilgelige ve buna bağlı olan ideal yaşamın gerçekleştirilme isteğine dair doğuştan getirdikleri rasyonel, bilinçli eğilimlere gerçekten sahipler midir? Bir insanın bilgelik gibi gerçekleştirilmesi son derece zor olan bir ideal yaşantının peşinden gitmeyi tercih etmesi söz konusu olabilir mi? Öznenin bedensel hazlarından vazgeçmesi ve bunun yerine Platon'un Tanrısal bir değer yükleyerek idealize ettiği soylu yaşama yönelmesinin gerektiği bilincine hangi koşullarda varır? Bu sorulara yanıt verebilmek için Platon'un mutluluk ile ilgili görüşlerine yer vermemiz gerekir. Çünkü eğer gerçekten bireysel haz ve tutkuların ürettiği mutluluk, ezeli ve ebedi bir dinginliğe neden olmayacaksa; eş deyişle, hazzın zemin hazırladığı mutluluk; keyfi, olumsal veya rastlantısal olan ve yaşantının belli bir noktasında düğümlenip belirli bir an içinde insanı bedensel olarak tatmin eden bir mutluluktan ibaretse, hazzın insanı mutluluğa veya iyi bir yaşama ulaştırmadığı iddia edilebilir. Platon'a göre bedensel hazların edinimi üzerine kurulan yaşantının, gerçek anlamda insanı mutluluğa ulaştırmadığı; aksine acı veya ıstıraplara neden olduğu açıktır. Bu nedenle Platon'un Tanrısal bir değer attığı bilgelik yaşantısı, bedensel duygulanımlardan bağımsız olan ve bütünüyle insan doğasıyla iç içe geçen ruh kavramını merkeze alan saf, değişmez ve sarsılmaz bir yaşantı biçiminden ibarettir. O halde mutluluğun ve ideal yaşam pratiğinin anlamlandırılabilmesi adına haz ve acı

kavramlarının karşılıklı ilişkilerini ele alarak, hazzın nasıl acıya dönüşerek etkisini kaybettiğini ve nihayetinde insanı mutsuz bir yaşam sürmesine yol açtığını irdelemek gerekir. Eğer öznel tecrübenin maddi nesnesi olan haz ve acının yaşam boyunca birbirini takip ettiği ve sürekli birbirinin yerine geçtiği kanıtlanabilirse, sıradan insanların düşündüğünün aksine hazzın, gerçek anlamla bir mutluluk olmadığı da kendiliğinden ortaya çıkmış olacaktır:

Ruhumuzun, istekleri barındıran parçası, lafla, kışkırtılmaya, oraya buraya atılmaya yatkınmış (...) kolayca kandığı, kandırıldığı için ruhu fiçıya benziyor, bilgisiz adamın ruhuna, işlenmemiş ve su sızdıran bir fiçı diye bakıyor; bu gibi işlenmemiş ruhlarda, doymak nedir bilmediği için, her yanı delik deşik bir fiçı ile kıyaslıyor(...) o görünmeyen ülkede, en mutsuz ruhların, işlenmemiş, su sızdıran ruhlar olduğunu, bunların her yanı delik deşik olan bir fiçıya, gene öyle delikli bir kapla su aktardıklarını söylüyor. Bana anlatanların söylediklerine göre, bu süzgeç ruhtur, tıpkı öyle delik deşik, bu yüzden de doymak bilmez, belleği ve inancı berbat olduğu için, bilgisiz adamın ruhu, süzgece benzetilmiş (...) doymak bilmez, ölçsüz bir yaşayış yerine günlük ihtiyaçların giderilmesiyle yetinilen, düzenli, tek gözlü bir yaşayışı yeğlesen (...) seni düzenli bir yaşayışın, ölçsüz bir yaşayıştan daha mutlu olduğu düşüncesine getirebildim mi? (Platon, 2012: 98-99).

Platon'un *Gorgias* diyalogunda görüldüğü gibi, insanın özünü meydana getiren ruh işlenmemiş, doymak bilmeyen ve sürekli su sızdıran bir fiçı olarak düşünülmüştür. Buradaki metaforik anlam, ruhun tükenmek bilmeyen arzu ve isteklerine gönderme yapmaktadır. Bu nedenle insanın yaşamı boyunca doymak bilmeyen ve devamlı tatmin olmak isteyen istekleri doğası gereği sonsuzdur. Bu isteklerin özsel yapısının sonsuz ve sınırsız olması, arzunun mükemmel bir şekilde tatmin edilemeyeceğini kanıtlamaktadır. Dolayısıyla kesintisiz bir şekilde su sızdıran bir fiçıya benzetilen ruhun istekleri, hiçbir koşulda tam olarak yerine getirilemeyeceğinden dolayı, isteğin yerini bir başka arzu nesnesi alacaktır. Burada isteğin temel yapısı sonsuz olduğundan, insanın bedensel arzu ve isteklerini kontrol etmesi de yaşam boyunca hiç durmadan devam ettirilmesi gereken felsefi bir etkinlik olarak görülmesi gerekir. Çünkü nasıl ki isteklerin tatmin edilmesi veya arzuların mükemmel bir şekilde gerçekleştirilmesi söz konusu değilse, aynı şekilde bedensel hazların da bütünüyle engellenmesi veya kontrol edilmesi söz konusu değildir.

Dahası Platon'a göre bedensel istekler insanın doğuştan getirmiş olduğu ilkel gereksinimlerinden kaynaklanmaktadır. Platon açısından bedensel haz ve isteklerin ancak temel ihtiyaçların karşılanabilmesi adına tatmin edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla hazzın doğuştan geldiği söylenebilir; ancak hazzın ahlaksal bir problemin nesnesi olarak görülmesi, hazzın beden pratikleriyle ilgili olduğu düşünülen yapısıyla birlikte mümkün olmuştur. Buradaki beden pratikleri sadece hazzın hangi koşullarda ve nasıl kullanılması gerektiğine ilişkin değildir; ama aynı zamanda bu, hazzın dinamiği (yoğunluğu), ve morfolojisi ile ilgilidir. Platon hazzın doğasını incelerken, bir yandan hazzın özünü ve onu meydana getiren öğeleri araştırır; diğer yandan da hazzın hangi koşullarda ortaya çıktığı, hazzı tetikleyen ve buna bağlı olarak bedeni dışarıdan etkileyerek özneyi pasifize eden, aynı zamanda ruhu hakikatten kopararak insanı kötülüğe yönlendiren etmenlerin neler olabileceği konusunda fikir yürütür. Bu çerçevede, Platon'un ahlak kavramına ilişkin olarak yazdığı diyaloglarda insanı ölçsüz davranışlara yönlendiren, özneyi hakikatten koparan, kötülüğün ortaya çıkmasına neden olup insanın mutsuz bir yaşam sürmesine yol açan hazların, ahlaksal ve felsefi bir problemin nesnesi olarak belirlenerek, özne, ruh, beden ve yaşam gibi kavramların arasındaki girift ve dolambaçlı ilişkilerin değerlendirildiği görülmektedir.

Diğer yandan, Platon'un sıklıkla "kendini bilmek, kendilik bilgisi, kendini gütmek, kendine özen göstermek" gibi ifadelerle ahlak temasını işlediği diyaloglarda yer verdiğine tanıklık ederiz. Özellikle *Gorgias*, *Kharmides*, *Alkibiades* ve *Philebos* adlı diyalogların bazı bölümlerinde "kendini bilmek" şeklinde ortaya çıkan belli başlı kavramların ahlaksal yaşam sorunsalı bağlamında temellendirilmesi bu nosyonun önemini gözler önüne serer. Öncelikle Platon'un *Kharmides* diyaloguna bakarsak bu diyalogun bir kısmında, bir Delfi buyruğu olan "kendini bilmek" ifadesine dikkat çekilmiştir (Platon, 2012: 312).

Platon'un *Kharmides* diyalogunda her ne kadar kendini bilmenin veya kendini tanımanın ne olduğuna ilişkin tatmin edici bir tanımlama yapılmamış olsa da bu emrin formülasyonunun bilgelik kavramıyla örtüşmesi söz konusudur. Dahası kendini bilmek buyruğunun gerek moral gerekse epistemik düzlemin sınırları içinde anlam kazandığını söylemek durumundayız. O kadar ki *Kharmides* adlı diyalogunda bir yandan, “kendini tanı” ve “bilge ol” gibi ifadeler yan yana sıralanırken, diğer yandan “aşırılıktan kaçın” şeklinde beliren bir buyruğa da dikkat çekilmiştir (Platon, 2012: 312). Dolayısıyla bilge bir insan, sanılanın aksine sadece hakikati kavrayan, hakikat üzerine düşünen veya hakikate ulaşmayı arzularak tüm yaşamını hakikatin anlamlandırılması üzerine kuran biri değildir, ama aynı zamanda moral düzlemde, özneyi hakikatten uzaklaştıran bedensel hazları rasyonel bir ilkeye göre denetleyen ve ölçülü olup iyiye erişebilen birisidir. Dahası “kendini bil” emriyle taban tabana örtüşen bilgelik kavramına uygun düşen bu ifadeleri destekleyen argümanların izine Platon'un *Gorgias* diyalogunda rastlayabiliriz: “Demek istiyorum ki, herkes kendinin güdücüsüdür; ama sen, kendi kendini gütmeyi gereksiz sayarsın belki. İnsan yalnız başkalarını mı gütmek ister? Kallikles- <<Kendi kendini gütmek>>ten ne anlıyorsun? Sokrates- Basit bir şey... Hani demezler mi, ölçülü olmak, kendini bilmek, zevklerin, tutkuların güdücüsü olmak” (Platon, 2012: 97). Bu noktada insanın kendisini bilmesi ile kendisi gütmesi aynı anlamsal şemaya denk gelmektedir. Görülebileceği üzere, kendi bedensel haz ve tutkularını bilen bilge bir insan, ölçülü bir yaşam sürebilir ve böylece kendisini yönetir.

Öte taraftan Platon insanın kendisini bilmesinden söz ederken, insan ruhunu bilginin objesi olarak belirlemiştir. Bilgiye yönelen öznenin kendi üzerindeki refleksiyonu da öznenin kendisini, ahlaksal obje olarak konumlandırmasına neden olur. Böylece bilgiye yönelen özne kendisini nesneleştirerek “kendi kendisine yönelir”. Burada kendi ruhuna

bilinçli bir şekilde yönelen bir insan, bilge olarak görülebileceği için onun kendi haz ve tutkularının bilgisine de sahip olabileceği de öngörülebilir. Nitekim kendi var oluşsal doğasını veya kendi özünü bilen bir insanın doğal olarak haz ve tutkularını da kontrol edebileceği ve böylece kendi üzerinde egemen olabileceği düşünülebilir.

Dahası öznenin kendisini bilmesinin etik ve politik düzlemdeki yansımalarını değerlendirmek adına şöyle bir soru sorulabilir: Kendi kendisini yönetebilen veya kendisini bilen bir insan, başkalarını da yönetebilir mi? Platon'un *Alkibiades* diyalogunda yer verdiği "kendini bilmek" kavramı aslında bilgeliğe ulaşan bir insanın moral düzeyde diğer insanları yönetip, onların mutluluğa erişmelerini sağlamak gibi "yüksek bir amacı" içinde barındırıyor olabilir mi? Bu soruları sormamızın nedenini şöyle açıklayabiliriz: Platon *Alkibiades* diyalogunun bazı kısımlarında, bir şehrin nasıl iyi bir şekilde yönetilmesi gerektiğinden bahseder (Platon, 2010: 74). Öyle ki bu yönetme pratiğinin iyi ve kendi erdemine (doğal işlevine) uygun bir şekilde yerine getirildiği takdirde insanların mutlu bir yaşam sürebileceği düşünülür (Platon, 2010: 91). Dolayısıyla kendini bilme pratiği, kendisini bilen bir öznenin ideal yaşam pratiğini hayata geçirerek bireysel anlamda mutluluğa ve hakikate ulaşmasıyla sınırlı değildir. Burada kendisini bilen ve kendi ruhuna özen gösteren öznenin hem etkin bir şekilde kendi kendisini idare etmesi hem de politik düzlemde kendi dışındakileri yönetmesi söz konusudur. Öne sürdüğümüz bu düşünceyi destekleyen bulguları Foucault'nun *Öznenin Yorum Bilgisi* başlığı altında vermiş olduğu derslerde bulabiliriz:

İlk olarak, görüyorsunuz ki kendine özen gösterme zorunluluğu iktidarın uygulanmasıyla ilişkilidir (...) Ama görüyorsunuz ki, bireyin başkaları üzerine siyasi iktidar uygulama isteği "kendisiyle ilgilenme"yi gerektirir ve bu istek bu ilgiden çıkarılır. İnsan eğer kendisiyle ilgilenmiyorsa, başkalarını yönetemez, başkalarını iyi yönetemez, ayrıcalıklarını başkaları üzerinde siyasi eylem, rasyonel eylem dönüştüremez. Kendilik kaygısı: işte nosyonun ayrıcalık ile siyasi eylem arasında ortaya çıkışı (...) Bu kendilik kaygısı, eğer ciddiye alınırsa, bize nasıl rehberlik eder, Alkibiades'i istediği şeye, yani başkalarını yönetmek için ihtiyaç duyduğu *tekhne*'yi, iyi yönetmesini sağlayacak sanatı tanımaya nasıl götürür? Sonuç olarak, tüm bu ikinci kısımda, diyalogun sonunda söz konusu olan şey şudur: "kendi kendisi için kaygı

duyma” ifadesindeki bu “kendi kendine” için, iyi bir yönetimin gerektirdiği bilgiyi içerimleyecek, açacak, ona erişimi sağlayacak bir tanım vermek gerekecektir (Foucault, 2015: 35-37).

Daha önce kendini bilme edimiyle ilgili olarak ortaya koymuş olduğumuz sorulara istinaden, kendini bilmenin sadece öznenin kendi içsel yaşantısının sınırlarından geçmediği; ama aynı zamanda bu bilme etkinliğinin, yönetsel iktidar pratikleri üzerinden moral ve politik bir söylemin eşgüdümünde kendisini gösterdiği söylenebilir. Foucault’nun da belirttiği gibi öznenin kendisiyle ilgilenmesi, başkaları üzerinde iktidar uygulama isteğiyle örtüşür. Bu nedenle iktidar uygulama pratiği, bilme etkinliği tarafından dolaşıma sokulan felsefi bir etkinliktir. Farklı bir deyişle, özne kendi özsel doğası veya var oluşsal yapısı hakkında bir bilgiye sahipse kendisini yönetmekle yetinmez; ama aynı zamanda başkalarını da yönetir. Dolayısıyla Platon’un kendilik bilgisi üzerinden şekillenen ahlak felsefesinin sınırlarının politik bir yüzeye de temas ettiğini dillendirmek yanlış olmaz.

1.4. Aristoteles'te Mutluluk, Ahlak ve Hazların Sorunsallaştırılması

Platoncu bilgi ve sanı ayırımının hakikat bağlamında ahlakla olan ilişkisi açık bir şekilde takip edilebilmektedir. Aynı zamanda kendini bilme ve yönetme bir mutluluk ideali olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlantı Aristotelesçi ahlak anlayışında da aynı hat üzerinden sürmüştür. Hakikatle bağlantısında ana kavramlar olarak ahlak, erdem ve hazların sorgulanması felsefe tarihinde göstermek istediğimiz kavramsal dönüşümler için önemlidir. Bu bağlamda Aristoteles'in idelerin soyut ve anlaşılması zor dünyasının varoluşunu kabul etmediği için yaşam dünyası ile insan arasındaki ilişkiyi metafizik bağlamda rasyonel bir temellendirmeye ortaya koyduğu görülür (Cevizci, 2002: 66). Bu durumda, “theoria yaşamının” metafizik ve rasyonel temellendirilmesi yapılırken, ideal bir yaşantının ahlaksal yönden değerlendirilmesinin de yapılması gerekir. Öyleyse, genel olarak Aristoteles'in theoria yaşamı derken neyi anladığını, yaşantı ile mutluluk arasında ne tür bir bağ gördüğünü, aynı zamanda, mutluluğun ve bireysel eylemlerin ahlaksal bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda, ahlaki öznenin yaşantı içindeki konumunun sorgulanması gerekir. Yaşantı, bireysel eylemlerin doğası, bedensel hazlar gibi art arda gelen bu ifadeler, sistematik olarak ortak bir söylem kümesine karşılık geliyor olsalar da; bu kavramsal yapıların sınırlarını karşılıklı olarak keskin hatlarla belirlemek oldukça zordur. Dolayısıyla ortak bir anlam katmanında buluşan ve etik bir temellendirmeye denk düşen bu kavramsal yapıların, birbiriyle olan içsel ilişkilerinin çözümlenmesi gerekmektedir. Örneğin haz kavramını düşünürken, bunun rasyonel/düşünsel bir etkinliğin sonucu olarak mı ortaya çıktığını; yoksa onun bir tür cinsel ihtiyaç olarak mı şekillendiğini ince eleyip sık dokuyarak analiz etmek gerekir; aksi takdirde, Aristoteles'in etiğinde karşımıza çıkan keskin ayrımlara dayalı olan ince ayrıntıları keşfetmek olanaksız olur. Aristoteles'in ahlakın nesnesi haline gelen benzer kavramları, birbirinden farklı sorunlarda kullandığı görülür ve bu ayrışık sorunların aynı

kavram kümeleriyle ele alınıp düşünülmesi, etik bir temellendirmede üstesinden kolaylıkla gelinemeyen çeşitli sorunları da beraberinde getirdiği görülür.

Öte yandan, Aristoteles'in idelerin mevcudiyetini reddettiğini daha önce belirtmiştik. İdelerin soyut varlığı teorik veya epistemik yönden temellendirilebilse bile idelerin pratik yönden yaşam dünyası, bireysel eylemlerin ahlaksal doğası, bedensel ve düşünsel hazlar gibi kavramların anlamlandırılması bağlamında yetersiz olduğunu tespit etmek gerekir. Bu eksiklikten dolayı, etiğin teorik yönünün bir kenara bırakılması; buradan hareketle etiğin pratik veya eylemsel yönünün olumlanması gerekir. O kadar ki Aristoteles'e göre Platon, idelerin soyut varlığını, ahlakın belirleyici veya kuşatıcı bir elemanı olarak gördüğü için insanın bireysel eylemleriyle ilgili olan yaşamın üretici bir gücü olarak nitelendirilebilen pratiği ihmal etmiştir. Platon sisteminde sönükleşen, anlam ve değerini yitiren pratik, bilginin nesnesi olduğu için; bu durum pratiğin bilgi karşısında zayıflamasına yol açmıştır. Aristoteles'e göre ahlak meselelerinde teoriden daha çok pratiğin önemi göz önünde bulundurulması gerekir. Çünkü pratik, insan yaşamının tekil kısmıyla ilgilidir. Oysa ki teori; kavramsal, düşünsel ve nihayetinde tümel olana ilişkindir (Aristoteles, 2016: 153). Ahlak sorunsalında pratiğin anlamlandırılmasıyla ilgili olan anlatısal çabayı somutlaştıran durum şu şekilde ifade edilebilir: Kendine hakim olamayan (akrasia/incontinence) bir insan, ruhun akıldan pay almayan kısmının (bedensel ve maddi hazlar) kölesidir; ancak buradaki esas sorun, kendine hakim olamayan insanın kendine hakim olması gerektiğini ve bunun ahlaki yönden içeriden gelen bir zorunluluk olduğunun bilgisine sahip olmasıyla ilgilidir. Ancak yine de maddi koşullar içinde kendine hakim olmanın bilincinde olan bir insanın, bazı durumlarda kendisine hakim olamadığı görülür. Aristoteles buradan hareketle, bilgi sahibi olan insanın her koşulda ahlaki eylemlerde bulunduğu fikrini çürütür. Ancak Aristoteles ahlaki eylemi koşullandıran bilgi türünün nereden geldiğini ve nasıl

edinildiğini açıklamaz. Bu bağlamda bir eylemin ahlaksal doğasının rasyonel belirlenimini açığlayan eylem kendine hakim olmaktır.

