

T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**BATI DÜŞÜNCESİNDE İRRASYONEL
KAVRAMININ ANLAMI**

Murat KAYMAZ
2502180072

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ

İSTANBUL - 2025

ÖZ

BATI DÜŞÜNCESİNDE İRRASYONEL KAVRAMININ ANLAMI

MURAT KAYMAZ

Tezimizin konusu, Batı düşüncesinde irrasyonel kavramını, felsefe alanının özellikle felsefe tarihi perspektifinden ele alarak geçirdiği dönüşüm ve değişimleri ortaya koymaktır. Bunun için geçmişte ve günümüzde kavramın ele alınış biçimleri irdelenerek, beliren modern anlamları tespit ederek, irrasyonel kavramının rasyonel ile olan ilişkisi ve rasyonelden bağımsız, özerk varlığı anlaşılmaya çalışılmıştır. Yine bu amaçla irrasyonel kavramının tarih süreci içerisinde gözlenen uğrak noktaları tespit edilerek irdelenmeye çalışılmıştır. Söz konusu uğraklar Antik dönem, Orta Çağ, Rönesans dönemi ve Modern dönemdir. Her bir döneme has irrasyonel kavramı anlayışı yahut irrasyonel kavramını önceleyen muhtelif kavram ve ekollerin (Logos, Gnosis, Mistisizm...) genel dönem özellikleri ve bunları örnekleyen filozof ve düşünürler bağlamında ayrıntılı tahlil ve tanımları tez boyunca aktararak ilgili felsefi akışın ana damarları tespit edilmeye çalışılmıştır. Konunun son derece geniş bir yayılımı ve etki alanı söz konusu olduğundan belli başlı karakteristik ve belirleyici ekoller ve filozoflar dışında nispeten derin tahlillere girilmeksizin olabildiğince geniş bir referans grubu tanıtılmaya çalışılmıştır. Özellikle modern dönemde irrasyonel-rasyonel ilişkisinde nispet yahut kıyas tavrı öne çıktığından, bu tavrın hakimiyetini vurgulamak maksadıyla pek çok düşünür referans verilmiştir. Felsefi yaklaşımın, irrasyonel kavramı bağlamında belli dönemlerde kaçınılmaz olarak hazırlayıcısı, kaynağı yahut bir anlamda doppelgängerleri olarak teolojik perspektif ve kendini özellikle modern dönemde hissettiren sanat da tezin kurgusuna belli oranda dahil edilmiştir.

Ulaşılan sonuçlar bakımından insan varlığının, felsefe tarihi bakımından muhtelif dönemlerde rasyonel ve irrasyonel bir kutupluluk arasında gidip gelen bir arayış içerisinde olduğu görülmüştür. Her iki kutbun da tarih süreci içerisinde bağımsız varlık alanları edindiği ancak bu özerkliğin özellikle tezimiz bağlamında irrasyonel kavramı bakımından ne şekillerde ortaya çıktığı araştırılmıştır. Söz konusu arayış zaman zaman kutuplardan birine yahut diğerine doğru aşırı bir eğilim olarak kendini gösterdiğinde derhal diğer kutbun lehine yönelik bir refleksin kendisini

sanat, kültür ve felsefe tarihinde belirginleştirdiği fark edilmektedir. Söz konusu belirginleşme ise doğal olarak itiraz edeceği aspekte yönelik bir kritik evreden geçerek süreç içerinde kendi özerk anlamına doğru yol almakta ve bu durum insan varlığı bakımından bir dngseldik manzarası ortaya koymaktadır. Tezden çıkarılabilecek önemli sonuçlardan biri de yine insan varlığı ve onun bütünlüğünü oluşturan şeylerin kendileri yahut toplamları her ne olurlarsa olsunlar bir denge arayışının açık gözükmesidir.

Anahtar Kelimeler: İrrasyonel, Suprarasyonel, Kontrarasyonel, Dionysos, Appollon, Logos, Gnostizm, Mistisizm, Romantizm, Postmodernizm