Platon'a gelindiğinde, bir eylemin ahlaksal içeriğini belirleyen temel unsurun bilgiden başka bir şey olmadığı görülür. Platon'a göre hiçbir insan bilerek kötülük yapmaz; çünkü iyinin ve kötünün neliğine ilişkin epistemik bir bilgiye sahip olan insan, iyi ve kötü kavramlarını birbirinden ayırt edebildiği için, eylemin değersel içeriğinin de iyi veya kötü olacağını önceden bilir. Bu yüzden iyi ve kötü kavramları hakkındaki nesnel, değişmez bilginin, bireysel eylemleri tayin edici bir yönünün olduğunu vurgular Platon. Oysa ki Aristoteles'in *Magna Moralia* adlı eserinde bakıldığı zaman, Platon'un eylemin ahlaksal doğasını koşullandıran bir unsur olan kendine hakim olma (egkrateia) ifadesinin ihmal edildiği görülür. Bu durumda bir insan iyinin ve kötünün bilgisine sahiptir, ancak buna rağmen kendine hakim olamaz (akrasia) ve ahlakın buyurduğu ölçü ve kuralların dışına çıkar (Aristoteles, 2016: 151).

Diğer taraftan Aristoteles *Eudemos'a Etik* adlı eserinin girişinde insanın varoluşunu kuşatan yaşantının sorgulamasını yapar ve bu çerçevede öznel yaşantı ile mutluluk arasındaki derin ilişkiye değinir:

İyi yaşama nedir ve nasıl elde edilecektir? Bu adı alan herkes acaba uzun boylu, kısa boylu insanlar gibi ya da farklı renkteki insanlar gibi, doğa gereği mi mutlu oluyor, yoksa mutluluk sanki bir tür bilgiymiş gibi öğretimle mi elde ediliyor, yoksa mutluluk belli bir alıştırmayla mı kazanılıyor(...) Ne ki mutlu, kutlu, güzel yaşama en çok tercih edilesi görülen üç şeyde bulunsa gerek: nitekim kimi akli başındalık en büyük iyidir der, kimi[karakter] erdemi en büyük iyidir der, kimi de haz en büyük iyidir der (...) Yaşamını kendi tercihihine göre yönlendirebilen herkes güzel yaşamak için bir hedef koyar- mevki, ün, zenginlik ya da eğitim- tüm eylemlerini bu hedefe bakarak gerçekleştirir (yaşamı belli bir hedefe göre düzenlememek kuşkusuz büyük bir düşüncesizlik göstergesi) (Aristoteles, 2015: 9-10).

Mutluluk kavramının temellendirilmesiyle, iyi yaşam idealinin konumlandırıldığı görülür. Fakat burada mutluluğun insana doğası gereği mi bahşedildiği ve birtakım

ahlaksal pratikler sonucu mu elde edilip edilmediği hususu belirsizdir. Eğer doğa vergisi bir mutluluk anlayışından söz edilsen, toplumsal yaşam içindeki her bireyin mutlu olması söz konusu olurdu. Ancak herkesin mutlu bir yaşam sürmediği göz önüne alındığında, mutluluğun doğa vergisi olarak insana verilmediği kanıtlanmış olur.

Dahası, mutluluğun bir bilgi türü veya bilme ediminin nesnesi olarak belirlenip belirlenemeyeceği de tartışma konusudur. Mutluluk kavramının doğası, ahlaki eylemlerin önceden belirlenmiş olan sınırlarıyla kesiştiği ve mutluluğun ulaşılması gereken bir amaç olarak konumlandırıldığı düşünülürken, *eudaimonia*'nın epistemik içeriğinden söz etmek mümkün değildir. Aristoteles'e göre her insan mutlu olmayı amaçlar; fakat buradaki mutluluk, amaçlara ve yönelimlere göre değişkenlik gösterebilir. Aristoteles'in belirttiği gibi mutluluk; aklıbaşındalık (*phronesis*), karakter erdemi ve haz (*hedone*) gibi çeşitli öğelere ayrılmıştır; ancak bu öğeler arasında kurulan yapısal ilişki gereği, bu ifadelerin mutluluğu (*eudaimonia*) belirleyen aynı rasyonel etkinliğin bir nesnesi olarak konumlandıkları da açıktır.

Diğer taraftan Aristoteles'e göre neden herkes iyi bir yaşam sürdürmek ister, iyi yaşamın doğası veya ölçüsü nedir, gerçekten iyi bir yaşam var mıdır yoksa iyi yaşam, sadece öznel arzular ve istekler doğrultusunda şekillenen ideal bir amaç olarak mı görülür gibi sorulara cevap aranması gerekir. Tüm bu sorulara yanıt ararken, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin giriş bölümüne bakmak, araştırmamız açısından yararlı olacaktır:

Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi "her şeyin arzuladığı şey" diye yerinde dile getirdiler(...) Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur(...) Ama mutluluğun ne olduğu tartışma konusudur, çoğunluğun ondan anladığı da bilge kişilerinkiyle aynı değil. Kimi apaçık, belli şeyleri, sözgelişi haz, zenginlik, onuru anlıyor, kimi de başka şeyi; çok kez aynı kişi bile başka başka şeyleri anlıyor, örneğin hasta olunca sağlığı, yoksul düşünce zenginliği (...) İyinin ve mutluluğun yaşam biçimlerine bağlı sayılması pek akla aykırı görünmüyor; çoğunluk ve kaba

saba insanlar bunların hazda olduğunu düşünürler; bundan dolayı da haz yaşamını severler (Aristoteles, 2012: 9-11-12).

Bu metinden hareketle, ilk bakışta şunun tespit edilmesi gerekir: Eğer her eylem ve tercih iyiyi arzu ediyorsa ve insan yaşantısındaki eylemler veya tercihler birbirinden farklılaşıyorsa, bu ayrışmaya göre iyinin de içeriğinin değişeceği açıktır. Bu nedenle tekil, mutlak bir iyi idesinden söz edilemez; ama yine de bireysel eylemlerin ortak hedefi olarak koşullandırılan iyi kavramının, üst düzeyde belirlenen bir amacın objesi olarak düşünülmesi ve aynı zamanda, her eylemin arzuladığı ve bu arzu çerçevesinde insanların tercihine konu olan belirleyici, kuşatıcı ve biçimlendirici bir yapısal unsur olarak iyinin, bireysel eylemlerde somutlaşması dolayısıyla, bu kavramın bütün eylemlerde ortak olduğu ileri sürülebilir. Bireysel eylemlere konu olan tercihler ve bu tercihleri harekete geçiren arzu ve isteklerin rasyonel bir etkinliğe denk düşüyor olması, iyinin bilinçli bir amaç olarak görülmesinden ileri gelir.

Aristoteles iyi kavramını, bireysel edimler bağlamında aydınlattıktan sonra, mutluluktan insanların ne anladığını ortaya koymaya çalışır. Aslında Aristoteles'in iyi kavramını serimledikten sonra mutluluk kavramını soruşturmasının ve insanların mutluluktan ne anladığını ifade ediyor olmasının nedeni, bir amaç olarak iyinin, mutluluk kavramıyla iç içe geçmesinden başka bir şey olamaz. Aristoteles'e göre insanlar mutluluk kavramından farklı şeyleri anlarlar. Ortak duyuma sahip olan ve ortak duyum tarafından üretilen öznel algılamaların ötesine geçip, nedenlerin veya ilkelerin tümel bilgisine sahip olamayan insanlar, mutluluk kavramını haz, zenginlik ve onur gibi ifadelerle birlikte düşünür. Oysa ki Aristoteles'e göre bilge insanların mutluluk anlayışı, çoğunluğunkinden farklıdır. Ne var ki mutluluk yaşam biçimlerine göre değişkenlik gösterse bile, mutluluğun evrensel ve değişmeden sabit kalan bir yapısının olduğunu vurgulamak gerekir. Eğer mutluluk nesnel, ideal bir standarda göre biçimlendirilmezse,

mutluluk kavrayışının dolayısıyla rasyonel bir ahlaksal temellendirmenin kurgulanması olanaksız olur.

Aristoteles mutluluk nosyonunu incelerken bu kavramın çeşitli öğelerini birbirinden ayırarak, bu öğeler arasındaki ilişkinin yaşantı ile ahlak arasındaki bağı kurmaya çalışır. Öyleyse, mutluluğun somut öğeleri olarak karşımıza çıkan ruh, akıl ve erdem sözcüklerinin neyi imlediğini tartışmak ve bu kavramsal çerçevenin ahlaklı bir yaşam ölçüsünün niteleyici unsurları olarak belirlenip belirlenemeyeceğini düşünmek gerekir:

Bütün iyiler ruhun ya içindedir ya da dışında. Aklı başındalık, erdem, haz ruhun içindedir ve herkes bunların ya bazılarının ya da hepsinin birer amaç olduğunu düşünür(...) Erdem konusunda ise şu: Bir işlevi ya da işi-eseri olan nice nesne varsa bunların her birinde en iyi tutum, huy ya da olanak vardır. Sözgelişi bir mantonun erdemi var, çünkü onun belli bir işi ve işlevi var. Bir mantonun erdemi demek, onun en iyi durumu demektir(...) Dolayısıyla ruhta da bu böyle, nitekim onun belli bir işi vardır(...) Ruhun işi yaşamayı sağlamaktır(...) Madem ruhun işinin ve erdemnin işinin tek ve aynı olması zorunlu, ruhun işi erdemli bir yaşama olsa gerek (...) Kabullerimizden çıkan ise şu: (Mutluluk en iyi şeydir; amaçlar ile en yüksek iyiler ruhtadır; bu da ya bir huy-tutumdur ya da bir etkinliktir, bunları söylemiştik) (...) Mutluluk iyi bir ruh etkinliğidir. (...) Öyleyse mutluluk, tam erdeme uygun bir yaşama etkinliği olsa gerek (Aristoteles, 2015: 22-23).

Öncelikle burada bütün iyilerin ruhta veya ruhun dışında olup olmaması tartışma konusudur. İyi nasıl olur da ruhun dışında olabilir? Metafizik bir kavrama karşılık gelen iyinin, pratik yaşam etkinliği bağlamında temellendirilmesi nasıl mümkündür? Bazı iyilerin ruhun dışına denk gelmesi demek neyi ifade eder? Bu pasajda ima edilen “ruhun dışı” denilirken, esas olarak ne vurgulanmak istenmiştir? İlk bakışta, madem hem ruha ait olan iyilerin varlığından söz ediliyor hem de ruha ait olmayan, birtakım iyilerin olduğuna işaret ediliyor, o zaman, sadece ruha ait olan akli başındalık, haz ve erdem gibi iyilerin, neyi imlediğini ortaya koymak yetersizdir. Çünkü ideal bir yaşam etkinliğinin ürettiği normatif, metafizik değerler bağlamında, iyi bir yaşamın rasyonel olarak temellendirilebilmesi adına, ruha ait olmayan iyilerin de ne olduğunu anlatmak gerekirdi. Ancak Aristoteles bunu yapmamıştır. Buna ek olarak, ruha ait olan iyiler

olarak sınıflandırılan “aklı başındalık, haz ve erdem” kavramlarının birer amaç olduğu vurgulanmıştır. Bu noktada erdemin ve akli başındalığın birer amaç olması kendi içinde tutarlıken, hazzın iyi bir amaç olarak temellendirilmesi anlaşılabilir olmaktan uzaktır. Nitekim haz bir amaca hizmet ediyorsa, hazzın dolayısıyla üretilen ahlaksal bir eylemin değerinin ne olduğunun da soruşturulması gerekir. Çünkü haz elde etmeye veya hazzı gerçekleştirmeye dayanan bireysel eylemlerin, ahlaksal bir ölçütünün olup olmadığı tartışma konusudur. Bu çerçevede hazzı ideal bir yaşamın ögesi olarak temellendirmek tutarlı değildir.

Erdem kavramına gelindiğinde ise, erdemin belirli bir amaca dayanan rasyonel bir etkinliğin gerçekleştirilmesi ile iç içe geçtiği görülür. Bu bağlamda Aristoteles’e göre her işin veya etkinliğin bir amacı vardır ve bu amaç doğrultusunda meydana gelen sonucun “iyi durumda olması” da yapılan işin erdemiyle örtüşür. Diğer bir deyişle, bir amacı gerçekleştirmek için yapılan eylemlerin sonucunu belirleyen unsur erdemdir. Örneğin, Aristoteles’e göre ruhun erdemi iyi yaşamayı sağlamaktan başka bir şey değildir. Bu çerçevede iyi kavramı ile erdemin iç içe geçip birbiriyle bütünleştiği açıktır.

Aristoteles erdemin ne olduğunu ve neye karşılık geldiğini ifade ettikten sonra mutluluğun, erdem ile bağını çözümlenmeye çalışır. Eğer erdem, bir etkinliğin iyi durumda olmasını dile getiriyorsa, mutluluğun da bir erdemi olduğuna göre, bir tür yaşama etkinliği olarak mutluluğun gerçekleştirilmesi de, mutluluğun erdemine uygun olmak zorundadır. Bu durumda Aristoteles’e göre mutluluk iyi bir ruh etkinliğinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla ruhun etkinliğine dayalı olarak gerçekleştirilen mutluluğun bedensel hazların elde edilmesiyle ilgili olmadığı kanıtlanmış olunur.

Aristoteles'in ruh kavramını insana özgü olan (ruhtan pay alan) ve insana özgü olmayan (ruhun akıl ile donatılmış olan kısmından pay almayan) biçimde ifade edebileceğimiz iki farklı kategorik şemayla birlikte ele aldığı görülür. Ruhun, Aristoteles'in etiğine damgasını vuran “ölçülü olma, kendine egemen olma” gibi ifadelerin anlaşılmasında önemli bir rolünün olduğunu vurgulamamız gerekir. Bu nedenle, ruh kavramının insan var oluşuyla olan bağına anlamlandırmaksızın, theoria yaşantısının ne olduğunu kavramak olanaksızdır.

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* isimli yapıtının ikinci bölümünde gösterildiği üzere erdemlerin ruhla olan bağlantısı düşünce ve karakter erdemi olarak ikiye ayrılır (Aristoteles, 2012: 29). Bu bağlamda, karakter erdemi ile ruhun akıldan pay almayan kısmı arasında ne türden bir ilişkinin olduğunu sormak gerekir. Aristoteles'e göre ruhun akıldan pay almayan kısmının yönetilmesi gerekir. Bu akıldışı kısmın, insan bedenine ve insan bedeninin ürettiği keyfi isteklere karşılık geldiği görülür. Aristoteles insan bedeninin ürettiği aşırılıkların disipline edilmesi gerektiğini vurgular ve bu aşırılıkları yaratan şey insanın öznel duygulanımlardan başka bir şey değildir. İşte bu noktada, bireyin doğuştan getirdiği öznel duygulanımların Aristoteles terminolojisinde “karakter erdemi” olarak adlandırıldığı görülür. Öyleyse ruhun akıldan pay alan kısmının (aretai logikai) “düşünce erdemi” olduğunun ve ruhun akıldışı kısmının da “karakter erdemi” olduğunun altı çizilmesi gerekir. Dahası, Aristoteles'e göre karakter erdemleri, birtakım alışkanlıklarla geliştirilir ve bu gelişimi yaratan süreklilik ise düşünce erdemi tarafından meydana getirilir. Çünkü düşünce erdemi ile karakter erdemi arasında içsel bir bağlantı vardır ve bu bağlantıyı kuran unsur bedeni yöneten, onu disipline eden ve nihayetinde ahlaksal bir yasa işlevi gören akıldan başka bir şey değildir. Akıl veya ruh tarafından belirli alışkanlıklar düzeyinde disipline edilen obje, bedensel hazlardan başka bir şey değildir. Bu nedenle, daha spesifik olarak, bedenin ürettiği hazların bir unsuru olan ve

aynı zamanda, öznel duygulanımlar veya dışsal etkilenimler etrafında düşünülen “aşırılıkların” kontrol edilmesi (askesis) söz konusudur. Bu çerçevede, Aristoteles’e göre bedenin ürettiği hazların, insan doğası ile uyum içinde olduğu görülür. Eş deyişle hazlar, insanın doğuştan getirdiği duygulanımlardır. O halde sorulmalıdır: Eğer insanlar, bedensel hazları doğuştan getiriyorsa, doğuştan gelen ve bu bağlamda insan doğasıyla uyum içinde olan hazların kontrol edilmesinin (enkraté heautou) altında yatan neden nedir? Doğal olarak beliren bir şeyin bastırılmasındaki amaç nedir? Öncelikle, her ne kadar aşırılıklar ve hazlar arasında niteliksel bir bağ olsa bile bu iki kavram arasında ayırım yapılması ve bu ayırmadan hareketle hazzın ve aşırılıkların insan doğası ile uyumlu olup olmadığının çözümlenmesi gerekir.

Aristoteles’e göre bireysel arzuların neden olduğu hazların doyurulması veya tatmin edilmesi gerekmektedir, ancak bunu yaparken ölçülü olmak (sophrosyne) gerekir. Eğer bir insan ölçülü davranmayıp aşırılıklara kaçarsa, o insanın öznel isteklerini tatmin etmesi veya doyurması mümkün olamaz. Dolayısıyla Aristoteles açısından hazzın kendisi, tek başına düşünüldüğünde, insan var oluşundan ayrılmayan doğal bir belirlenim olarak, insan varlığının maddi, biyolojik bir ürünüken, hazzın istemsizce veya kontrolsüzce ürettiği aşırılıklar ise insan doğası (physis) ile uyumsuzdur.

Tüm bu anlatılanlar etrafında, bir tür kendilik deneyimi olarak nitelenen bedensel hazlarının üzerinde egemenlik kurma durumunun, ahlakın normatif içeriğinin anlamlandırılmasıyla eşzamanlı olarak düşünülmesi gerekir.¹⁵

¹⁵Foucault *Cinselliğin Tarihi* adlı eserinde şunu dile getirir: “Nihayet kimi farklılıklar da ahlaksal öznenin *erekbilimi* (teleoloji) diye adlandırabileceğimiz alana ilişkindir: Çünkü eylem yalnızca kendiliğinden veya kendi tekilliği dahilinde değil, aynı zamanda bir tutuma dahil oluşunda ve orada sahip olduğu yer nedeniyle ahlaksaldır; eylem bu tutumun ögesi ve bir vehçesi olmanın yanı sıra, söz konusu tutumun sürecindeki bir evreyi ve onun sürekliliğindeki olsa bir ilerlemeyi belirtir. Ahlaksal bir eylem kendi mükemmelleşmesine yönelik olmakla birlikte, bundan yararlanarak, kişiyi yalnızca değerlere ve kurallara uygun eylemlere değil, aynı zamanda ahlaksal öznenin ayırıcı özelliği olan belli varlık kipine ulaştıran ahlaksal bir tutumun oluşmasını da amaçlar” (Foucault, 2012b: 134). Bu söylenenlerden

Diğer taraftan, Aristoteles theoria yaşantısının insanın arzu ve tercihleriyle ilgili olan yönünü incelediği görülür. Aristoteles burada yaşantıyı efendi-köle ilişkisine benzetir. Aristoteles'e göre yaşantı, aklın emrettiklerinin üzerine kuruludur ve burada akıl, buyuran bir efendiden de başka şey değildir. Bu efendi-köle ilişkisi çerçevesinde, insan doğasının yöneten ve yönetilen olmak üzere iki kısma ayrıldığı görülmektedir. Bu bağlamda insan doğasının yöneten kısmının, theoria yaşantısına ilişkin olarak ortaya koyulan ahlaksal eylemlerin temel yapısını belirleyen merkezi bir nokta olarak konumlandırılması mümkündür. Burada bireysel eylemlerin bir amaç olan mutlak iyiyi gerçekleştirme isteğine neden olan etmen de aklın veya ruhun egemenliğini niteleyen insan doğasının yönetici kısmıdır.

hareketle, ahlakın normatif olarak yapılanmasını içine alan ve bu şekilde öznenin maddi tutumunu açık eden bir varlık kipinin örgütlenmesinden söz edildiği görülür. Buradaki varlık kipi, öznenin kendisini ahlakın oluşturduğu normatif kodların dolayısıyla kontrol edip, denetlemesinden başka bir şey değildir. Foucault'ya göre ahlaksal davranış pratiğinin yaşam boyunca sürdürülmesi gerekir. Çünkü bu pasajda geçen erekbilimi ifadesine göre, öznenin ahlaki yönden kendisini şekillendirmesi ve buna dayalı olarak geliştirmesi, pratik bir sürekliliğe tekabül eder. Bence, Aristoteles'in *kendine hakim olma* pratiğinin de bu bağlamda düşünülmesi gerekir. Hatırlanacağı gibi, kendine hakim olma pratiği, Aristoteles'in karakter erdemi diye isimlendirmiş olduğu nosyon ile taban tabana örtüşür. Aristoteles'in bakış açısına göre karakter erdeminin zamansal bir sürekliliğe tabidir. Ne var ki karakter erdeminin iyileştirilmesi, hep bir üst noktaya taşınması, ahlaki davranışın içsel değerini belirler. Dolayısıyla belirli bir doğal yönelimle örtüşen, yaşam boyunca devam ettirilmesi gereken ve belli bir zamansal olgunlukla pekiştirilen ahlaksal tutum ve davranışlar, kendiliğinden ortaya çıkan veya beklenmedik bir şekilde gelişim gösteren bir şey değildir. Ahlakî öznenin mükemmelleşmesi, eylemin değeriyle iç içe geçer. Dolayısıyla bir eylemin ahlaksal değeri, maddi koşullar ne olursa olsun, onun yaşam boyunca aynı çizgiyi devam ettirmesiyle örtüşür.

II.BÖLÜM

NIETZSCHE'DE HAKİKAT PROBLEMİNİN AHLAK VE BİLGİ BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Nietzsche bir yaşam filozofu olarak insan varoluşuna ilişkin birtakım değerlendirmeler yapar ve insan doğasını felsefi bir sorunsal olarak belirlerken, düşünce tarihinde insan doğasına ilişkin olarak ortaya koyulan argümanlar ile hesaplaşır. Nietzsche'nin düşüncesinde gözümüze çarpan eleştirel sorgulamanın temel amacı, ne insan doğasına yönelik olarak ortaya koyulan normatif argümanları yerinden ederek insana ilişkin yeni ve tutarlı bir argüman geliştirmektir ne de bu argümanların eksikliğini veya tutarsızlığını göstermekten ibarettir. Burada insan yaşantısını dışarıdan kuşatan her türlü bayağı ve keyfi değerlerden insanı uzaklaştırmak felsefi bir tutum olarak benimsenmiştir. Dolayısıyla sözü edilen normatif argümanların, ahlaksal (Sittlichkeit) bir değer alanı olarak görülmesi gerekir. Nietzsche'nin düşüncesine göre insan doğasını felsefi bir sorun haline getiren argümanlar eninde sonunda ahlaksal değer yargıları ile üst üste biner.

Nietzsche felsefe ve düşünce tarihinde tortullaşan ahlaksal değerlerle hesaplaşırken, felsefe tarihine geri dönüş yapmaktadır. Bu nedenle felsefe veya düşünce tarihine geri dönüş yapmak, Nietzsche'nin değer, ahlak, bilgi ve hakikat gibi kavramları eleştirel ve yıkıcı bir tutumla yeniden sorgulanmasının doğal bir sonucudur. Bu bağlamda Nietzsche'nin ahlak, değer, bilgi kavramlarına ilişkin yeni bir argüman geliştirdiği söylenemez; çünkü Nietzsche birbiriyle iç içe geçerek kendi içinde tutarlı ve sistematik bir anlatı oluşturduğu düşünülen bu kavramların gerçekte insanı aldatan bir kurgudan (erfindung) ibaret olduğunu ortaya koyarak bu kavramları temelsiz bir hale getirip, onları bulunduğu yerden söküp atmıştır. Bu bağlamda Nietzsche, felsefe tarihine geri

dönüş yaparken, bir yandan Aristoteles ve Platon gibi “hakikat taraftarı” düşünürlerin tutarsızlıklarını göstermekle yetinmeyip, aynı zamanda bu düşünürlerin insan doğasına ilişkin olarak ortaya koydukları ahlaksal idealleri de yıkmıştır. Ahlaksal ideallerin anlamlandırılması çerçevesinde Nietzsche, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin insan doğasının ne olduğuna ilişkin felsefi argümanlar ortaya koydukları görülür. Platon ve Aristoteles açısından insan doğasını anlamlı hale getiren edim, hakikati bilme arzudur ve buradaki istek kendiliğinden ortaya çıkan rasyonel bir metafizik etkinliğe dayanır. Oysa ki Nietzsche’ye gelindiğinde, insan doğası kavramının farklı bir bakış açısıyla değerlendirildiği görülür. Nietzsche açısından insan doğası, insanın içgüdüsel yönelimleriyle iç içe geçmektedir. Bu içgüdüsel eğilimler de insanın kendi yaşantısını sürdürmesine ve bunun paralelinde gücün olumlanmasına aracılık eder. Dolayısıyla aynı kavramsal yapı üzerinden ortaya koyulan argümanlar arasında bir çatışmanın veya uyumsuzluğun olduğu görülmektedir. Bu türden kavramlar arasındaki farklılaşmaya paralel olarak düşünce pratiklerindeki ayrışmalar, örtüşmezlikler ve uyumsuzluklar insan doğasına ilişkin değerlendirmeleri de farklı bir yörüngeye sokar.

Diğer taraftan, Nietzsche’nin hakikat ve bilgi gibi kavramlarla yan yana gelip ortak bir söylem kümesi oluşturan ahlaksal ideallerin boş bir kurgu olduğunu göstererek, bu kavramları yıkması, düşünce tarihinde radikal bir kopuşa neden olmuştur. Göz ardı edilemeyecek kadar derin olan bu radikal kopuşun yarattığı etki, düşünce tarihinde hiç bu denli sarsıcı ve yıkıcı olmamıştır. Bu radikal kopuşun nedenlerini, sonuçlarını ve insan yaşantısında bıraktığı etkiyi anlayabilmek amacıyla; Nietzsche, Aristoteles ve Platon gibi düşünürlerin merkeze yerleştirmiş oldukları hakikat, bilgi ve ahlak gibi kavramları aynı çatı altında sorgulamak gerekir. Dolayısıyla savunmuş olduğum “düşünce tarihinde mutlak bir birlik yoktur, kavramların anlamlandırılmasına dayalı olarak şekillenen radikal bir kopuş vardır” tezine dayalı olarak, ikinci bölümde bilgi,

ahlak, değer, hakikat gibi kavramların içeriğini oluşturan anlatıların nasıl şekillendiği, tarihsel ve felsefi bir çözümlemeye paralel olarak ortaya koyularak Aristoteles, Platon ve Nietzsche gibi filozoflardan hareketle, dūřünce tarihindeki değişimin özü sunulmaya çalışılacaktır.



2.1. Düşünce Tarihindeki Bir Farklılaşma Olarak Nihilizm ve Tanrı'nın Ölümü

Nihilizm, Nietzsche'nin felsefesinde kilit bir noktadır, hatta onun yaptığı tüm eleştirel değerlendirmelerin veya yıkıcı sorgulamaların arka planını nihilizm kavramı oluşturmaktadır. Düşünce tarihindeki radikal kopuşun veya farklılaşmanın anlamlandırılabilmesi adına nihilizmin ne olduğunu tüm ana hatlarıyla ortaya koymak gerekmektedir. Öte yandan, nihilizm kavramıyla iç içe geçen Tanrı'nın ölümü paradigması da aynı şekilde düşünce tarihindeki bir kırılmayı imlemektedir.¹⁶ Bu nedenle gerek nihilizmin gerekse Tanrı'nın ölümünün felsefe ve düşünce tarihindeki konumunu analiz etmek gerekmektedir. Eş deyişle, nihilizm ile Tanrı'nın ölümü arasındaki ilişkiyi anlamlandırarak, düşünce tarihindeki radikal dönüşüm araştırılmalıdır. Nihilizm kavramının Nietzsche düşüncesindeki yerini bulmak için onun *Güç İstenci* eserinin giriş kısmına bakılması gerekir. Nietzsche, nihilizme ilişkin şöyle bir saptama yapar:

Nihilizm kapımıza dayandı (...) Nihilizmin kökleri tek bir yorumda yatar; o da Hıristiyan ahlak yorumudur (...) Hıristiyanlığın sonu- Hıristiyan Tanrıya karşı dönen kendi ahlaklılığından (yerine başka bir şey konamaz) dolayı gelen sonu(Dünyaya ve tarihe ilişkin tüm Hıristiyan yorumlarının sahteliği ve yalancılığı nedeniyle Hıristiyanlık tarafından son derece geliştirilmiş olan güven hissinin midesi bulanmıştır; tepki olarak "Tanrı gerçektir" inancından, fanatik "Her şey sahtedir" inancına dönüşmüştür. Belirleyici olan, ahlaklılıkla ilgili kuşkuculuktur. Öteki taraf diye bir yere kaçmaya çalıştıktan sonra artık hiçbir yaptırım gücü olmayan dünyanın ahlaki yorumunun sonu, nihilizme götürmektedir. "Hiçbir şeyin anlamı yok"(üzerine olağanüstü

¹⁶A.Megill *Aşırılığın Peygamberleri* adlı eserinde, Tanrı'nın ölümü paradigmasının krize neden olduğunu belirtir. Buradaki kriz kavramı da nihilizmin habercisi olarak görülür: "Kriz kavramı Nietzsche'nin projesini anlamamız için can alıcı önem taşır (...) Krizin paradigması, "Tanrı'nın ölümü" dür. Nietzsche'nin Tanrı'nın öldüğünü ilan etmesi, 19. yüzyılda Hıristiyan inancının çöküşüne dair ampirik bir gözlem zannedilmemelidir. (...) Nietzsche, Tanrı'nın ölümünü ilan ederken bugünün mutlak bir sahipsizlik (dereliction) durumu içinde olduğu; kurtarıcı her türlü özellikten, şeylerin mevcut durumuyla uzlaşmamızı sağlayacak her şeyden yoksun olduğu yolundaki inancını beyan etmektedir (...) Bu inanç mevcut dünyanın hükümsüz görülerek mahkum edilmesini içerir. Bu hükümsüzlüğün fark edilmesi nihilizm olarak bildiğimiz şeye tekabül eder" (Megill, 2012: 75-76). Buradaki yorumlamaya göre Tanrı'nın ölümü metaforik bir anlam taşır. Öyle ki Tanrı'nın ölümü, Hıristiyanlığın Tanrı'sının ortadan kalması yorumunu aşar. Dolayısıyla Tanrı'nın ölümü paradigmasının metafizik veya ontolojik bir değerlendirilmeyle sınırlı tutulmaması gerekir. Öte taraftan, Tanrı'nın ölümüyle öte dünyaya olan inancın sarsılması dolayısıyla, Tanrı'nın "kurtarıcı, bağışlayıcı veya cezalandırıcı" bir varlık olduğu düşüncesi de ortadan kalkmış olur. Çünkü bir tür kurtuluş olan öte dünya fikri, Tanrı'nın insanı bu dünyada yaptıklarından hareketle onu ödüllendirmesi düşüncesini beraberinde getirir. Ancak nihilizmin yol açtığı kriz ve psikolojik çöküş nedeniyle insanın öte dünyaya olan inancı da sarsılmıştır.

miktarda enerjinin bol bol savrulduğu bir dünya yorumunun savunulamazlığı, dünya yorumlarının *hepsinin* sahte olduğu kuşkusunu uyandırmaktadır) (Nietzsche, 2010: 25).

Öncelikle nihilizmin “kapıya dayanmış” olması, tarihsel bir olayın meydana gelişini ifade etmektedir. Nietzsche’ye göre bu tarihsel olay Hıristiyan ahlak yorumu üzerine düğümlenir. Burada Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin ileri sürdükleri argümanların dolayısıyla temellendirilen bir “dünya görüşü (Weltanschauung)” olan Hıristiyan ahlak yorumu, sorgulanmaksızın kabul edilmesi gereken bir doktrini dile getirmektedir. Dolayısıyla sorgulamadan kabul edilen öznel veya keyfi yorumlarla beslenen ahlaksal değer yargılarının özneye empoze edildiğini söylemek yanlış olmaz.

Öte yandan, bir tür değerlendirme biçimi veya dünya görüşü olan Hıristiyan ahlak yorumu, dünyaya ve tarihsel olaylara ilişkin “tek-tarafli” bir bakış açısını hakikat olarak sunar. Oysa ki özünde sahte ve keyfi argümanları barındıran Hıristiyanlık doktrini, nihilizmin yükselişiyle birlikte terk edilmiştir. Bu noktada Hıristiyanlığın ahlak yorumuna ilişkin şöyle bir soru sorulabilir: Yüzyıllar boyunca sorgulamadan kabul edilen aynı zamanda karşısında istemli bir şekilde boyun eğilen Hıristiyanlığın ahlak yorumunun veya değerlendirme biçiminin, nihilizmin yükselişiyle aniden terk edilmesi veya inancın nesnesi olmaktan çıkması nasıl mümkündür?

Pearson’ın, *Kusursuz Nihilist* eserinde bu soruya açıklık getirdiği görülmektedir: “Her şey der ısrarla Nietzsche, oluşmaktadır. Tıpkı mutlak hakikatler olmadığı gibi, ezeli, ebedi olgular da yoktur” (Pearson, 2008: 56). Bu bağlamda ezeli ve ebedi bir gerçekliğin olmaması ve her şeyin sürekli oluşup, farklılaşması dolayısıyla hakikatin bel kemiğini oluşturan Hıristiyan ahlak yorumunun, tarihsel süreç içinde geçerliliğini kaybederek inancın nesnesi olmaktan çıkması kendin içinde tutarlı bir düşüncedir.

Tüm bunların ötesinde, alıntılanmış olduğumuz pasajda geçen “her şey sahtedir” ifadesi, Tanrısal bir gerçekliğin ortadan kalkması sonucunda meydana gelen bir geçişi dile

getirir. Burada üstü örtük biçimde Tanrı'nın ölümünden bahseder Nietzsche. Tanrısal gerçekliğin ortadan kalkması veya Tanrı'ya olan güvenin sarsılması, "her şeyin sahte" olduğu inancını doğurur. Ancak burada Tanrı'nın ölümünün farklı bir bakış açısıyla da değerlendirilmesi gerekir. Çünkü Tanrı'nın ölümü, tarihsel bir süreç içinde meydana gelen bir olaysa, bu sürecin başlangıç noktasından önce Tanrı'nın varlığı inancına paralel olarak her şeyin gerçek olduğu düşünülür. Her şeyin gerçek olması bir bakıma doğrudan Tanrı'nın mevcudiyetine bağlandığı için burada öznenin varlığı ihmal edilmiş olunur. Nitekim her şeyin gerçek olması, öznenin deneyimine veya bilinçli bir kavrayışına dayalı olarak anlamlandırılmaz. Bunun aksine, gerçekliğin Hıristiyanlığın kurumlarınca üretilen keyfi bir söylemsel bakış açısına göre özneye empoze edildiği görülür. Fakat Hıristiyanlığın tanrısının ölümüyle birlikte her şeyin sahte, anlamsız ve amaçsız olduğuna inanılması, özneye empoze edilen bir fikir olmamakla birlikte, tam anlamıyla bizzat özne tarafından keşfedilen bir olaydır. Aslında Tanrı'nın ölümü düşünce tarihinde ilk defa öznenin kaybettiği, uzaklaştığı ve yabancılaştığı özerk ve otantik var oluş biçimini geri kazanmasını olanaklı kılmıştır. Dolayısıyla Tanrı'nın ölümüyle, öznenin Tanrı'nın yerine geçtiği söylenebilir.¹⁷

Dahası, Nietzsche söz konusu olan metinde geçen "her şey sahtedir" cümlesinde can alıcı bir noktayı gösteren "her şey" ifadesi ile Tanrı kavramını aynı noktada birleştirmek istemektedir. Farklı bir deyişle, "her şey" semiyotik düzlemde Tanrı'nın yaratıcı

¹⁷ Nietzsche Tanrı'nın ölümüne ilişkin *Şen Bilim* adlı eserinde şunları dile getirir: "Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakan, pazar yerinde koşarken durmadan "Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!" diye bağırarak kaçık adamı duymadınız mı? (...) Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek "Tanrı nerede?" diye sorar, "şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük-sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? (...) Nereye gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlere atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolunuzu yitirmiyor muyuz? (...) Tanrı da çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı öldü! Onu öldüren de biziz!" (Nietzsche, 2003: 130). Burada öğle öncesi aydınlığında kaçık bir adamın fener yakması, tanrının ölümüne paralel olarak yaşamı çevreleyen her türlü anlamın buharlaştığını gösterir. Dahası tanrıyı arayan bu adamın kaçık biri olarak nitelendirilmesi, aslında varlığı çoktan yitirilmiş olan bir şeye ulaşmak istenmesiyle örtüşür. Nitekim varlığı ortadan çoktan kalkmış olan bir şeyi aramak, onun hala var olduğunu düşünme yanılışına kapılmamıza işaret eder. Oysa ki Nietzsche'ye göre insanlar artık tanrının varlığına son vermişlerdir.

kudretine denk düşer. Nitekim Tanrı, dünyada var olan “her şeyin” mutlak belirleyicisi olarak konumlandırılmaktadır. Nitekim her şeyin özünü meydana getiren Tanrı’dan başka bir varlık değildir. Bu noktada Platon’un *Timaios* adlı diyalogunu hatırlamamız gerekir. Platon’a göre dünya içinde varlığa gelen maddi nesnelere, kendi kendilerinin nedeni olamazlar. Platon bu diyalogunda maddi duyu objelerini “oluşmuş şeyler” olarak nitelediğini göz önünde bulundurmak gerekir. Oluşan bir şeyin belli bir zaman sonra varlığa gelmesi söz konusudur ve nitekim “sonradan oluşan” şeylerin varlığı zamansal bir içeriğe sahip olduğundan, varlıklarının ezeli veya ebedi olmadığı açıktır. Bu yönüyle kendi kendisinin nedeni olmayan bir şey, dışsal bir nedene ihtiyaç duyar. Buradaki dışsal neden de Tanrı’nın zorunlu veya mutlak varoluşuna ve aynı zamanda yaratıcı kudretine karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın ezeli ebedi varoluşu ile maddi objeler arasında zorunlu bir ilişki vardır. Sonuç olarak Platon’un *Timaios* diyalogunda tartışılan dünyanın yaratılması ve buna dayalı olarak maddi duyu objelerinin varlığa gelmesi meselesinin Nietzsche’nin metninde göze çarpan var olan her şeyin nedeni olan Hıristiyanlığın yaratıcı Tanrısıyla özdeşleşir.

Bu anlatılanlardan hareketle Tanrı’nın var olan her şeyin mutlak belirleyicisi olmasına bağlı olarak, şeylerin özünü meydana getiren gerçekliğin de Tanrısal bir boyutunun olduğu düşünülmesi gerekir; çünkü Tanrı sadece şeylerin maddi formunu değil, aynı zamanda onların özsel doğasını yaratmaktadır. Ancak tarihsel bir süreç içinde nihilizmin kapıya dayanmasıyla birlikte Tanrı inancının derinden sarsılması, her şeyin sahte olduğu veya hiçbir şeyin yaratıcı bir kudret tarafından düzenlenen özsel bir belirleniminin olmadığı inancının ortaya çıkması söz konusudur olmuştur.