ABSTRACT

THE MEANING OF THE IRRATIONAL IN WESTERN THOUGHT

MURAT KAYMAZ

The subject of our thesis is to reveal the transformation and changes that the concept of the irrational has undergone in Western thought from the perspective of the field of philosophy, especially the history of philosophy, to examine the ways in which the concept has been handled in the past and the present, and to be able to determine the modern meanings that have emerged as a result of these. For this purpose, it has been attempted to analyze the concept of irrational by identifying the points of intersection observed in the historical process. The points in question are the Ancient period, the Middle Ages, the Renaissance period and the Modern period. Throughout the thesis, the understanding of the concept of the irrational specific to each period or the detailed analysis and definitions of various concepts and schools (Logos, Gnosis, Mysticism...) that preceded the concept of the irrational in the context of general period characteristics and the philosophers and thinkers exemplifying them have been conveyed throughout the thesis, and the main veins of the relevant philosophical flow have been tried to be identified. Since the subject has an extremely wide spread and sphere of influence, an attempt has been made to introduce as wide a reference group as possible without going into relatively deep analysis, except for certain characteristic and determinative schools and philosophers. Especially in the modern period, since the attitude of relation or syllogism is prominent in the irrational-rational relationship, many thinkers are referenced in order to emphasize the dominance of this attitude. In the context of the concept of the irrational, the theological perspective and art, which made itself felt especially in the modern period, have also been included to a certain extent in the fiction of the thesis as the inevitable preparers, sources or doppelgangers of the philosophical approach in certain periods.

In terms of the conclusions reached, it has been observed that human existence has been in a search between a rational and an irrational polarity in various periods in the history of philosophy. When this search manifested itself from time to time as an extreme tendency towards one or the other pole, it was seen that

a reflex in favor of the other pole immediately crystallized itself in the history of art, culture and philosophy. This crystallization, on the other hand, naturally passes through a critical phase towards the perspective to which it will object and moves towards its own autonomous meaning in the process, and this situation reveals a view of circularity in terms of human existence. One of the important conclusions that can be drawn from this thesis is that human existence and the things that make up its totality, whatever they are themselves or the sum of them, seem to be in search of a balance.

Keywords: Irrational, Suprarational, Contrarational, Dionysus, Appollon, Logos, Gnosticism, Mysticism, Romanticism, Postmodernism



ÖNSÖZ

Bu tezde insan varlığının vazgeçilemez bir parçası olarak irrasyonel kavramının Batı Düşüncesi içerisinde anlamı araştırılmıştır. Şüphesiz tezin oluşturulmasından, tamama erdirilmesine değin en büyük akademik ve moral desteği değerli danışmanım Prof. Dr. Mehmet GÜNENÇ'e borçluyum. Bana tezin tüm aşamaları ve tez esnasında akıp giden yaşamın gelgitleri karşısında her zaman, koşulsuzca sunduğu desteği için kendisine minnettarım. Tez izleme heyetimde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Uğur EKREN ve Prof. Dr. Habip TÜRKER'e, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün tezin sürdüğü yıllar boyunca derslerine katıldığım ya da katılmadığım tüm hocalarına ve hasseten doktora fikrinin başından itibaren desteğini ve katkısını eksik etmeyen Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU'na teşekkürü borç bilirim. Her zaman bölümün her bir hocasından tecrübe edindim, öğrendim, sakınmaksızın paylaştıkları bilgilerinden faydalandım.

Sosyal hayatımın parçaları olan ve tez boyunca bana muhtelif biçimlerde yardımları olan pek çok kişiye de teşekkürlerimi sunmalıyım. Yurt dışından ihtiyacım olan bazı kaynakları temin etmemi sağlayan sevgili Canan GRUNDER, Serhat ve Sonya SOLMAZ'a, bana olan olağanüstü güveniyle her zaman moralimi yükselten İlhan ÖZEMEK'e, yaşadığım mahallede bana gerek sevgileri gerek günlük yaşamlarını bir gözlem alanı olarak açtıkları için tüm komşu, tanıdık ve arkadaşlarıma; ayrıca kimbilir hangi vesile zihnimde bir cümlecige yahut fikircige imkan tanıyan maddi manevi tüm var olanlara kalbi bir borç içinde olduğumu söylemeliyim.

Aile ve dostluk ilişkilerimizi ise tezde çokça atıf yapılmış olsa da hiçbir biçimde rasyonel sıfatı etrafında tanımlamak istemiyorum. Onların rasyoyu aşan, insan kalbinin derinlerinde köklenen başka bir aklın yahut akla aşkın olanın armağanları olduğuna inanıyorum. Tüm bu sürecin mümkün olmasını sağlayan asıl kahraman, sevgili eşim Ayça Özdoğan'a ise sonsuz sevgi ve bağlılığımı tekrarlamak istiyorum.