Tanrı inancının yitirilmesi sadece her şeyin sahte olduğu sonucunu doğurmamaktadır; ama aynı zamanda “hiçbir şeyin anlamının olmadığı” düşüncesini de geçerli

kılmaktadır. O halde hiçbir şeyin anlamının olmamasının ne olduğu sorgulanması gerekir. Nietzsche'ye göre Tanrı'nın inanç nesnesi olmaktan çıkarak varlığının son bulması ve buna dayalı olarak Hıristiyan ahlak yorumunun çökmesi, her şeyin değersizleşmesine veya anlamını yitirmesine neden olmuştur. Ne var ki Hıristiyan ahlak yorumu, dışsal fenomenlere atfedilen anlamları meşru bir bakış açısının eşgüdümüne yerleştirmiştir. Eş deyişle, nesnel bir kriter olarak sunulan Hıristiyan ahlak yorumu, nesnelere ilişkin ortaya koyulan bakış açısını veya değerlendirme biçimini denetleyici, düzenleyici bir zemine yerleştirmiştir. Bu çerçevede fenomenler hakkında yapılan öznel yorumlamaların, değerlendirmelerin zemininin Hıristiyan ahlak yorumuna ve buna bağlı olarak Tanrı'nın varlığına dayandırıldığı söylenebilir. Nietzsche'nin vurguladığı gibi, nihilizmin gelişiyile birlikte hem Hıristiyan ahlak yorumu hem de Tanrı inancı ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla fenomenlere atfedilen anlamlar da bu duruma paralel olarak değerini yitirmiştir. Nietzsche'nin değerlerin değerini yitirmesi veya değerlerin anlamsızlaşmasına ek olarak şu tespitleri yaptığı görülmektedir:

Psikolojik bir durum olarak nihilizme *önce* tüm olaylarda var olmayan bir "anlam" bulmaya çalıştığımızda ulaşmış olacağız. Böylece arayan muhtemelen cesaretini kaybedecektir. Nihilizm bu durumda güç *israfının* kabul edilişi, "yararsızlığın" sancısı, güvensizlik, kendine hakimiyeti geri almak ve yeniden edinmek için her türlü imkandan yoksunluk- kişinin sanki kendini fazla uzunca bir süre aldatmış gibi kendi kendinden utanmasıdır.- Bu anlam şunlar olabilirdi: tüm olaylarda en yüce kuralları, manevi dünya düzenini "yerine getirmek" veya varlıkların birbiriyle ilişkilerinde sevginin ve uyumun büyütülmesi, hatta universal bir yok etmeye doğru gelişim- her amaç az da olsa bir anlam taşımaktadır. Tüm bu fikirlerin ortak yanı, bir süreç aracılığıyla bir şeye ulaşmak zorunda olduğumuzdur- ve şimdi kişi varoluşun hiçbir şey amaçlamadığının ve hiçbir şeye ulaşmadığını farkında varmaktadır- (...) (insan artık bırakın varoluşun merkezi olmayı, işbirlikçisi bile değildir) (Nietzsche, 2010: 31).

Nietzsche'ye göre nihilizm aynı zamanda psikolojik bir durumu ifade etmektedir. İnsan, özünde var olmasa bile, dışsal fenomenlere yönelik bir anlam yüklemeye ihtiyaç duyar. Çünkü fenomenlere veya olaylara yüklenen anlamlar, her şeyin basit ve anlaşılabilir bir hale gelmesine yardımcı olur. Oysa ki Nietzsche'nin de ifade ettiği üzere insan, çevresini kuşatan olaylarda veya fenomenlerde ortak bir anlam bulamadığı zaman cesaretini kaybeder. Bu da insanı güvensizliğe, inançsızlığa ve umutsuzluğa sürükler.

Buradaki güvensizlik ve umutsuzluk hali, nihilizmin psikolojik yapısını ifade etmektedir.

Her şeyin zorunlu olarak bir anlama sahip olması veya her şeyin yüksek düzeyde şekillenen bir amaca hizmet etmesiyle ilgili olan inanç, nihilizm ile birlikte değerini yitirir. Hatırlanacağı üzere, Aristoteles her şeyin zorunlu olarak, kendi doğasına uygun bir amaca sahip olduğunu savunmuştur. Nitekim Aristoteles'in gözünde insanlar, kendi doğasına uygun olan amacı (télos) gerçekleştirme eğilimindedirler. Aslında burada insan doğasını kuşatan ve insan eylemlerinin temel yapısını belirleyen amaç, metafizik bir anlam katmanına denk düşmektedir. Öyle ki Aristoteles'e göre amaç, insanın kendisini gerçekleştirmeyle birlikte insanın mutlu bir yaşam sürmesini (eudaimonia) sağlar ve aynı zamanda içinde yaşanılan dünyanın anlamlandırılması noktasında da rasyonel bir ölçüt olarak kabul edilir. Bu nedenle amaç hem insanın dünya içindeki yaşantısının sınırlarını belirler hem de yaşanılan dünyayı anlamlı bir çerçeveye oturtur. Oysa ki Nietzsche'ye göre nihilizmin etkisiyle birlikte insan, kendi varoluşsal merkezini yitirmiştir. Nitekim insanın varlığını anlamlı kılan ulaşılmak istenen bir hedefin veya rasyonel amacın olmaması sadece insanın artık hiçbir şeyin merkezinde olmadığını değil, aynı zamanda içinde yaşanılan dünyayı çevreleyen nesnel bir anlamın yokluğunu gösterir. Dolayısıyla yaşantıda var olan hiçbir şeyin içsel, rasyonel bir işleyişinin bulunmadığı söylenebilir. Burada Nietzsche, düşünce tarihine sert bir darbe indirmektedir. O kadar ki Aristoteles'in insan doğası ve eylemlerine ilişkin yaptığı değerlendirmede insanı değil, insana yüklenen ahlaksal, normatif değerleri merkeze yerleştirdiği görülür. Oysa ki Nietzsche; değerleri, ahlaksal kodları meşru bir kriter olarak belirleyen bu anlayışı, nihilizm kavramını öne sürerek altüst etmesi, düşünce tarihinde radikal bir kopuşa neden olmuştur. Bu altüst oluş, insan doğasına ve ahlaksal değerlere olan bakış açısını farklı bir zemine taşımıştır. Dolayısıyla nihilizm ile birlikte

artık insan doğasının metafizik bir anlam katmanında karşılık bulmadığı, aynı zamanda insan doğasına ait olan bir ahlaksal eğilimin geçerli olmadığı anlaşılmıştır.

Buradan hareketle, Nietzsche'nin öne sürdüğü nihilizm kavramına ilişkin şöyle bir ayrı saptamanın da yapılması gerekir: Platon ve Aristoteles'e göre içinde yaşanılan dünyada ve insan yaşantısında birbiriyle uyum içinde olan bir bütünlük vardır. Nitekim Platon ve Aristoteles açısından yaşantısının kendisi; oluş, çatışma ve farklılaşmadan pay almamaktadır. Oysa ki Nietzsche nihilizm kavramını, yaşantıyı ve insan varoluşunu kuşatan merkezi bir belirlenim olarak ortaya koyarken, aslında yaşantının özünde rasyonel bir uyumun veya birliğin olmadığını kanıtlamış olur. Bu nedenle yaşantıyı ve insan varoluşunu belirleyen rasyonel bir uyumun yerine; oluş, kaos ve farklılaşmalar çokluğundan söz edilmesi gerekmektedir. Bu noktada dünyanın ve insan varoluşunun anlamlandırılmasına dayalı olarak Nietzsche'nin şu tespitlerine yer verirse, oluş, çatışma, çokluk, birlik, amaç, gerçeklik ve uyum gibi kavramların birbiriyle kurulan ilişkisinin neye dayandığını daha net bir şekilde görebiliriz:

Varoluşun hiçbir hedefi olmadığına ve tüm varoluşun altında bireyin kendini üstün değerde bir elementte olduğu gibi tamamen kaptırabileceği hiçbir büyük birliğin olmadığına dair bu iki anlayışı göz önünde bulundurduğumuzda, tek bir kaçış yolumuz kalır: Varoluş dünyasının tamamını bir aldatma olarak kabul etmek ve onun ötesinde bir dünya, gerçek bir dünya bulmak. Ama insan bu dünyanın nasıl sadece psikolojik ihtiyaçlardan oluşturulduğunu ve üzerinde hiçbir hakkı olmadığını anladığı anda, nihilizmin son biçimi ortaya çıkar: Hiçbir metafizik dünyaya inanmamayı içerir ve gerçek bir dünyaya inanmayı kendi kendine yasaklar. Bu noktaya vardktan sonra insan varoluşun gerçekliğini tek gerçeklik olarak kabul eder, kendine dünyalar ötesine ve yanlış Tanrısalığa giden her türlü gizli geçişi yasaklar(...) Temelde ne olmuştur? Varoluş karakterinin "amaç" anlayışı, "birlik" anlayışı veya "gerçek" anlayışı ile yorumlanamayacağına dair kabul edilse değersizlik duygusuna ulaşılmıştı. Varoluşun hiçbir hedefi veya sonu yoktur; olayların çoğunluğunda etraflı bir birlik eksiktir (Nietzsche, 2010: 31-32).

Nietzsche insan varoluşu ve yaşam dünyası arasındaki maddi ilişkinin anlamlandırılması noktasında, içinde yaşanılan dünyanın rasyonel, ideal bir amaçtan veya hedeften yoksun olduğunun altını çizerek. İnsan içinde bulunduğu olgusal dünyadan bağlarını koparmak amacıyla, bu dünyayı aşan "yeni bir dünya (die Neue Welt)" arayışı

içine girer. Böylece rasyonel, ideal bir amaçtan yoksun olan maddi gerçekliği aşan bir “öte dünya” hedefi, insan varoluşunun merkezine yerleşir. Nietzsche’ye göre bu ideal dünya hedefi, insanın psikolojik ihtiyaçlarından dolayı “oluşturulmuştur”. Burada Nietzsche’nin öte dünyayı anlamlandırmak için kullandığı *oluşturulmuştur* (herstellen/erfindung) ifadesi oldukça dikkat çekicidir. Çünkü bir şeyin oluşturulması demek, o şeyin bir özne tarafından “icat edilmesi (erfindung) veya kurgulanması” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla psikolojik gerekçeler dolayısıyla kurgulanan, icat edilen öte dünya fikri, insan varoluşu açısından belirli bir dayanak noktası haline gelerek, öznenin rasyonel amaç ve hedeflerinin dolayısıyla yaşantının anlamlandırılmasına öncülük etmektedir.

Dahası amaç, birlik gibi kavramların ideal dünyanın inşa edilme sürecinde önemli bir işlev üstlendiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda var olan maddi gerçekliğin sürekli oluşan, değişen ve farklılaşan yapısı nesnel bir anlam arayışını doğurmuştur. Bu da içinde bulunduğumuz dünyanın amaç, birlik kategorilerinin eşgüdümünde yeniden anlamlandırılmasına yol açmıştır. Söz konusu olan anlamlandırma biçiminin izlerine Platon’un *Devlet* diyalogunun altıncı kısmında rastlanmaktadır. Platon’un “düşünülen ve algılanan” olarak tasarladığı ikili dünya yapısı, bir yönüyle içinde bulunduğumuz dünyanın, sadece düşünme eylemine bağlı olarak kavranabilen ideal dünyanın dolayısıyla biçimlendirilmesine neden olmuştur. Platon her ne kadar düşünülen ve duyulan olarak beliren bu iki yapıyı nitelikleri bakımından keskin sınırlarla birbirinden ayırt etse bile, bu ikili dünyanın bütünüyle birbirinden koparılmayacağı açıktır. Çünkü Platon, insanın var olduğu olgusal/maddi dünyanın bireysel algılamalara dayalı olan öznel bir yanılgıdan ibaret olduğunu epistemolojik argümanlarla kanıtlarken, bu algısal yanılsamalara dayalı olan dünyanın varlığının “stratejik bir amaçla” kurgulanmasına ihtiyaç duymuştur, aksi takdirde inancın ontolojik nesnesi haline gelen bu metafizik

dünyanın gerçekliğini hiçbir zaman kanıtlayamazdı. Bu bağlamda, Nietzsche'nin bahsi geçen ikili dünya tasarımını şu cümlelerle eleştirdiği görülmektedir: “Dünyanın değerini tamamen imgesel bir dünyaya ait kategorilere göre ölçtük” (Nietzsche, 2010: 33). Nietzsche'ye göre Tanrısal bir nitelik yüklediğimiz metafizik dünya tasarımı, maddi gerçekliğin keyfi bir kalıba sokulmasına zemin hazırlamıştır. Ne var ki bu metafizik dünyanın dolayısıyla üretilen değerler, maddi gerçekliğin anlamsal değerini belirlemekle kalmayıp, onun temel yapısını da değişime uğratmıştır. Sonuç olarak Nietzsche'nin vurguladığı üzere, dünyanın değerini imgesel bir dünyaya ait kategorilerle ölçmek, bir açıdan içinde yaşadığımız maddi gerçekliğin yapısını dönüştürmekle eşdeğer hale gelmiştir.

Öte taraftan, daha önce dile getirmiş olduğumuz nihilizmin, Tanrı'nın ölümüne neden olduğu savını daha açık argümanlarla temellendirmek ve aynı zamanda Tanrı'nın ölümünün yol açtığı semptomları ortaya koymak gerekir. Bu bağlamda şu sorulara cevap aranmalıdır: Tanrı'nın ölümünün yarattığı sonuçlar nelerdir? Tanrı'nın ölümü aynı zamanda insanın ölümüne mi yol açmıştır yoksa insanın etkin bir varoluşa dayalı olarak olumlu değerler yaratmasına uygun zemin mi hazırlamıştır? Tanrı'nın ölümü ve insan varlığı arasında ne türden bir ilişki kurulabilir? Bu sorulardan hareketle, Tanrı'nın ölümünün insan varoluşuyla olan ilişkisi sorgulanmalı ve ayrıca Tanrı'nın ölümünün hangi şekilde gerçekleştiği ifade edilmelidir. Bu çerçevede Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü* eserinde nihilizm ve Tanrı'nın ölümü fikrini ele almadan önce, Nietzsche'nin Batı metafiziğini yıkmasından söz eder. Burada Batı metafiziğinin yıkılışı nihilizmi ve ardından Tanrı'nın ölümünü müjdelir:

Nietzsche'nin altüst etmesinden sonra metafiziğe kendi özsüzlüğüne, düzensizliğine sapanmaktan başka bir yol kalmaz. Bu tersine çevirmede, duyüstü, duyulur olanın kararsız bir ürününe dönüştürülür. Ancak, duyulur olan, antitezinin bu biçimde değerden düşürülmesi ile kendi özünü yadsır. Duyuüstünün bu biçimde yerinden edilmesi, saf duyusal olanı, bunun sonucu olarak da ikisi arasındaki ayrımı ortadan kaldırdı. Duyuüstünün ortadan kaldırılması,

duyusal olan (aisteton) ile duyusal olmayan (noeton) ayrımı ilgisinde, bir “ne o; ne o” önermesinde sonucu bağlandı. Duyuüstünün bırakılması anlamsızlıkta doruğa ulaştı (Heidegger, 2001: 11).

Heidegger'in yorumuna göre Nietzsche, Batı metafiziğini tersyüz etmiştir. Burada Batı metafiziği dışsal bir karşıtlığın dolayısıyla kurulan ikili bir yapı üzerine inşa edilmektedir. Duyusal olan (aisteton) ile duyusal olmayan (noeton) arasındaki ikili karşıtlık Batı metafiziğinin yıkılmasıyla etkisini tamamen yitirmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Nietzsche, duyuüstü (übersinnlich) olarak nitelenen yapıyı yıkarken, bunun yerine duyusal olanı koyma gibi bir çaba göstermemiştir. Çünkü bu ikili yapılar birbirine karşıt gibi görünseler bile, birbiriyle sürekliliğe dayanan zorunlu bir ilişki içindedirler ve burada duyusal olan ile duyusal olmayan arasında yapılan bir tercih söz konusu değildir. O kadar ki bu ikili yapıdan birinin ortadan kalkması, diğerinin varlığının sona ermesine yol açar. Bu noktada Batı metafiziğini oluşturan bu ikili karşıtlığın yıkılmasının nihilizm kavramıyla ne gibi bir ilgisinin olduğu sorusu akla gelebilir. Bu soruya istinaden şöyle bir cevap verilebilir: Heidegger'in yorumuna göre duyulur ve duyuüstü olarak beliren bu ikili karşıtlığın ortadan kalkması, sadece Batı metafiziğinin yıkılmasına neden olmamıştır; ama aynı zamanda nihilizmin ve buna paralel olarak Tanrı'nın ölümünün ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlamıştır. Nitekim burada duyuüstü (übersinnlich) olarak nitelendirilen yapı; hakikat, Tanrı, bilgelik, ahlak ve değer sistemleri, gibi kavramsal elemanlara karşılık gelmektedir. Birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olan bu kavramlar, belirli bir anlamlandırma ve değerlendirme mekanizmasıyla iç içe geçer. Öyle ki insana ve dünyaya ait olan tüm anlamsal değerler, duyuüstü yapının dolayısıyla belirlenen bir matrisin çevresinde buluşur. Bu yüzden duyuüstünün yıkılmasıyla, insana ve dünyaya ait olan anlamlar, değerler ortadan kalkar ve bu da nihilizme neden olur. Heidegger duyuüstünün çöküşünü nitelendiren Tanrı'nın ölümüne ilişkin tespitlerini şu şekilde sürdürmüştür:

Büyük, yeni olayın- Tanrı'nın ölmesinin, Hıristiyan Tanrı'sını inanılmaz kılan Tanrı'nın ölmüş olmasının- gölgesi Avrupa'nın üzerine düşmeye başladı. Bu söz Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" derken, Hıristiyan Tanrısından söz ettiğini açıkça gösteriyor. Gelgelelim, Nietzsche'nin düşüncesinde, Tanrı adının da, Hıristiyanlığın Tanrısının da genelde duyduğumuz dünyayı imlemek için kullanıldığı daha az açık(...) Tanrı, idelerin, ülkelerin alanının adıdır. Platon'dan beri, daha doğrusu Platocu felsefenin geç Yunan, Hıristiyan yorumlarından beri duyduğumuz bu alanı gerçek, asıl, hakiki dünya sayıldı (Heidegger, 2001: 17-18).

Heidegger'in daha önce de belirttiği gibi, Batı metafiziği duyulur ve duyulur olmayan şeklinde beliren ikili karşıtlıklar üzerinden temellendirilir. Burada duyusallığın ötesine geçen (überschreiten) metafizik ideal, tanrının varlığına gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla maddi gerçekliği aşan bu metafizik dünyanın yapısı, tanrının ontik belirlenimi üzerinden şekillenir. Heidegger'e göre Platon'un ideleri, bu metafizik veya tanrısal dünyanın anlamlandırılmasında önemli bir işleve sahiptir. Nietzsche burada tanrının ölümüyle, sadece Hıristiyanlığın tanrısının yok oluşuna dikkat çekmez; aynı zamanda Platon'un epistemolojik, ontolojik ve etik düzlemde sınırlarını çizdiği idelerin, hakikatin ve buna dayalı olarak özneye yukarıdan dayatılan ahlaksal, ideal yaşam biçiminin ortadan kalktığını ifade eder. Son kertede Nietzsche'nin, Platon'un felsefe ve düşünce tarihine miras bıraktığı ikili karşıtlıklara dayanan metafizik geleneği altüst etmesi, düşünce tarihinde ahlaksal değer yargılarına, insan doğasına ve hakikate olan bakış açısını kökten değişime uğratmıştır.

2.2. Yaşantının Anlamlandırılması Noktasında Değerlerin ve Kavramların Dönüşümü

Nietzsche'nin değerlerin ve kavramların dönüşümü noktasında spesifik olarak din kavramına yaklaşım şekli, yalnızca dinin ortaya koyduğu argümanların yeniden değerlendirilmesiyle sınırlı değildir. Aynı zamanda dinin, insan varoluşunu kuşatan yaşam deneyimi ve buna dayalı olarak belirlenen değerler sistemleriyle kurulan ilişkinin yeniden yorumlanmasıyla ilgilidir.¹⁸ Burada Nietzsche dinsel argümanlara ilişkin yıkıcı ve eleştirel bir tavır sergilerken, Hıristiyanlık ideolojisini çıkış noktası olarak belirler. Bu bağlamda Hıristiyanlık ideolojisine bağlı olarak şekillenen dinsel argümanların; yaşam deneyimi, değerler, içgüdü, duyu-ötesi, günah, suçluluk, vicdan ve cezalandırma gibi kavram kümelerinin etrafında temellendirilmesi söz konusudur. Nietzsche'nin özellikle *Deccal*, *İnsanca Pek İnsanca* ve *Güç İstenci* gibi eserlerinde ileri sürdüğü eleştirel argümanlar dikkate alındığında, bahsi geçen bu kavram kümelerinin Hıristiyanlık öğretisinin ayrılmaz bir parçası olduğu görülür. Hıristiyanlık öğretisinin felsefi ve ideolojik açıdan temellendirilmesinde başat bir rol oynayan bu kavramların ürettiği anlam, insanın varoluş deneyiminden (erlebnis) koparılamaz.

Hıristiyanlığın felsefi bir temellendirmeye dayanan argümanları, kaçınılmaz olarak insanın varoluşsal yaşantısını hedefe alarak, insanı dinsel bir problemin temel nesnesi olarak belirler. Nietzsche'nin din kavramıyla ilgili olan felsefi hesaplaşması tam da bu noktada kendisini açık eder. Çünkü Nietzsche insan varoluşunu ve ona dayalı olarak üretilen değerleri hiçbir felsefi ve ideolojik bir düşünce sisteminin nesnesi olarak

¹⁸Nietzsche, gerek Hıristiyanlık inancına gerekse Platon ve Aristoteles gibi düşünörlere özellikle bilgi ve ahlak gibi kavramlar üzerinden saldırırken, esasen insan yaşantısını anlamlandırmayı amaç edinmektedir. Nietzsche bunu yaparken, devamlı insanın biyolojik gerçekliğini ve bedensel yapısını hesaba katar. İnsanın biyolojik gerçekliği de bedensel arzu ve içgüdülerle örtöşür. Dolayısıyla Nietzsche'ye göre insan doğası ve yaşantısı hiçbir şekilde metafizik değerlerin ve buna dayalı olarak şekillenen ideal yaşantının nesnesi olamaz. Bu nedenle Nietzsche'nin insana dair tüm temellendirmeleri, insanın biyolojik bir gerçekliği üzerinden gerçekleşir. İnsan varoluşu ve biyolojik yapı arasındaki tartışma için bkz. (Heidegger, 1987: 39-40-41).

görmez. Dolayısıyla Nietzsche'nin Hıristiyanlık öğretisine yıkıcı bir öfkeyle saldırmasının nedeni; insan varoluşsal doğasını, değerlerin hatta bedensel/içgüdüsel yönelimlerin konusu olan arzu ve istekleri hiçbir felsefi, dinsel veya ideolojik öğretiye bağlı kalmaksızın yeniden yorumlamak istemesidir. Bu çerçevede Nietzsche'nin *Deccal* adlı eserinin başlangıç kısmında birtakım değerlendirmeler yaptığı görülmektedir:

İyi nedir? –İnsanda güç duygusunu, güç istemini, gücün kendisini yükselten her şey. Kötü nedir? –Zayıflıktan doğan her şey. Mutluluk nedir? –Gücün büyüdüğü duygusu- bir engelin aşıldığı duygusu. Doğunluk değil, daha çok güç; genel olarak barış değil, savaş(...) Zayıflar, nasibi kıtlar yıkılıp gitmelidir: bizim insan sevgimizin baş ilkesi. Ve onlara yıkılıp gitsinler diye yardım edilmelidir. Herhangi bir günahın daha zararlı olan nedir? –Nasibi kıtlara, zayıflara duyulan acımadan doğan eylem- Hıristiyanlık (Nietzsche, 2000: 7-8).

Nietzsche, insan doğasına ilişkin değerlendirme yaparken, gücün insanın kökensel (ursprünglich) bir belirlenimi olduğunu düşünür. Eş deyişle güç veya kuvvet, insanın doğal bir varoluş kipini ifade eder. Burada göz ardı edilmemesi gereken bir husus şudur: Nietzsche iyi kavramına ilişkin belirli tespitler yapmaya çalışırken, hiçbir şekilde Platoncu anlamda bir nesnenin biçimsel, özsel doğası hakkında belirli bir metafizik yargıya ulaşma kaygısı gütmemektedir. Nietzsche “iyi nedir” sorusunu sorarken, aslında gücün doğası hakkında metafizik, felsefi bir tanımlama yapmak yerine, gücün olumlanması gereken öznel bir duygulanım olduğunu ifade etmeye gayret göstermiştir. Burada iyinin kendisi, gücün yükselmesine paralel olarak ortaya çıkan olumlayıcı bir anlamsal kuvvete karşılık gelmektedir. Öyle ki Nietzsche iyi kavramına ilişkin metafizik bir yargıda bulunmayı, iyiyi gücü olumlayan “tekil, zorunlu bir şey” değil, ancak “olanaklı olan her şey” olarak konumlandırmış olması; Platon'dan beri alışkın olduğumuz nesnelerin özsel doğasının epistemolojik düzlemde, biçimsel bir tanımlamayla temellendirilme çabasının altüst oluşuna zemin hazırlamıştır. Benim görüşüme göre Nietzsche, iyi nedir sorusuna istinaden, gücün kendisinin tekil ve belirlenebilir bir şeyden ibaret olduğu ileri sürmüş olsaydı, bu Platoncu açıdan nesnelerin özünü açık etmeye (aufdecken) yönelik olan epistemolojik tanımlamanın

ötesine geçen bir yargı olmamış olacaktır. Bu yüzden Nietzsche gücün kendisinin belirlenemez, hesap edilemez, sınırlandırılmaz ve öngörülemez bir kuvvet olduğunu düşünür. Tüm bunların yanısıra Platon ve Aristoteles'in iyi kavramına ilişkin öne sürdükleri argümanların Nietzsche tarafından tersyüz edilerek insanın bedensel varoluş deneyiminin ve yaşam biçiminin yeniden değerlendirildiği görülmektedir.

Hatırlanacağı gibi Aristoteles *Magna Moralia*, *Nikomakhos'a Etik* gibi eserlerinde, Platon ise *Yasalar*, *Gorgias*, *Alkibiades* adlı diyaloglarında insanın nasıl bir yaşam sürmesi gerektiğini incelemişlerdir. İnsanın nasıl yaşaması gerektiği sorusu, aslında önceden belirlenen bir ahlaki idealin hangi koşullarda ve nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini üstü örtük olarak vurgulamaktadır. Bu çerçevede gerek Aristoteles gerekse Platon iyi kavramını temellendirirken, ahlaki bir özne olarak insanın, bedensel haz ve arzularından uzaklaşması ve buna dayalı olarak ölçülü bir yaşam sürmesi gerektiğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla ideal bir hedef olarak iyinin gerçekleştirilmesi, insanın kendisini aşarak bedensel isteklerin kontrol edilmesiyle örtüşmektedir. Oysa ki Nietzsche'nin *Deccal* adlı eserinde bu anlayışı tersine çevirdiği açık bir şekilde görülmektedir. Nietzsche'nin altını çizdiği "güç duygusu, güç istenci" gibi ifadeler, öznenin kendi isteklerini kontrol ederek, sürekli içsel dürtülerini bastırmasının aksine, insanın arzu ve isteklerini olabildiğince arttırması ve en nihayetinde onların serbest bırakılmasını ifade etmektedir.

Diğer taraftan, insanın öznel bir duygulanımı olan, ancak her insanda zorunlu olarak var olan güç istemi (*Wille zur Macht*), sürekli büyümeyi, ilerlemeyi veya gelişmeyi ifade etmektedir. Ancak burada kesintisiz olarak gücü yükselten veya gücün ortaya çıkışına zemin hazırlayan etkinin ne olabileceği konusunda herhangi bir emare yoktur. Çünkü Nietzsche gücün kendisini yükselten tek bir kuvvetin olmadığı kanısındadır, bu nedenle

gücü arttıran, yükselten ve nihayetinde onun ortaya çıkışına zemin hazırlayan sayısız kuvvetler çokluğu vardır.

Nietzsche'nin gücün yayılımını, olumlanması gereken ve insan doğasına ait olan bir duygulanım olarak belirledikten sonra, kötü kavramına ilişkin bir değerlendirme yaptığı görülmektedir. Bu noktada kötü, yaşamın olumsuzlanmasına dayalı olarak beliren bir zayıflıktan ibarettir. Burada Nietzsche kötülüğün ne olduğuna ilişkin yaptığı sorgulamada, kötünün insanı güçten düşüren, zayıflatan ve alçaltan bir etkiye sahip olduğunu ifade etmiştir. Burada yaşamın olumsuzlanması, bir bakıma öznenin kendi arzu ve isteklerini ve buna bağlı olarak güç duygusunu bastırarak yaşamına yön vermesidir. Platon'cu düşünme şeklinin aksine iyi ve kötü kavramlarının, insan doğasına ilişkin olarak kullanılan biçimsel, zorunlu bir tanımlamaya indirgenemeyen metaforlardan veya anlamlandırma biçimlerinden ibaret oldukları söylenebilir.

Nietzsche sözünü ettiğimiz *Deccal* metninde iyi ve kötü kavramları çerçevesinde, Hıristiyanlık ile ilgili olarak güç istencinin ortadan kaldırılması ve bunun paralelinde yaşamın olumsuzlanması olarak yorumlanabilecek bir değerlendirmeye yer verdiği görülmektedir. Gücün zayıflamasına, yaşamın olumsuzlanmasına ve insanın değerini yitirmesine neden olan etmen, zayıflara acıma eyleminden başka bir şey değildir.¹⁹ Burada başkalarına acımadan doğan eylemin, Hıristiyanlık öğretisi için ne anlama geldiğini ve ayrıca bunun, Hıristiyanlık inancının felsefi ve ideolojik bir zeminde temellendirilmesindeki önemini sorgulamak gerekir.

Nietzsche'ye göre Hıristiyanlık inancı çerçevesinde temellendirilen acıma eylemi, insanın kendi doğasına aykırıdır. Nietzsche'nin *Deccal* adlı eserinin giriş bölümünde de

¹⁹ Deleuze'ün Nietzsche okumasına göre, acıma eylemi yaşamın suçlanmasına veya yaşama olumsuz bir anlam yüklenmesine neden olur (Deleuze, 2002: 15).

görüldüğü üzere insan doğası, güç istencine bağlı olarak insanın kendi gücünü olabildiği ölçüde arttırmasına karşılık gelmektedir. Oysa ki Nietzsche açısından, Hıristiyanlık inancıyla bağdaşan acıma eylemi güç istencinin aksine, insanı güçsüzleştiren ve üstelik insanın varlığını olumsuz bir anlam katmanında değerlendirilmesine zemin hazırlayan bir unsurdur. Burada dikkat edilmesi gereken kritik husus şudur: Hıristiyanlık inancı, sinsi bir şekilde sürekli başkalarıyla ilgilenilmesi gerektiğini insana empoze eder. Başkalarıyla ilgilenme eylemine dayalı olarak şekillenen acıma eylemi de insanın kendi varlığını unutarak, kendisine yabancılaşmasına neden olur. İşte tam da bu yüzden başkalarına acıma veya başkalarıyla ilgilenme düşüncesi, Hıristiyanlık öğretisi tarafından stratejik bir amaç doğrultusunda insana dikte edilir. Çünkü insan, başkalarıyla ilgilenmek yerine sadece kendi varlığıyla meşgul olsaydı, Hıristiyanlık ideolojisinin belkemiği olan günah fikri de temellendirilememiş olacaktı. Öngörülebileceği gibi sürekli kendi benliğiyle meşgul olan bir insanın, kendini değerce üstün bir varlık olarak görmesi kaçınılmazdır. Oysa ki Hıristiyanlık inancı, insanın kendi varlığına yabancılaşmasını sağlayarak -ki bunu başkalarına acıma duygusunu insana aşılarken yapar- insanı doğuştan günahkar, sefil, çaresiz ve aşağılık bir varlık olarak tanımlar:

İnsanın tamamen rezil, günahkar ve aşağılık olduğu, başka insanları aşağılamayı olanaksız kılacak ölçüde yüksek sesle öğretmesi, Hıristiyanlığın bir hilesidir. “İstedığı gibi günah işleyebilir, özünde benden farklı değil ki: benim, her düzeyde rezil ve aşağılık olan”, böyle der kendine Hıristiyan. Ama bu duygu da en sivri dikenini yitirmiştir, çünkü Hıristiyan kendisinin birey olarak aşağılık olduğuna inanmaz: o zaten insan olduğu için kötüdür ve şu cümlede biraz teselli bulur: Hepimiz aynı türdeniz (Nietzsche, 2015: 93).

İnsanın doğuştan günahkar, rezil, sefil ve çaresiz bir varlık olarak konumlandırılması, insanın kendi içsel sorgulaması sonucunda ulaştığı bir sonuç olamaz. Bu bağlamda Nietzsche'nin bu metninde yer alan “yüksek sesle bir şeyin öğretilmesi” ifadesi hayati bir önem arz etmektedir. Bu ifadeye göre Hıristiyanlık öğretisi insanı rezil ve sefil bir varlık olarak damgalarken, bu düşünceyi insana dışarıdan bir zorlamayla empoze eder.

Burada “bir şeyin yüksek sesle öğretilmesi”, dışarıdan gelen bir baskıyı veya bir tür söylemsel şiddeti ifade etmektedir. Dolayısıyla Nietzsche’ye göre insanın doğuştan günahkar bir varlık olarak ortaya çıkması, insanın kendi üzerine düşünmesi sonucunda ulaştığı dinsel, metafizik veya felsefi bir görüş olmaktan öte, bizzat Hıristiyanlığın ideolojik söylemi tarafından insanlara doğruluğu kabul ettirilen bir düşüncedir. Bu anlatılanlar çerçevesinde yaşamın olumsuzlanması, insan doğasına aykırı olup insanı güçsüz kılan bayağı değerlerin dıştan gelen bir zorlamayla, hiçbir düşünsel sorgulamaya yer verilmeksizin kabul ettirilmesi; Hıristiyanlık inancının Nietzsche’nin “yüksek tip insan” olarak adlandırdığı insan tipolojisinin karşısında yer aldığını gösterir:

Burada ortaya koyduğum sorun, varlıklar sıralamasında insanlığın yerini ne almalıdır sorunu değildir (-insan bir sondur) : sorun, hangi tip insanın, daha yüksek değerlidir, yaşamaya daha değerlidir, geleceği daha sağlamdır diye yetiştirilmesi gerektiği, istenmesi gerektiği sorunudur. Bu yüksek değerli tip bundan önce de sık sık ortaya çıkmıştır: ama bir mutlu rastlantı olarak, istisna olarak; hiçbir zaman da istenerek değil. Tersine, daha çok korkulmuştur ondan, şimdiye dek korkunç olanın ta kendisi olmuştur neredeyse; - ve bu korkudan dolayı da onun karşıtı olan tip istenmiş, yetiştirilmiş, elde de edilmiştir: evcil hayvan olan, sürü hayvanı olan, hasta hayvan olan insan, -Hıristiyan... (...) Hıristiyanlık bu yüksek tip insana karşı ölümüne bir savaş vermiştir, bu tipin bütün temel içgüdülerini yasaklamış, bastırmış, bu içgüdülerden, kötüyü, kötünün ta kendisini imbiklemiş, süzüp çıkarmıştır, -üzerine suç atılan tipik insan olarak güçlü insan, <<lanetli insan>> (Nietzsche, 2000: 8-9).

Burada “yüksek tip insan” ifadesi ile Nietzsche, daha önce işaret edilen güç duygusu veya güç istenci kavramını anlatmak istemektedir. Nietzsche’ye göre yüksek tip insan, güç istencinin bir ürünüdür. Dahası, buradaki üst-insana (übermensch) karşılık gelen güç istencinin; soyut, metafizik bir varlık belirlenimi olmadığı açıktır. Diğer bir deyişle, üst-insan bir tür aşkın ideali, tinsel yaşam biçimini ifade etmemektedir. Çünkü bu insan modeli, öznenin biyolojik gerçekliğini imleyen bedensel arzu ve içgüdülerden ayrılamaz. Oysa ki Hıristiyanlık inancı, insanı bedensel arzu (körperlich Wunsch) ve içgüdülerinden arındırarak, onu güçsüz bırakmıştır. Ne var ki Hıristiyanlık, öznenin bedensel doğasını kötülüğün temel nedeni olarak gördüğü için insanı lanetlemiş ve bunun sonucunda güç duygusunun somut bir yansıması olarak görülen yüksek tip insana karşıt bir insan yaratmıştır. Burada üst-insan tipolojisinin karşıt konumuna yer

alan insan modeli, kendi bedensel arzu ve tutkularının bilincinde olan; ancak onları devamlı bastıran, denetim altında tutan bir “hastalıklı hayvan” ile özdeşleşir. Bu çerçevede Nietzsche, *Güç İstenci* eserinde insanın bedensel doğasıyla ilgili birtakım değerlendirmelere yer verir:

Bedeni hor gördüler; hiç hesaba bile katmadılar, hatta ona bir düşman gibi davrandılar. Kadavra misali bir beden içinde “güzel bir ruh” taşınabileceğine inanmak onların yanlıgısıydı (Nietzsche, 2010: 168-169).

Öznenin, ruh ve beden olmak üzere ikiye bölünmesi çerçevesinde ruhun, insanın bedensel yanına göre daha değerli olması, bedenin ise kötülüklerin ve günahın temel nedeni olarak görülmesi söz konusudur. Burada öznenin varlığının ruh ve beden üzerinden konumlandırılması; aynı zamanda ruhun özerk yapısı itibariyle, bedenden daha üstün veya değerli oluşu, beden üzerinden şekillenen “iktidar pratiğine” zemin hazırlamıştır. Burada beden üzerinden gerçekleşen iktidar pratiği, dışarıdan gelen somut veya verili bir baskı veya şiddeti içinde barındırmaz. Dolayısıyla bedensel arzu ve isteklerin ruhun egemenliği altında denetlenmesine dayalı olarak somutlaşan iktidar pratiği, bizzat öznenin kendisi tarafından gerçekleştirilen içsel bir deneyimi açık eder. Hıristiyanlık inancının, insanın bedensel arzu ve dürtülerini aforoz ettiği göz önünde bulundurulduğunda, bu inanca tabi olan öznenin cezalandırma korkusu dolayısıyla sahip olduğu arzu ve tutkuları denetleme ihtiyacı duyması da kaçınılmazdır.²⁰

Hıristiyanlık inancı arzu ve isteklerin radikal bir şekilde yasaklanmasını veya sınırlandırılmasını bedeninin cezalandırılma pratiğiyle mümkün hale getirmiştir. Nietzsche'nin metninde geçen “bedensel duyguları sistematik bir değere indirgeme” ifadesi de tam bu noktaya denk düşer. O kadar ki bedensel haz, arzu ve tutkulara

²⁰ Nietzsche *Deccal* adlı eserinde, kendisini tanrısal ideallere adayıp arzu ve içgüdülerini bastıran insanı anlatmak için “décadence” adlı terimi kullanır (Nietzsche, 2000: 10). Bu sözcük varlığını kutsal değerlere kurban ederek, bedensel doğasından uzaklaşıp sürüleşen insanlık durumunu açıklar.

dayanan duyguların Hıristiyanlık ideolojisi çerçevesinde belirlenen değerlere indirgenmesi, onların olumsuz bir anlam katmanında yer almasına neden olmuştur. Bu durum da insanın kendisini suçlu hissetmesine ve bunun sonucunda otoriteler tarafından cezalandırılacağı endişesine yol açmıştır.²¹ Ahlaki özne tarafından içselleştirilen suçluluk duygusu ve cezalandırılma korkusu, Hıristiyanlık inancı tarafından aforoz edilen bedensel duygulanımların uyarılmasıyla doğru orantılıdır. Dolayısıyla bedensel haz ve isteklerin bastırılmaması veya kontrol edilememesi, öznenin kendisini hem suçlamasına hem de lanetli, günahkar, çaresiz bir varlık olarak görmesine neden olmuştur.