MURAT KAYMAZ
İSTANBUL, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
ŞEKİL LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İRRASYONEL VE RASYONEL KAVRAMLARI

1.1. İrrasyonel Kavramı	5
1.2. Rasyonel Kavramı.....	10
1.3. İrrasyonel-Rasyonel İlişkisi.....	13

İKİNCİ BÖLÜM

İRRASYONEL KAVRAMININ TARİHİ ARKA PLANI

2.1. Antik Dönem	41
2.1.1. İlkel Karşıtlık: Apollon-Dionysios Dublitesesi	41
2.1.2. Orpheusçuluk.....	54
2.1.3. Pythagorasçılık	57
2.1.4. Platonculuk	67
2.1.5. Yeni Platonculuk	75
2.2. Orta Çağ Dönemi.....	77
2.2.1. Gnostikler	77
2.2.2. Mistikler	87
2.3. Rönesans Dönemi	101
2.3.1. Hermetizm Kültü ve İrrasyonel Zemine Etkileri.....	101
2.3.2. Hermetik Geleneği Takip Eden Rönesans Düşünürleri Ve Etkileri.....	110

3. BÖLÜM

İRRASYONEL KAVRAMININ FELSEFİ ARKA PLANI

3.1. Logos ve İlahi Logos	122
3.2. Hakikat Bilgisi Gnosis	134
3.3. Hakikatle Birleşmenin Yolu: Mistisizm	140
3.4. Premodern Kavramlar: Suprarational / Kontrarational.....	156
3.5. Okültizm ve Kitonyen Bilgilerin Gizlenmesi.....	160
3.6. Magie (Büyü) ve Öznel Nedensellik	164

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DÖNEM VE İRRASYONEL KAVRAMI

4.1. Prefazik Bir Önerme Olarak “Docta Ignorantia”	171
4.2. Rasyonel Parantezinde İrrasyonel Kavramının Çeşitliliği	177
4.3. Romantizm ve Sanatın Rasyonele Muhalefeti.....	187
4.4. Schopenhauer ve İrrasyonalin Ontolojik Özerkleşmesi	195
4.5. Nietzsche ve Apollonik Tanrı’nın Ölümü.....	201
4.6. Son Ontolojik İtiraz Varoluşçuluk.....	209
4.7. Postmodernizm ve Rasyonelin Atomizasyonu.....	212
SONUÇ	217
KAYNAKÇA.....	224
ÖZGEÇMİŞ	244



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 2.1 : Müller-Freienfels'de içgüdüsel bilgiye dair aile ağacı.30



GİRİŞ

Tezimizin merkezi problemi irrasyonel kavramını belli bir düşünce topoğrafyası (Batı Düşüncesi) içinde ve belli bir aspektin (Felsefe Tarihi) verileri doğrultusunda anlama gayreti olarak ifade edilebilir. Görece uzun bir yayılımı olan düşünce tarihi içerisinde katedilen yollara ve geline noktalar bakıldığında ağırlıklı olarak ortaya çıkan ve bunun da ötesinde kendisini adeta bir ideal olarak konumlandıran rasyonalite hakimiyeti belirginleşmektedir. Tezimizin amacı bir rasyonalizm kritiği olmamakla birlikte *coincidentia oppositorum/zıtların birliği* gereği karşıt kutup olarak irrasyonel kavramının da hassas bir ilgiyi gerektirdiği bize göre açıktır. Yaptığımız tarama çalışmalarında karşılaştığımız tablo, irrasyonel kavramı özelinde gerek ülkemiz gerek dünya ölçeğinde görece son derece az sayıda çalışma yapıldığını göstermiştir. İrrasyonel kavramına yönelik felsefi bir irdelemenin günlük hayattan teorik düzleme değin kavrayışımız bakımından katkı sağlayıcı olması muhtemel gözükmemektedir. Bu sebeplerden dolayı üzerinde çalışmak istediğimiz irrasyonel kavramı, esasen diğer felsefi kavramlar gibi temelde iki perspektiften ele alınmaya uygun bir kavramdır. Bunlardan biri kavrama yönelik epistemolojik-ontolojik çalışma olabilir ancak biz kavramı bu yönüyle ele almayıp daha ziyade tarihsel perspektif içerisinde ortaya çıkan değişim, dönüşüm ve tanımlarının çeşitliliği bakımından ve belli kronoloji ve anlam dizgelerini dikkate alarak teşrih etmeye çalıştık.