Diğer yandan insanın kendisini, doğuştan sahip olduğu arzu ve isteklere bağlı olarak günahkar, aşağılık ve sefil bir varlık olarak görmesi, Hıristiyanlık kurumlarının dolaşıma sokulan “kurtuluş düşüncesinin” ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İnsan yaşamı boyunca büyük bir umutla bu düşünceye bel bağlayarak, içinde yaşadığı bu dünyada olmasa bile öte dünyada ödüllendirileceğini ve bunun sonucunda çekeceği tüm acılardan kurtulacağını düşünür. Bu çerçevede Hıristiyanlık doktrini tarafından vaat

²¹ Bu noktada Hıristiyanlık inancı doğrultusunda şekillenen bedeninin cezalandırılması düşüncesine Platon'un öncülük ettiğini göz ardı edemeyiz. Platon *Gorgias* isimli yapıtında, öznenin cezalandırılması düşüncesini, ahlaki bir yaşam pratiği çerçevesinde temellendirmektedir. Platon cezalandırma pratiğine ilişkin *Gorgias* adlı eserinde şu argümanları dile getirmiştir: “Sokrates- O adam cezalandırılma, yaptıklarını ödese, onun için gene mutludur der misin? Polos- Hayır, diyemem; cezaya çarpılırsa mutsuz olur. (...) Sokrates- Ama bence Polos, doğru olmayan bir kimse, doğru olmayan işler yapan bir kimse, ne durumda bulunursa bulunsun, mutsuzdur. Ama yaptıklarından ötürü ceza görmezse, yaptıklarını ödemezse onun mutsuzluğu artar; tanrının ya da insanların eliyle cezasını çeker, yaptıklarını ödese mutsuzluğu azalır” (Platon, 2012: 75-76). Platon'a göre kötülük yapan bir insan, koşulsuz şartsız cezalandırılmalıdır. Burada cezalandırılma pratiğinin bir tür zorunluluk olarak ortaya çıkması, insanın kötülüklerden arındırılması gerektiğiyle ilgili olan inançla taban tabana örtüşmektedir. Platon'un görüşüne göre kötülük yapan bir insanın mutlu olması beklenemez. Bu nedenle insanın iyi ve mutlu bir yaşam sürebilmesi için kötülükler için yol açan bedensel arzu ve isteklerden uzaklaşması gerekmektedir. Bu söylenenler ışığında şu sonuca varmak mümkündür: Nietzsche'nin insan varoluşunu kuşatan bedensel haz ve tutkulara olumlu bir değer yüklemesi, aslında sadece Hıristiyanlık inancına karşı bir saldırıyı değil; aynı zamanda Platoncu iyi ve ahlaki yaşam idealinin karşısında duran bir tepkiyi dile getirmektedir. Benim düşünceme göre Nietzsche'nin insan yaşantısını bedeninin ürettiği arzu ve dürtülerin dolayısıyla anlamlandırması ve aynı şekilde bedene olumlu bir değer yükleyerek bedeni var olan her şeyin üstünde görmesi, düşünce tarihinde göz ardı edilemez bir farklılaşmanın zeminini hazırlamıştır. Özellikle Foucault, Butler, Deleuze gibi çağdaş düşünürlerin, beden kavramını felsefi veya düşünsel bir problem olarak görmeleri, aynı şekilde bedene otonom bir yapı kazandırmaları Nietzsche'nin ileri sürdüğü radikal, yıkıcı eleştiriler sayesinde olmuştur.

edilen kurtuluş dūřüncesinin dolayımıyla öte dünya kavramının temellendirildiği görölr. Hıristiyanlık öğretisinin kurtuluş dūřüncesi, içinde yaşanılan maddi dünya ile tinsel bir içeriğe bürünen öte dünya arasında göz ardı edilemez bir farklılaşmayı veya gerilimi beraberinde getirmiştir. Buna göre öte dünya ile ilgili olarak ortaya çıkan umut ve sonsuz mutluluk dūřüncesi, içinde yaşanılan dünyanın olumsuzlanmasına veya kötülenmesine neden olmuştur.



2.3. Sokrates Sorunsalı Çerçevesinde Bilgi, Ahlak ve Varoluş

Yunan kültürünün gelişiminde etkin bir rol üstlenen estetik değerler, hem içinde yaşanan dünyanın hem de insanın varoluşunun anlamlandırılmasında önemli bir işleve sahiptir. Burada estetik değerlerin nasıl olur da insan varoluşu için hayati bir öneme sahip olduğunu araştırmakla yetinmeyip, ahlaki değerler ile estetik değerler arasında ne türden bir karşıtlığın olduğunu, aynı zamanda bu ilişkisel karşıtlığın ortaya çıkış koşullarını, düşünce tarihinde ne gibi değişim ve dönüşümlere neden olduğunu etraflıca sorgulamak gerekir. Buradan hareketle Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*, *Putların Alacakaranlığı* gibi eserlerinde yer verdiği Sokrates sorununu ele almak gerekir. Nietzsche'ye göre Sokrates, Grek kültürü dünyasında kritik bir işleve sahip olan estetik değerleri, öznenin bireysel varoluşunu kuşatan sanatsal mit ve anlatıları yerinden ederek, bu değer alanının yerine ahlaki, normatif değerleri koymuştur. Dolayısıyla Sokrates sorunuyla birlikte ahlaki değerler ile estetik değerler arasında bir karşıtlık doğmuş ve bu karşıtlık üzerinden insanın varlığı yeniden değerlendirilmiştir.

Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda Sokrates sorununu gündeme getirirken, bu sorunu daha çok ahlaki idealler bağlamında ön plana çıkardığı görülür. Bu nedenle Sokrates sorununun iki farklı boyutunun olduğunu vurgulamak gerekir: Bu problemin bir yönü, Yunan kültüründe kökleşen estetik fenomenler ile ilişkiliyken, diğer yönü ise ahlaki değer yargılarıyla ilgilidir. Bu çerçevede Nietzsche, insanın varoluşunu felsefi bir sorgulamanın nesnesi haline getirirken, sürekli Yunan tarihine ve Grek düşüncesine geri dönüş yaparak insana ilişkin değer yargılarının tarihsel bir süreç içinde nasıl kökten bir şekilde değişime uğradığını irdelemiştir. Bu bağlamda Sokrates sorununun hangi koşullarda ortaya çıkarak düşünce tarihinde ne türden bir değişime neden olduğunu açık

bir şekilde anlayabilmek için Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda önem atfettiği

Apollon ve Dionysos karşıtlığını incelemek gerekir:

Sanatın sürekli gelişimi biri Apollonca, biri *Dionysosça* olan iki yönlülük içerir (...) Bizim bilğimiz Apollon, Dionysos gibi onların iki sanat tanrısına bağlanır. Kaynakla erekler bakımından, Apollonca olan yontu sanatıyla Dionysosça, dış biçime dayanmayan müzik arasında oldukça büyük bir karşıtlık çıkar ortaya, Grek ülkesinde. Yollarının ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yan yana gider. Çokluk birbirleriyle, açıkça çatışır; karşılıklı olarak yeni, güçlü doğumlar uğruna. Bu karşıtlığın savaşını sürdürmek için kaynaşır. Sanata gelinceye değin Helen istenci, "us"u aşan yaratıcı eylemi dolayısıyla, bunları kendi aralarında birliğe ulaştırmıştır. Bu birlik sonunda eski tragedyanın Dionysosça- Apollonca olan sanat yapıtlarını yarattı (Nietzsche, 2014a: 17).

Nietzsche'ye göre Yunan kültüründeki sanatın gelişimi, Apollonca ve Dionysosça olan iki karşıt sanat eğiliminin birbiriyle olan mücadelesinden kaynaklanır. Burada Apollonca olan eğilim, güzellik ve ölçülülüğe dayanan yontu sanatıyla temsil edilirken, Dionysosça olan güdü ise aşırılığa, tutkuya ve sonsuz bir boşalmaya bağlı olan müzik sanatını ifade eder. Nietzsche açısından bu iki eğilim veya güdü, birbirine karşıt gibi görünseler bile, birbiriyle ayrılmaz bir ilişki içindedirler. Bu nedenle Apollonca ve Dionysosça olan bu iki güdü, ilişkisel bir karşıtlık üzerinden ortaya çıkar ve sentezlenir. Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir ayrıntı vardır: Nietzsche, Yunan kültürüne geri dönerek estetik fenomenlerin gelişimini ve oluşumunu sorgularken, aslında gerek içinde yaşanılan dünyayı gerekse bu dünyanın oluş ve değişimine paralel olarak insan yaşantısını yeniden değerlendirmek niyetindedir. Daha açık bir deyişle, Nietzsche'nin Grek sanat anlayışını inceleyerek varmak istediği asıl nokta dünya ve bu kavramdan bağımsız olarak düşünülemez insan varoluşudur.

Nietzsche Apolloncu ve Dioynsosçu iki karşıt estetik eğilimin üstesinden gelinemez bir çatışmanın, oluşun ve farklılaşmanın çokluk içinde belirlediğini dile getirir. Buradan hareketle şu şekilde bir çıkarım yapmak mümkündür: Özellikle Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin ortaya koyduğu bir argüman olarak evrende var olan şeylerin özünde rasyonel ve metafizik bir uyumun, birliğin, amacın (télos) olduğu

düşüncesi, Nietzsche'nin dile getirdiği Apolloncu ve Dionysosçu sanat anlayışı bağlamında altüst edildiği düşünülebilir. Aslında Nietzsche burada oluş (werden), çatışma (Konflikt) ve hareketi (bewegung) hem estetik fenomenlerin hem de Grek sanat anlayışına bağlı olarak dünyada var olan şeylerin temel ilkesi haline getirerek; Platon, Sokrates ve Aristoteles gibi düşünürlerin birlik, amaç, uyum kavramları çerçevesinde ortaya koydukları felsefi argümanlarla hesaplaşır. Örneğin Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin giriş kısmında her sanatın, araştırmanın, düşünce ve eylemin iyiyi arzu ettiği vurgulanmaktadır. Burada Aristoteles'in iyiyi şeylerin kendi erdemine veya metafizik doğasına uygun olan temel bir ilke/prensip olarak konumlandığı görülür. Dolayısıyla var olan şeylerin doğal yapısını, belirli bir rasyonel birlik ve uyum çerçevesinde anlamamızı sağlayan temel unsur iyi kavramının kendisidir. Oysa ki Nietzsche'ye göre şeylerin doğasını kuşatan rasyonel bir birliğin veya uyumun olduğu iddia edilemez. Ona göre var olan her şeyin doğasında oluş ve çatışma vardır ve bu düşünceyi de Grek kültüründe hakim olan sanat anlayışı çerçevesinde üstü kapalı olarak dile getirmiştir.

Nietzsche'nin Apolloncu ve Dionysosçu sanat eğiliminin birbiriyle sentezlenmesinde insanın yaratıcı etkinliğinin önemine değindiği görülmektedir. Burada aklın sınırlarını aşan bir yaratma etkinliğiyle üst üste binen Grek sanatının, insan varoluşunun estetik bir değer olarak anlaşılmasında katkısı büyüktür. Apolloncu sanat eğiliminden hareketle, insanın hayali imgeler yarattığı ve bu fantazmagorik imgeler aracılığıyla yaşamı yorumladığı görülür (Nietzsche, 2014a: 17). O halde neden insanın hayali imgelere ihtiyaç duyduğu ve hangi amaçla doğrultusunda bu imgesel yaratıma dayalı olarak kendi içsel dünyasını tasarladığı sorusunun sorulması gerekmektedir. Öncelikle Yunanlılar varoluşun anlamsızlığının, değersizliğinin farkındaydılar (Berkowitz, 2003: 89). Yunanlılar, varoluşun trajik yönünü imleyen acının, iç sıkıntısının ve dehşetin

ortadan kaldırılması ve bu bağlamda yaşantının daha katlanılabilir veya değerli hale getirilebilmesi için evrenin gizemini aydınlatan tanrılara ihtiyaç duydular; ki tam da bu nedenle Yunanlılar yontu sanatını temsil eden ve sanatçının gerçekliği yeniden yorumlamasına ve deneyimlemesine uygun bir ortam hazırlayan Apolloncu sanat tanrısını yarattılar. Dolayısıyla varoluşun çilesini dindirmek ve yaşamı yeniden değerlendirip olumlamak maksadıyla yaratılan tanrılar, belirli bir öznel ihtiyacın sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu baş döndürücü ve dehşete düşürücü yorumdan hareketle, Yunan tragedyasına kök salan tanrı anlayışının Hıristiyanlığın tanrı anlayışına taban tabana zıt olduğu ileri sürülebilir. Hıristiyanlığın öğretisine bakıldığında tanrı hem ödüllendirici hem de cezalandırıcı bir tutum içindedir. Burada Nietzsche *Deccal*'de gösterdiği üzere tanrı ile insan arasındaki ilişki, tanrının insanı doğuştan günahkar ve sefil bir varlık olarak görmesi sonucunda insanın işlediği günahlardan arınarak kendi benliğini kayıtsız şartsız öte dünyaya adaması çerçevesinde değerlendirilir. Bu yüzden Hıristiyanlığın tanrısı insanı doğuştan günahkar kabul ederek yaşamı olumsuzlayan, bedensel içgüdüleri, aşırılıkları lanetleyen ve nihayetinde nihilist bir istencin şekillenmesine neden olan bir varlıktır. Oysa ki Yunan kültüründe karşımıza çıkan tanrı anlayışı sanatsal bir yaratım çerçevesinde şekillenen estetik bir fenomen olarak yaşamın olumlu bir anlama bürünmesini ve böylece insanın, içinde bulunduğu olumsuz şartlardan kurtulmasını sağlar. Burada göz ardı edilmemesi gereken esas nokta, insanın sürekli direnmeye mecbur olduğu olumsuz şartların, içinde bulunulan maddi koşullardan kaynaklandığıdır. Nietzsche'ye göre içinde bulunduğumuz maddi koşulları imleyen acı olayların meydana gelmesi kaçınılmazdır (Nietzsche, 2014a: 107). İnsan, bu üzüntü veren olaylara karşı koyma eğilimindedir. İşte tam da bu nedenle insan Apolloncu bir düş yaratma arzusuyla, aynı zamanda Dionysosça bir sevinç ve coşkuyla maddi şartlardan kaynaklanan ıstırap verici olaylar karşısında direnç eğilimi göstererek

yaşama sıkıca tutunur. Dolayısıyla Nietzsche'nin Sokrates öncesi Grek sanat anlayışına hayranlık duymasının nedeni de budur.

Nietzsche'nin Yunan estetik anlayışından hareketle dile getirdiği Sokrates sorunsalına gelecek olursak, ilk etapta şu argümanı ileri sürmek gerekir: Nasıl ki Nietzsche; beden, ahlak, bilgi ve hakikat kavramları ile ilgili yıkıcı ve provokatif bir tavır sergileyerek düşünce tarihinde radikal bir kopuşa neden olmuşsa, aynı şekilde Sokrates'in geliştirdiği argümanlar da Grek kültürü açısından tarihsel bir dönüm noktası olmuştur. Bu yüzden Sokrates sorunsalı, gerek düşünce tarihi gerekse Yunan kültürü açısından her şeyin yeniden başladığı bir uğrağı temsil eder. Nietzsche, *Güç İstenci*'nde gerçek filozofların Sokrates öncesi düşünürler olduğunu ve Sokrates ile birlikte bir şeylerin değiştiğini dile getirmiştir (Nietzsche, 2010: 296). O halde Sokrates ile birlikte Yunan kültüründe ve felsefe tarihinde radikal bir değişimin olduğundan şüphe yoktur. Bu noktada Sokrates ile birlikte tam olarak neyin değiştiğini dikkatli bir şekilde araştırmak gerekir. Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*'nda bu radikal değişime ilişkin şunu söyler: "Bu son, çok duyarlı sorunların anlamı içinde Sokrates etkisinin bugüne değin, her geleceğin içinden geçerek bir akşam güneşinde gittikçe büyüyen gölgeler gibi, kuşakların üstünden aşır yayıldığına da söylenmesi gerekir" (Nietzsche, 2014a: 95). Dolayısıyla Nietzsche'nin tespit ettiği bu değişim hiçbir şekilde hafife alınamaz. Çünkü Sokrates'in düşünce tarihinde yarattığı yıkım geçmişten günümüze kadar varlığını korumayı başarmıştır. Bu anlatılanlar ışığında Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda şunları dile getirmiştir:

Büyük bilgelerin düşmüş tipler oldukları hürmetsiz düşüncesi, öğrenilmiş ve öğrenilmemiş önyargının buna karşı olduğu duruma ilişkin olarak ortaya çıktı bende: ben Sokrates ve Platon'u bir çöküşün belirtileri olarak, Grek çözümlüşünün aracıları olarak, sahte-Grek, anti-Grek olarak tanıdım. (...) Yaşama ilgili yargılar, değer yargıları, yaşama karşı veya yaşamın yanında olsun, son çare olarak hiçbir zaman doğru olamaz (...) Filozoflar açısından, yaşamın değerinde bir sorun görmek bu nedenle kendisi için bir sakınca, bilgeliğine ilişkin bir soru işareti, bir miktar

bilgisizlik teşkil eder. – Ne? bütün bu bilge adamlar yalnızca yozlaşmış değil miymiş, bilge de mi değillermiş? (Nietzsche, 2014b: 22).

Öncelikle burada Sokrates sorununun ahlaki değer yargıları çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Sokrates'in öncülük ettiği ve Platon, Aristoteles gibi düşünürlerin de sürdürdüğü çöküş, insan yaşantısının ahlaki değer yargıları çerçevesinde anlamlandırılmasından kaynaklanır. Dolayısıyla çöküşün ilk semptomu, ahlaki değer yargılarıyla ilgilidir. Dahası Nietzsche, Sokrates'i yaşam karşıtı bir filozof olarak görür. Çünkü Sokrates açısından yaşamak, hastalıklı olmakla eşdeğerdur (Nietzsche, 2014b: 21). Oysa ki Sokrates öncesi Grek kültüründeki Apolloncu ve Dionysosçu sanat anlayışı, yaşamı sevinç ve mutluluk içinde olumlayan bir içeriğe sahipken, Sokrates ve Platon gibi düşünürlerle birlikte artık yaşam, olumsuz bir değer katmanında karşılık bulmaktadır. Nietzsche'nin Sokrates ve Platon gibi düşünürlerle büyük bir öfkeyle saldırmasının ana nedeni de budur.

Öte yandan, Nietzsche'nin alıntıladığımız pasajda, bigelik (sophia) kavramına eleştirel göndermeler yapması oldukça dikkat çekicidir. Nietzsche'ye göre bütün bilgiler, yozlaşmış veya dejenere olmuş kişilerdir. Bu noktada Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin sistemlerinde bigelik kavramının gerek epistemolojide gerekse ahlak sorunlarında hayati bir öneme sahip olduğunu unutmamak gerekir. Hatırlanacağı üzere Platon ve Aristoteles'in bigelik kavramına önem atfetmelerinin temel sebebi, bu kavramın epistemolojide hakikati (aletheia) ön plana taşıyarak bilginin içsel sınırlarını belirlemesi ve ahlak meselesinde de öznenin bedensel arzularından kurtularak ideal yaşam pratiğini hayata geçirip mutluluğa ulaşmasını sağlamasıdır. Bu bağlamda Nietzsche'nin bilge kişileri “yozlaşmış” ve “düşük tipler” olarak sunması, bigelik kavramını içeriklendiren hakikat, theoria hayatı, mutluluk (eudaimonia) gibi insanın bedensel varoluşuna olumsuz bir değer yüklenmesine ve aynı şekilde yaşantının değerini kaybetmesine neden olan metafizik ideallerle hesaplaştığını gösterir.

Tüm bunların ötesinde, hem insan varoluşuyla iç içe geçen metafizik ideallerin hem de bilgelik kavramıyla örtüşen, aşkın bir dünya tasarımı olarak hakikatin temellendirilmesinde oldukça önemli bir rol üstlenen insan aklının; Sokrates sorunsalı çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. İlk etapta, Sokrates ile birlikte düşünce tarihinde meydana gelen radikal değişimin temel kaynağının insan aklı olduğu göz ardı edilmemelidir. Burada akıl kavramı Nietzsche'nin bir yanılsama olarak gördüğü hakikatin anlamlandırılmasında ve buna dayalı olarak insanın kendi varlığını dönüştürüp ahlaki ve mutlu bir yaşam sürmesinde önemli bir işleve sahiptir. Nietzsche'ye göre Sokrates, Dionysosça aşırılıklara karşı insan aklını ön plana çıkararak Yunan kültürünün estetik anlayışında geri döndürülemez bir yıkıma sebep olmuştur. Çünkü Sokrates'e göre insan aklı, insanın aşırılıklarla dolu olan bedensel tutkularını ve ölçsüz isteklerini kontrol edebilme donanımına sahip olan bir aygıttır. Bu noktada Sokrates insanın bedensel aşırılıkları, içgüdüsel yönelimleri ile ahlaki ve metafizik idealleri karşı karşıya getirerek, insan aklının olumlu bir değer kazanması için yoğun bir çaba sarf etmiştir. Tam da bu nedenle Nietzsche *Ecce Homo*'da "Sokrates'i Yunan çöküşünün aracı, örnek bir yozlaşma aracı olarak ilk kez anlamak. İçgüdüye karşı "uşçuluk". "Uşçuluk" hangi anlamda alınırsa alınsın sakıncalı, yaşam yıkıcı bir güç!" der (Nietzsche, 2011: 60). Görüldüğü üzere Nietzsche'ye göre Sokrates, insanın doğal yönelimleri olan içgüdüleri yerine insan aklını koyarak, Yunan kültür dünyasının çöküşüne neden olmuştur. Dolayısıyla Sokrates, hakikat ve ahlaki idealleri temellendirmek amacıyla insan aklını zorbaca kutsallaştırıp, insanın doğal ve bedensel eğilimlerine şiddetle karşı çıkması, gerek Yunan kültüründe gerekse düşünce tarihinde olumsuz anlamda düşünülen, önüne geçilemez bir değişime neden olmuştur.

2.4. Hakikat Problemi Ekseninde Bilginin İcat Edilmesi

Düşünce tarihinde bilgi ve hakikat nosyonlarının hep aynı felsefi sorgulama ekseninde birbirine eşdeğer unsurlar olarak belirlendikleri görülür. Bu nedenle bilgi ve hakikat kavramlarının sınırlarını belirlemek oldukça zordur. Örneğin Platon'un *Theaitetos*, *Menon* gibi diyalogları ve Aristoteles'in *Metafizik* eseri incelendiğinde bilginin ne olduğu ve bilgi üretim sürecinin hangi aşamalar doğrultusunda gerçekleştiği sorusunun hakikati anlamlandırma problemiyle örtüştüğü görülür. Dolayısıyla Platon ve Aristoteles açısından bilginin ne olduğu sorusu bir yönüyle de hakikatin ne olduğu sorusuyla özdeşdir. Oysa ki Nietzsche'ye gelindiğinde bilgi ve hakikat nosyonlarının sınırları keskin bir şekilde birbirinden ayırt edilecektir. Çünkü Nietzsche bilgiye, hakikat problemi olarak bakmayacak, bunun aksine bilgiyi bir tür iktidar arzusu veya güç istenci olarak yorumlayacaktır. Dolayısıyla Nietzsche bilgiyi, insanın biyolojik doğasıyla özdeşleşen güç, egemenlik arzusunu pekiştiren bir unsur olacak görecektir. Bilginin ve hakikatin ne olduğuna ilişkin olarak yürütülen bu soruşturmada hareketle şu soruları tartışmaya açmak gerekir: Düşünce tarihi içinde bilginin ve hakikatin ne olduğu sorusu neden hep önem arz eden bir problem olarak görülmüştür? Bilgi, insanın biyolojik ihtiyaçları veya içgüdüsel yönelimleri çerçevesinde icat mı edilmiştir (erfindung); yoksa insanın metafizik, rasyonel doğasıyla özdeşleşen bir bilgi elde etme isteği (Trieb zur Erkenntnis) mi söz konusudur? Felsefe tarihinde bilgi ve hakikat kavramlarına olan bakış açısı neden sürekli birbirleriyle çatışma içinde olup ve hiçbir uzlaşma noktası olmayan bir konumdadır? İnsan hangi ihtiyaç doğrultusunda bilgi ve hakikatin ne olduğunu sorgulayarak, bu iki nosyonu felsefi bir problem alanı olarak görmüştür?

Nietzsche *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine*'de bilme yetisinin ve buna dayalı olarak bilginin icat edildiğini, kurulduğunu (erfindung) ifade etmektedir:

Bir zamanlar, sayısız güneş dizgeleriyle akarak uzayıp giden evrenin kıyıda-köşede kalmış biryerlerinde, bir gökcismi varmış; bunun üstünde yaşayan bazı kurnaz hayvanlar da, bilme yetisini bulup kurmuşlar. Bu, “Dünya-Tarihi”nin en gözüpük ve en yalancı dakikası olmuş; ama işte, yalnızca bir dakika sürmüş (...) Zihin, bireyin ayakta durmasının aracı olarak, başlıca gücünü aldatmacada gösterir: aldatma, daha zayıf, daha az kanlı-canlı bireylerin kendilerini ayakta tutmalarının aracıdır; çünkü, zayıf olduklarından, varolma kavgasına boynuzlarla ya da yırtıcı hayvan dişleriyle katılamazlar. İnsanda bu aldatma becerisi doruk noktasına ulaşır (Nietzsche, 1998: 55-56).

Nietzsche insan denilen hayvanın bilgiyi icat ettiğinden söz ederek, üstü örtük olarak bilgi ile hakikatin tarihsel ilişkisini birbirinden kopartır. Dolayısıyla bilginin düşünsel bir çabanın veya felsefi, akılsal bir kavrayışın sonucunda keşfedilecek bir hakikat olmadığı, bunun aksine insanın yaşamını sürdürebilmesi ve kendi varlığını koruyabilmesi amacıyla bilgiyi icat ettiği (erfindung) iddia edilmektedir. Foucault, bilginin icat edilmesine veya kurulmasına ilişkin olarak *Bilme İstenci Üzerine Dersler*'de şunu dile getirir: “Bilgi insan doğasına işlenmiş halde değildir ve insanın en eski itkisini teşkil etmez.” (Foucault, 2012a: 204). Bu değerlendirmeye göre insanın doğuştan getirdiği bir “bilme istenci”nin olmadığı söylenebilir. Aslında burada insanın doğuştan getirdiği ve aynı zamanda insanın akılsal doğasıyla örtüşen bir bilme arzusunun olmadığı iddiası, içten içe Aristoteles'in *Metafizik*'inin giriş bölümünde dile getirilen bilginin ortaya çıkış koşullarına gönderme yapmaktadır.

Aristoteles'e göre bilme arzusu her insanda doğuştandır ve bu arzu kendisini duyuların sonucunda oluşan hazda gösterir (Ross, 2011: 243). Eğer her insan doğuştan gelen bir bilme istencine sahipse, o halde bu bilme ediminin insanın varoluşsal yapısıyla örtüştüğü çıkarımı yapılabilir. Buradan hareketle insan doğasının ve buna bağlı olarak insanın varoluşunu biçimlendiren yaşantının, üst düzeyde şekillenen, aynı zamanda tümelin metafizik, akılsal bilgisine dayanan bilme istencinden ibaret olduğunu öne sürebiliriz. Nietzsche'nin hesaplaştığı felsefi görüş de burada kendisini gösterir. Nietzsche bilginin icat edildiği savını öne sürerek, gerek bilginin nesnesi haline gelen

insan doğasını gerekse metafiziğin ve ahlakın sınırları içine hapsolan insan yaşantısını yeniden anlamlandırmayı hedefler.

Diğer yandan, insan zihni tarafından bilginin üretimi süreci yanlış, hata ve gerçek gibi kavramlar etrafında şekillenir. Bu yönüyle bilgi, gerçeğin ve yanlışın anlamlandırılması noktasında dikotomik bir karaktere sahiptir. Bu dikotomik yapının izlerine Platon'un *Theaitetos* diyalogunda rastlanır. Platon bu diyalogunda bilgi nedir sorusunu sorar ve bu soru ile bilginin özsel karakterini açık etmek ister. Buradan hareketle doğru bilginin ne olduğu sorusuna cevap aranırken, bilgi bireysel algılamaların ötesine yerleştirilir. Bu noktada Platon öznel algılamaların verdiği bilginin doğru bilgi olamayacağını ve dolayısıyla bu bilgi türünün yanlışsamadan ibaret olduğunu düşünür. Nietzsche'ye gelindiğinde ise yanlışsama ve gerçek üzerinden temellendirilen, hakikati değişmez obje olarak belirleyen doğru bilgi kavramının tersyüz edildiği görülür. Nietzsche'nin *Ahlakdışı Anlamda Doğruluk ve Yalan Üzerine* metninde belirttiği gibi zayıf bir karaktere sahip olan insan kendisini ayakta tutmak ister (Nietzsche, 1998: 56). İnsan zihni de bu içgüdüsel ihtiyaçlar doğrultusunda bir araç görevi görür ve bilgiyi icat eder. Nietzsche bilgiyi, insanın içgüdüsel hareketlerine ve yaşamı sürdürmeye yönelik olan biyolojik gereksinimlere indirgeyerek bilginin akılsal veya duyu-ötesi karakterini altüst eder ve böylece bilgi, Platon'un yanlışsama olarak olumsuz bir değer atfettiği duyumsamalar çokluğunun sınırlarına çekilir. Son kertede bilgi sadece içinde yaşanılan maddi evrenin ve bedensel ihtiyaçların bir parçası haline gelir ve bunun ardından doğru bilgiyi içeriklendiren dikotomik yapı ortadan kalkmış olur.

Bunun ötesinde Nietzsche, bilgi ve hakikat sorunsalına yaklaşırken kavramların nasıl oluştuğunu araştırır ve burada Platon'un ideler kuramını eleştirir. Nietzsche, Platon'un

ideler kuramını eleştirerek bir bakıma tikel ve tümel arasındaki farklılaşmaya dikkat çekmek ister ve kavramsal olanı, yani tümeli, tekilin lehine ortadan kaldırır:

Nasıl hiçbir yaprak bir başkasının tam olarak aynı değilse, aynı şekilde, yaprak kavramı da, bu tikel farklılıkların bir kenara atılması yoluyla, ayrılıkların unutulması yoluyla kurulur, ve şimdi öyle bir tasarım uyandırır ki, sanki, doğada yapraklara ek olarak bir de “yaprak” diye birşey, öyle, bir Temel Biçim varmış da, bütün yapraklar buna göre çizilmiş, örülmüş, biçimlendirilmiş, renklendirilmiş; ama, sanki, beceriksiz ellerle, öyle ki hiçbir tek örnek tam ve güvenilir olarak o Temel Biçim’in sadık tasarımını değilmiş (...) Tikel ve gerçek olanı görmezlikten gelmedir bize kavramları sağlayan, tıpkı biçimleri sağlayan gibi (Nietzsche, 1998: 58).

Nietzsche kavramların oluşum sürecini ele alırken, tekil ve tümel arasındaki bölünmeye, farklılaşmaya dikkat çeker. Burada tümel olan kavramsal çerçeveyi imlerken, tekil olan ise kavramın oluşumunu sağlayan duyu objesini ifade etmektedir. Nietzsche’ye göre bir kavramın oluşumu biçimsel olarak tekil bir duyu objesinin zihinsel bir işlem sonucunda biçimlendirilerek genelleştirilmesidir. Burada göze çarpan eleştirel sorgulama ise duyu objesinin farklılığını yitirerek tümel bir kavrama dönüştürülmesiyle örtüşür. Dolayısıyla Nietzsche’ye göre tekil bir objeyi diğer nesnelere farklı kılan içsel niteliklerin ortadan kaldırılarak genel bir kavrama dönüştürülmesi farklılıkların, aynı olana tabi kılınması anlamına gelir. Örneğin doğada var olan hiçbir yaprak sahip olduğu içsel nitelikleri itibarıyla diğer yapraklar ile aynı değildir. Burada yaprağın farklılığını veya ayırt edici/betimleyici niteliklerini dışarıdan verili hale getiren unsur ise duyu deneyidir. Eş deyişle, duyu deneyi aracılığıyla doğadaki nesnelere farklılıkları kavranabilir. Oysa ki Platon, duyu deneyinin karşısına akıl kavramını yerleştirmiş ve böylece nesnelere farklılığını ortadan kaldırıp, onları aynı kavramsal çerçeveye tabi kılmıştır. Nietzsche’nin karşı çıktığı felsefi görüş de budur. Nietzsche, ilk bakışta epistemolojik düzlemde şekillenen ancak bu düzlemde kayarak etik, ontoloji ve estetik gibi alanlara yayılan tümel-tikel, aynılık-farklılık, görüntü-öz, akıl-deney gibi ikili karşıtlıkları yerinden ederek bilgi, hakikat, ahlak ve yaşantı gibi kavramları yeniden yorumlamaktadır.

2.4.1. Güç İstenci Bağlamında Bilgi ve Hakikat Problemi

Nietzsche bilgi ve hakikat problemini, ortaya koyduğu güç istenci (Wille zur Macht) kavramı çerçevesinde sorgular. Bilgi ile güç istenci arasındaki ilişki, bilginin doğrudan bir güç istenci olarak belirmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla bilgi, insanın akılsal doğasına bağlı olarak açığa çıkan hakikat istencinden farklı olarak bir güç istencidir. Burada bilgi ve hakikat sorunsalı ekseninde düşünülen güç istencinin ne olduğunu anlamak için, ilk etapta güç istencinin kendi başına neyi ifade ettiğini anlamak gerekir.

İlk bakışta Nietzsche, güç istenciyle “gücünü dışarı vurmak isteyen doyumsuz arzu ya da yaratıcı bir dürtü olarak gücün uygulanması veya çalışması” fikrini ortaya koyar (Özer, 2017: 1533). Bu noktada güç istenci, kozmolojik anlamda, içinde yaşadığımız maddi gerçekliğin durağan veya sabit bir yapıda olmadığı, aksine sürekli oluşup, farklılaştığı savının temellendirilmesinde başat rol oynar. Bu bağlamda güç istenci kavramının kendisi hiçbir şekilde linguistik düzeyde özne-nesne ayrımından hareketle üretilen “bilinçli bir karar faili” değildir (Bogue, 2013: 40). Nietzsche güç istenci nosyonunu, içinde bulunduğumuz maddi evrenin devimsel yapısını açıklamak için kullanır ve bu nedenle pre-sokratik filozoflardan biri olan Herakleitos’u saygıyla anar:

Herakleitos’un adını büyük bir saygıyla ayrı tutuyorum. Geri kalan filozof takımı, çokluk ve değişiklik gösteriyorlar diye duyuların kanıtını kabul etmediyse, o da şeyleri süreklilik ve birlik sahibiymiş gibi gösterdikleri için onların kanıtını reddetti. Ne Elealılar ne de onun inandığı gibi yalan söyleyen duyulara haksızlık etmiştir Herakleitos da – hiç de yalan söylemiyorlar. Başta ona yalanı, örneğin birlik yalanını, materyallik, töz, süreklilik yalanını sokuşturan kanıtlarından çıkardığımız şeydir bu. “Us”, duyuların şahitliğini taklidimizin nedenidir. Duyular oluşu, yok oluşu, değişikliği gösterdiği müddetçe yalan söylemezler... Fakat Herakleitos şunda daima haklı: Varlık boş bir kurmacadır. “Görünen” dünya tekdir: “gerçek dünya” ise buna eklenmiş bir yalandır (Nietzsche, 2014b: 30).

Nietzsche’nin Herakleitos’u övmesinin ana nedeni, onun oluşu, çokluğu, düzensizliği ve farklılığı olumlu olmuş olmasıdır. Nietzsche’ye göre içinde yaşadığımız maddi evreni

kuşatan evrensel bir yasadan söz edilemez. Dolayısıyla maddi gerçekliğin içinde hiçbir öngörülebilir veya hesap edilebilir bir olay yoktur.

Ayrıca Nietzsche'nin sözü edilen bu pasajda akıl ve duyum arasındaki çatışmaya dikkat çektiği görülmektedir. Nietzsche'ye göre akıl, evrende var olan her şeyin ötesinde bir gerçeklik olduğunu iddia eder ve bu gerçekliğin ontolojik belirlenimini çokluk veya farklılık değil, birlik ve aynılık oluşturur. Oysa ki Nietzsche, Herakleitos'un ortaya koyduğu görüşlerden hareketle akla uygun bir dünya görüşünü veya nesnelere değerlendirme/yorumlama biçimini onaylamaz, bunun aksine duyumsamanın (Empfindung) verdiği bilgiyi kabul eder ve duyumsamaya dayalı olarak var olan her şeyi yorumlar. Dolayısıyla duyumsamanın, içinde bulunduğumuz maddi evrende var olan oluş, hareket ve çatışmanın bilgisini verdiği söylenebilir.

Diğer yandan, Nietzsche güç istencini bir yaşam ilkesi olarak görür. Güç istenci genel bir ilke olarak yaşamın sürdürülmesi, varlığın korunması, gücün artırılması ve yayılması anlamına gelir. Dolayısıyla güç istenci sadece kozmolojik bir yapıyı imlemez; aynı zamanda psikolojik düzlemde bir yaşam ilkesi olarak düşünülerek varlığın özsel belirlenimini ifade eder:

(...) güç istemi, cansız maddi varlıklar haricinde, bütün canlı varlıkların paylaştığı temel dürtüdür ve bütün geri kalan dürtüler ona geri götürülebilir. Bir dürtü olarak güç istemi, organizmaları kendi kuvvetlerini dışarı salmaya, yani doğal çevre üzerinde hakimiyet kurmaya ve kendi etki alanlarını genişletmeye sevk eder. Canlı organizmaların en gelişmiş olan insan söz konusu olduğunda ise, güç istemi psikolojik bir boyut kazanır ve insanın temel güdüsü haline gelir (Çörekçioğlu, 2014: 38).

Buradan hareketle, güç istencinin evrende var olan tüm canlılarda ortak olduğu ve organizmaların dışsal dünya üzerinde egemenlik kurma isteğinin temel nedeni olarak ortaya çıktığı görülür. Nitekim güç istencinin, değişmez bir prensip olarak, bir organizmanın gücünü arttırmaya, kendi varlığını korumaya yönelik tüm arzu ve çabasını meydana getirdiği söylenebilir. Güç istencinin bilgi olan ilişkisi de bu noktada açığa

çıkar. Nietzsche'ye göre bilgi bir güç istenci olup, gücün arttırılma ve yayılma koşulu geline gelir. Dolayısıyla bilgi, egemenliğin ve gücün yayılma imkanı olarak belirlediği için bir tür iktidar olma güdüsünün zeminini hazırlar:

Ne "tin", ne neden, ne düşünme, ne bilinç, ne ruh, ne istenç, ne de gerçek vardır: hepsi hiçbir işe yaramayan kurgulardır. "Özne ve nesne" meselesi vardır, aksine sadece belirli relatif doğruluklarla; her şeyden önce algılarıyla gelişebilen belirli hayvan türleri vardır (...) Bilgi, güç aleti olarak çalışır. Düz olduğundan gücün her artışıyla birlikte artar- "Bilginin" anlamı: burada, "iyi" ve "güzel" konusunda olduğu gibi, bu anlayışın kesin ve dar bir antroposantrik ve biyolojik açıdan ele alınması gerekmektedir(...) Bilgiye duyulan arzunun ölçüsü, güç istencinin bir tür içinde büyüdüğü ölçüye bağlıdır (Nietzsche, 2010: 325).

Nietzsche'ye göre tin (Geist), akıl (Vernunft) ve hakikat (Wahrheit) gibi kavramlar soyut bir kurguyu ifade eder ve bundan dolayı metafizik düzlemde kendisini gösteren tümel bir bilgiden söz edilemez. Nietzsche, Platon'un aksine, tümelin soyut ve kavramsal formuna dayanan doğru bilginin bir yanılsama olduğu fikrindedir ve bilgiyi var olanın kendisini koruma güdüsü olan güç istencini koşullandıran somut bir kuvvet olarak görmektedir. Ayrıca Nietzsche, bilgiyi var olanın gücünün artışına hizmet eden bir araç olarak değerlendirdiği ve bu yönüyle bilginin teorik, metafizik içeriğini yadsıdığı için hakikatin varlığından söz etmek mümkün değildir. Benzer bir deyişle; sarsılmaz, değişmez bir doğruluk anlayışı söz konusu olmamakla beraber içinde bulunduğumuz durumun algısına dayalı olan yorumlamalar/değerlendirmeler vardır. Nietzsche, bilgi ile perspektivizm arasında bir ilişki kurar ve *Güç İstenci*'nde bu ilişkiyi şu şekilde temellendirir: "Her şey sübjektiftir, diyorsunuz; ama bu bile bir yorumdur. "Özne" verilen bir şey değil, olan şeyin arkasına eklenen ve uydurulan ve yansıtılan bir şeydir. (...) "Bilgi" sözcüğünün bir anlama sahip olduğu derecede bu sözcük bilinebilirdir; ancak diğer taraftan *yorumlanabilirdir* de; arkasında bir anlam yoktur, sadece anlamlar vardır.-"Perspektivizim." Dünyayı yorumlayan bizim ihtiyaçlarımızdır; dürtülerimiz ve lehte ve aleyhte olanlardır" (Nietzsche, 2010: 326).

Nietzsche'ye göre genel-geçer bir yorumdan veya değerlendirmeden söz edilemeyeceğinden, yorumlar arasında sürekli bir farklılaşma vardır. Bilgi de öznel

yorumlamalardan bağımsız düşünülmediği için rölatif bir karaktere sahiptir. Nasıl ki bilgi insanın bireysel ihtiyaçlarına hizmet ediyorsa, öznel algılamalara dayanan yorumlamalar da aynı şekilde insanın biyolojik gereksinimleri doğrultusunda şekillenir. Dolayısıyla öznenin bireysel algılamalarının dışında kalan ve olguları anlama/yorumlama biçiminin ötesine geçen bir gerçeklik anlayışından söz edilemez. Nitekim var olan her şey sürekli akıp gitmektedir ve bu yüzden değişmeden aynı kalan, öznenin yorumlamalarının ötesine geçen olgular yoktur (Becerme, 2011: 364).

Sonuç olarak Nietzsche bilgi ve hakikat kavramlarını hem insanın biyolojik, ontolojik gerçekliğini oluşturan maddi gereksinimlere hem de olguların öznel yorumuna bağladığı için düşünce tarihinde bu iki kavrama yönelik olan anlayışları tersyüz etmiştir.

SONUÇ

Bu çalışmanın temel amacı Aristoteles, Platon ve Nietzsche'nin ortaya koydukları argümanlardan hareketle düşünce tarihinde meydana gelen çatışmaları, farklılaşmaları göstermektir. Düşünce tarihinde homojen hiçbir kavramsal, düşünsel ve felsefi yapının olmadığı ana iddiası doğrultusunda, söz konusu olan çatışma ve farklılaşmalar ortaya koyulmuştur. Araştırmamızda sözü geçen bu savı temellendirmek amacıyla Platon ve Aristoteles'in bilgi ve ahlak alanında ortaya koydukları görüşler tartışılmış ve bu görüşlerin Nietzsche tarafından nasıl yıkıldığı anlatılmıştır. Benim görüşüme göre düşünce tarihindeki farklılaşmalar ahlak ve bilgi ekseninde gerçekleşmiştir ve bu nedenle ahlak ve bilgi kavramları bu çalışmanın çıkış noktasını belirlemiştir.

Aristoteles'in metafiziğinde bilginin ne olduğu ve hangi aşamalar neticesinde üretildiği araştırılmıştır. Aristoteles'e göre her insan bilmek ister ve buradaki bilme isteği doğuştandır. Dolayısıyla Aristoteles insanın doğuştan getirdiği bir isteme biçimi olan bilgi elde etme çabasını insan doğasına eşdeğer görmüştür. Nietzsche ve Aristoteles arasındaki polemikğin bir nedeni de burada kendisini göstermektedir. Çünkü Nietzsche ve Aristoteles'in bilginin ne olduğuna ilişkin ortaya koydukları argümanlar dolaylı bir şekilde insan varoluşunu sorunsallaştıran bir alana karşılık gelmektedir. Farklı bir söyleyişle, bilginin ne olduğu problemi, düşünürlerin insan doğasına ve varoluşuna bakış açılarını belirlemektedir. Burada Aristoteles insanın doğuştan getirdiği bilme istencinden hareketle insanı ontolojik olarak hayvandan ayırır. Bu türsel ayırım çerçevesinde insan, hayvanlara göre daha üstün bir varlık olarak görülür. Çünkü Aristoteles açısından insan ve hayvan dışsal nesnelere duyumsayabilmelerine karşın, hayvanın duyumsama yoluyla edindiği izlenimleri bir araya getirmesi söz konusu değildir. Bu sebeple hayvanın hafızaya sahip olmadığı ileri sürülebilir. Dahası

Aristoteles'in görüşüne göre hayvan sadece kendi varlığını sürdürme ve koruma gayesindedir, oysa ki insan bu biyolojik gereksinimlerin ötesinde akıllı bir varlık olarak konumlandırılmaktadır. İnsan, akıl sahibi bir varlık olarak görülmesi dolayısıyla nedenlerin veya ilkelerin bilgisine ulaşabilen tek varlıktır. Burada nedenlerin bilgisi duyumsamaların ötesine geçen ve sadece bilge insanlar tarafından ulaşılabilen tümelin metafizik bilgisidir.

Platon *Theaitetos*'ta bilgi nedir diye sorarken, *Menon*'da ise erdem nedir sorusunu yönelir. Aslında Platon bilginin ve erdemin ne olduğuna ilişkin birtakım sorular ortaya koyarken, hep aynı amaç doğrultusunda hareket ettiği görülür. Platon'un buradaki esas amacı, bir kavramın özünün ne olduğunu tespit etmektir. Platon'a göre sadece kavramların tanımını yapmak mümkündür. Burada bir şeyin özü, o şeyin dışsal, betimsel niteliklerinden ayrı olarak düşünülür. Öyle ki bir şeyin özü, o şeyin varlığını zorunlu kılan bir unsura karşılık gelir ve bu nedenle tanımlanabilir olan sadece nesnenin özsel yapısıdır. Oysa ki bir şeyin dışsal nitelikleri olumsal, değişken bir yapıya sahip olduğu için nesnelere betimleyici niteliklerinin tanımı yapılamaz. Bu çerçevede Platon, bilginin ne olduğunu sorgularken doğru ve temellendirilmiş bir bilginin objesinin değişmeden sabit kalan bir unsur olduğu görüşünü savunur. Dolayısıyla bilgi hiçbir koşulda yanlışılanamayan, aynı zamanda içinde bulunduğumuz maddi koşullara göre değişkenlik göstermeyen bir içeriğe sahiptir.

Nietzsche'nin bilgi nosyonuna ilişkin ortaya koyduğu görüşler ele alındığında, bu görüşlerin Platon ve Aristoteles'in hakikatin anlamlandırılması çerçevesinde temellendirdikleri felsefi düşünceden bütünüyle farklı olduğu görülür. Bilgi ve hakikat eksenindeki değerlendirmelerin farklılaşması, bir yönüyle felsefe ve düşünce tarihinde bu iki kavramın değerinin yeniden sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Bunun yanında

Nietzsche bilgi ve hakikatin değerinin ne olduğu sorusunu sorarken, aynı zamanda birbirinden kolaylıkla ayırt edilemeyen bu ikili yapının kim tarafından hangi amaçla kurgulanıp üretildiğini de araştırma konusu yapar. Nietzsche, bilginin bir kurgu olduğu ve insanın bedensel doğasından ayrı düşünölemeyeceği fikrini savunur. Nietzsche burada bilginin icat edildiği veya kurgulandığı (erfindung) göröşünü öne sürerek, doğası gereği bilme istencine sahip olan öznenin bilgiyi keşfettiği düşüncesini tersyüz etmiş olur. Bundan dolayı bilginin özne-nesne bağlantısı çerçevesinde akıl sahibi bir varlık olarak konumlandırılan insanın düşünsel çabası sonucunda keşfedildiği göröşü bir yanılısamadır.

Bunun ötesinde Nietzsche bilgi ve hakikat ile ilgili göröşlerini güç istenci ve perspektivizm kavramları etrafında şekillendirmektedir. Güç istenci (Wille zur Macht) insanın bedensel güdüsü olarak işlev gören bir erk arzusudur. Nietzsche bu noktada Aristoteles'in bilme istenci kavramını altüst edip, bunun yerine iktidar istencini koyar ve bu egemenlik dürtüsünü insanın bedensel doğasıyla bağdaştırır. Dolayısıyla bilgi sorunsalı Nietzsche'yle birlikte bir iktidar veya egemenlik problemi haline gelir. Perspektivizm kavramına gelindiğinde ise, Nietzsche hakikate yönelen bilgi öznesinin varlığını yadsır ve ezeli-ebedi bir gerçeğin olamayacağını ileri sürer. Nietzsche açısından akıl, ruh, töz gibi nosyonlar birer yanılısamadır. Bu nedenle olguların, evrenin ve yaşantının öznel algılamalara dayanan yorumları vardır.

Diğer yandan Platon ve Aristoteles'in ahlakla ilgili olarak ileri sürdükleri düşüncelerini değerlendirecek olursak, ahlakın şu anlatısal ekseninde kendisini gösterdiği görölür: iyi yaşam pratiği, iyinin gerçekleştirilmesi, hakikate ulaşma gayesi, bedensel haz ve dürtülerin kontrol edilmesi, içgüdülerin iyi yaşam ereği çerçevesinde bastırılması ve bedenın arzularından uzaklaşp ruha özen gösterilerek erdemli bir yaşam sürölmesi.

Platon ve Aristoteles açısından her insan mutlu olmak ister; ancak insanların mutluluk anlayışlarının da birbirinden farklı olduğu görülür. Örneğin bazı insanlar mutluluğu bedensel hazların gerçekleştirilmesine ve maddi zenginliklere ulaşılmasına dayandırırken, diğer insanlar sahip olduğu ve doğuştan getirdiği bedensel dürtülerinden uzaklaşıp kendilerini erdemli bir yaşam sürmeye adar. Bunun yanında Platon ve Aristoteles mutluluğu, rasyonel bir ahlak pratiği çerçevesinde temellendirmek istediğinden, bu kavramın sınırlarını tekil, zorunlu bir kritere göre belirledikleri görülür. Bu kriter ise insan aklından bağımsız düşünülemeyen iyi yaşam ereğidir. Bu noktada Platon ve Aristoteles iyi yaşam ereği çerçevesinde insan ve hayvan arasında türsel bir farklılığa işaret eder. Nasıl ki bilgi ve hakikatin metafizik düzeyde anlamlandırılması çerçevesinde insan ve hayvan arasında bir ayırım yapıldıysa, aynı şekilde ahlak ve iyi yaşam pratiği meselesinde insan ve hayvanın türsel farklılığına dikkat çekilmiştir. Çünkü Platon ve Aristoteles açısından insan, hayvanlardan ayrı olarak, hakikate ulaşma imkanına sahip olan akıl sahibi tek varlıktır ve bu nedenle insanlar bedensel haz ve içgüdülerini denetleyerek erdemli bir yaşam sürmeyi amaçlamalıdır. Dolayısıyla bu normatif ve ideal ahlak söylemi ışığında insanın iyiye yönelmesi, erdemli bir hayat sürmesi, üstelik maddi haz ve zenginliklerin ötesinde sahip olduğu ruha özen göstermesi söz konusudur. Son kertede Platon ve Aristoteles hakikate ulaşmanın ön koşulunun sadece hakikatin bilgisinin elde edilmesiyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda bilgeliğe dayalı olan erdemli ve iyi yaşam sürmenin gerekli olduğunu savunur.

Nietzsche'nin ahlak meselesine yönelik değerlendirmelerine bakıldığında ise, ahlak ile ilgili geleneksel kavram ve yorumlamaları radikal bir şekilde dönüştürdüğü görülür. Öncelikle Nietzsche insan ve hayvan arasındaki karşıtlığı, akıl kavramını yadsıyarak ortadan kaldırmış olur. Nietzsche insan aklını yadsıdığı için insan doğasını da sadece bedensel arzu ve içgüdülerden ibaret görür. Nietzsche hiçbir şekilde ahlak ile ilgili olan

eleştirilerinden hareketle yeni bir ahlak sistemini önermemiştir. Çünkü bedensel istek ve dürtülerden hareketle bir ahlak sistemi ortaya koymak mümkün değildir. Kaldı ki, Nietzsche'nin amacı ahlak ve hakikat ile ilgili olan felsefi görüşleri radikal bir şekilde eleştirerek yeni bir felsefi sistem veya düşünce modeli geliştirmek değildir. Onun temel gayesi filozofların sinsi ve kurnazca kendi keyfi, öznel argümanlarını değişmez, mutlak bir hakikatmiş gibi sunduklarını göstermektir. Böylece biz de düşünce tarihindeki kavramsal dönüşüm ve anlamsal kopmaları tüm açıklığıyla görmüş oluruz.

Sonuç olarak Nietzsche, Batı metafiziğine angaje olan akıl-içgüdü, ruh-beden, özne- nesne ve duyulur-düşünülür gibi ikili karşıtlıkları yıktığı için ahlak, bilgi ve hakikat gibi kavramların yeniden değerlendirilmesine öncülük etmiştir. Burada Nietzsche'nin bir filozof olmaktan öte önemi de, yarattığı bu yıkıcı etkiden ileri gelmektedir. Diğer bir deyişle, Nietzsche felsefenin çıkış noktasını oluşturan ve düşünürlerin devamlı felsefi, metafizik bir problem alanı olarak gördükleri ahlak, bilgi ve hakikat gibi kavramları düşünce tarihinde ilk defa etraflıca sorgulanabilir hale getirmiştir.

ÖZET

Bu çalışmanın temel amacı düşünce tarihinde meydana gelen kavramsal farklılaşmaları ve dönüşümleri göstermektir. Bu farklılaşmaları gösterebilmek için Platon, Aristoteles ve Nietzsche'nin bilgi ve ahlak çerçevesinde ortaya koydukları argümanları incelemek gerekir. Çünkü düşünce tarihinde meydana gelen farklılaşmalar, çatışmalar bilgi ve ahlak kavramları üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda tezin birinci bölümünde Platon ve Aristoteles'in bilgi kavramı üzerinden hakikat ve insan doğasını nasıl değerlendirdikleri incelenecektir. Ayrıca bilgi ile hakikat arasındaki ilişkinin ahlaksal bir yaşamın anlamlandırılması noktasındaki önemi tartışılacaktır. Çünkü Platon ve Aristoteles insan var oluşuna ilişkin olan yaşantının, ahlaksal bir içeriğinin olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla insan varoluşuyla iç içe geçen ahlaksal yaşantının, bilgi ve hakikat çerçevesinde temellendirilen felsefi söylemden bağımsız olmadığı söylenebilir.

Diğer taraftan, tezin ikinci bölümünde Nietzsche'nin hakikat, bilgi ve ahlak kavramlarına ilişkin ortaya koyduğu felsefi argümanların düşünce tarihinde ne türden bir dönüşüme neden olduğu araştırılacaktır. Nietzsche felsefe tarihinde sürekli tartışma konusu olan bu kavramları sorgularken hem değerleri hem de insan var oluşunu yeniden yorumlamaktadır. Bu noktada Nietzsche, Platon ve Aristoteles'in aksine bilgi ve hakikatin icat edildiğini ve insan yaşantısının, bilgi ve hakikat probleminden bağımsız bir şekilde düşünülmesi gerektiği vurgulamıştır. Burada ulaştığımız sonuç ise Nietzsche'nin ortaya koyduğu bu argümanların bilgi, hakikat ve ahlak kavramları hakkındaki bakış açımızı veya değerlendirmelerimizi kökten bir şekilde dönüşüme uğrattığıdır.

ABSTRACT

The main purpose of this work is to show the conceptual differentiations and transformations emerging in the history of thought. In order to show these differentiations, it is necessary to examine the arguments of Plato, Aristotle and Nietzsche in terms of knowledge and morality. Because the differentiations, conflicts which occur in the history of thought are shaped through the concepts of knowledge and morality. Within this framework in the first chapter of the thesis, it will be examined how Plato and Aristotle evaluate the truth and human nature through the concept of knowledge. Also the importance of the relationship between knowledge and truth in the context of signification a moral life will be discussed. Because Plato and Aristotle argue that life which is with regard to human existence has a moral content. Therefore, it can be said that the moral life intertwined with human existence is not independent of the philosophical discourse which is justified in terms of knowledge and truth.

On the other hand, in the second chapter of the thesis, Nietzsche's philosophical arguments which are with respect to the concepts of truth, knowledge and morality will be investigated as to what kind of transformation caused in the history of thought. While interrogating these concepts which are constantly debated in the history of philosophy, Nietzsche reinterprets both values and human existence. At this point, Nietzsche emphasized that, unlike Plato and Aristotle, knowledge and truth were invented and human life should be considered independently from the problem of knowledge and truth. The conclusion we reached here is that Nietzsche's arguments have radically transformed our perspective or evaluations which are about the concepts of knowledge, truth and morality.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W., (2016), **Negatif Diyalektik**, (Çev. Şeyda Öztürk), İstanbul: Metis Yayınları.

Adorno, T. W., (2017), **Metafizik Kavram ve Sorunlar**, (Çev. İsmail Serin), İstanbul: İthaki Yayınları.

Aristoteles, (1966), **Metaphysik**, (Übersetz. Hermann Bonitz), München: Rowohlt.

Aristoteles, (2010), **Metafizik**, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Divan Kitap.

Aristoteles, (2012), **Nikomakhos'a Etik**, (Çev. Saffet Babür), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Aristoteles, (2015), **Eudemos'a Etik**, (Çev. Saffet Babür), İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.

Aristoteles, (2016), **Magna Moralia**, (Çev. Gurur Sev), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Becermen, M., (2011), "Nietzsche'de "Güç İstemi" Ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", **Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 19, s. 361-370.

Berkowitz, P., (2003), **Nietzsche: Bir Ahlak Karşıtının Etiği**, (Çev. Ertürk Demirel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bogue, R., (2013), **Deleuze ve Guattari**, (Çev. Ali Utku, İsmail Öğretir), İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Cevizci, A., (2002), **Etiğe Giriş**, İstanbul: Paradigma.

Cevizci, A., (2010), **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma.

Çörekçioğlu, H., (2014), "Nietzsche'de Güç İstemi Kavramı", **FLSF**, S. 17, s. 35-46.

Deleuze, G., (2002), **Nietzsche And Philosophy**, (Trans. Hugh Tomlinson), New York: Continuum.

Foucault, M., (2012a), **Bilme İstenci Üzerine Dersler**, (Çev. Kerem Eksen), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Foucault, M., (2012b), **Cinselliğin Tarihi**, (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M., (2015), **Öznenin Yorumbilgisi**, (Çev. Ferda Keskin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güçlü, A., Uzun, E., Uzun, S., Yolsal, Ü. H., (2008), **Felsefe Sözlüğü**, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M., (1987), **Nietzsche Volumes Three and Four**, (Trans. Joan Stambaugh, David Farrell Krell, Frank A. Capuzzi), San Francisco: HarperCollins.
- Heidegger, M., (2001), **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı**, (Çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi.
- Jones, G., Roffe, J., (2012), **Deleuze'ün Felsefi Mirası**, (Çev. Öznur Karakaş), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Megill, A., (2012), **Aşırılığın Peygamberleri**, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F., (1998), "Ahlakdışı Anlamda Doğruluk Ve Yalan Üzerine", (Çev. Oruç Aruoba), **Cogito- Yalan**, S. 16, s. 55-66.
- Nietzsche, F., (2000), **Deccal**, (Çev. Oruç Aruoba), İstanbul: Hil Yayınları.
- Nietzsche, F., (2003), **Şen Bilim**, (Çev. Levent Özşar), Bursa: Asa Kitabevi.
- Nietzsche, F., (2010), **Güç İstenci**, (Çev. Nilüfer Epçeli), İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F., (2011), **Ecce Homo**, (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F., (2014a), **Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu**, (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları.
- Nietzsche, F., (2014b), **Putların Alacakaranlığı**, (Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu), İstanbul: Say Yayınları.

- Nietzsche, F., (2015), **İnsanca Pek İnsanca**, (Çev. Mustafa Tüzel), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özer, Z. E., (2017), “Nietzsche Ve Aristoteles’te “Hakikat” Meselesi”, **DTCF Dergisi**, vol. 57, n. 2, s. 1528-1546.
- Pearson, K. A., (2008), **Kusursuz Nihilist**, (Çev. Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon, (2010), **Alkibiades**, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2012), **Diyaloglar**, Gorgias, (Çev. Melih Cevdet Anday), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2012), **Diyaloglar**, Kharmides, (Çev. Tanju Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2012), **Diyaloglar**, Menon, (Çev. Adnan Cemgil), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2012), **Diyaloglar**, Sofist, (Çev. Ömer Naci Soykan), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2012), **Diyaloglar**, Theaitetos, (Çev. Macit Gökberk), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon, (2013), **Philebos**, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2015), **Timaios**, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2017a), **Phaidon**, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon, (2017b), **Phaidros**, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Ricoeur, P., (2012), **Hafıza, Tarih, Unutuş**, (Çev. M. Emin Özcan), İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Ross, W. D., (2011), **Aristoteles**, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Zizek, S., (2015), **Hiçten Az**, (Çev. Erkal Ünal), İstanbul: Encore Yayınları.