Zikredilen bağlamda irrasyonel kavramının felsefe tarihi içerisinde bugünkü anlamlarını barındıran yahut onları önceleyen müstakil anlamlara sahip olup olmadığı araştırılmaya çalışıldı. Söz konusu çalışma doğal olarak kimi zaman felsefe tarihini de aşacak ölçüde, ancak büyük oranda felsefe tarihinin belirli dönemeçlerinin dikkate alındığı bir sistematikte yürütülmeye çalışıldı. Bu amaçla antik dönemden postmodern çağa değin felsefi birikimler ve süreçler tezin izin verdiği ölçülerde irdelenmeye gayret edildi. Elbette bunu yaparken ilk bölümde temel kavramımız irrasyonel ve onun ezeli yoldaşı rasyonel kavramları bakımından kısa değerlendirmeler sunuldu. Tez genel amacı doğrultusunda daha derin tahlillere yöneleceğinden bu bölümler kısa tutulmaya çalışıldı. Ancak birinci bölümün irrasyonel-rasyonel ilişkisi başlıklı üçüncü kısmında uzunca bir değerlendirmeye yer vermeyi uygun bulduk. Burada amacımız, yapılan tarama çalışmalarının işaret ettiği kadarıyla irrasyonalizm kavramını epistemolojik açıdan ele almak bakımından biricik

ve şümüllü bir eser olarak Richard-Müller Freienfells'in "*İrrasyonalismus*" adlı eserinde serdettiği fikirlere yakından bakmak oldu. Zira tezin geneli bakımından eksik kalacak epistemolojik perspektifin bütün bütün es geçilmesi uygun olmayacaktı.

Tezin ikinci bölümü ise asıl başlangıç bölümü olarak kabul edilebilir zira buradan itibaren *irrasyonel kavramının tarihi arka planı* anlaşılmaya çalışıldı. İkinci bölüm antik dönem, Orta Çağ ve Rönesans olarak kısımlara ayrıldı zira bunların her birinde irrasyonel kavramının farklı perspektiflerinin (Apollon-Dionysos ilksel karşıtlığı, gnostikler, mistisikler, Hermetizm kültünün canlanması ve önemli isimleri) öne çıktığı düşünce yapıları gösterilmek istendi. Bölüm muhtelif irrasyonel kümelenmelerin örnek ekolleri ve düşünceleri kapsamında ele alınarak kavramın izi tarih sürecinde sürülmeye çalışıldı.

Üçüncü bölümde bu kez irrasyonel kavramı felsefi arka plan perspektifinde değerlendirildi. Tarihi sürece eşlik eden önemli kavramsal konstellasyonlara yakından bakılmaya çalışıldı. Bunlar Logos, Gnosis, mistisizm, okültizm ve büyü kavramları olarak tespit edildi. Ayrıca bu bölümde yine kavramın terim olarak modern döneme öncülük eden etimolojik-felsefi süreci dikkate alındı. Özellikle supra-rational ve kontra-rational modern öncesi terimlerin ele alınış biçimleri incelendi.

Son olarak dördüncü bölüm de ise artık modern dönem bakımından irrasyonel kavramının terim olarak da karşımıza çıktığı görülüyordu. Bu bölümde kendilerini bazı açılardan önemli ratioya eleştirileri olarak niteleyebileceğimiz romantizm, varoluşçuluk, postmodernizm gibi ekollerin tarihi süreçleri ele alındı. Modern döneme özellikle karakter kazandırdığını düşündüğümüz iki düşünür olarak Schopenhauer ve Nietzsche için müstakil bölümler ayrılması uygun görüldü.

Tezin bir iddiası olarak da rasyonel-irrasyonel ilişkisinde özellikle modern dönem boyunca süregiden bir nispet ilişkisi olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun için ilgili bölümlerde olabildiğince fazla sayıda düşünürün irrasyonel yaklaşımı tezin sınırları dahilinde ele alınmaya çalışılarak ratio ile nispet ilişkisi belirgin biçimde gösterilmeye çalışıldı. Bu nispet ilişkisinin modernizm öncesi dönemlerde modern döneme nazaran etkin olmadığı görüşü, irrasyonel kavramın geçmiş dönemlerdeki

muadil tanım ve örneklerine dayanılarak gösterilmeye çalışıldı. Böylece tezi ana hattı belirlenmiş oldu.

Yukarıdaki önermelerden hareketle, modern düşünce bakımından irrasyonel kavramının artık müstakil bir değeri olmayıp ancak nispi, rölatif yahut bir kıyas değeri olduğu söylenebilir. Bu noktada Baumann'ın karşıtlıklar ve nispet ilişkileri arasında gözettiği ayrımlar açıklayıcı bir espri taşır (Baumann, 1991: 33).

Toplumsal düzenin pratiği ve vizyonu için hayati önem taşıyan ikiliklerde, farklılaştırıcı güç genellikle karşıtlığın üyelerinden birinin arkasında gizlenir. İkinci halka yalnızca birincinin ötekisi, birincinin karşıtı (aşağılanmış, ezilmiş, sürgün edilmiş) tarafı ve onun yaratımıdır. Bu şekilde, anormallik normun, sapma yasalara uymanın, hastalık sağlığın, barbarlık uygarlığın, hayvan insanın, kadın erkeğin, yabancı yerlinin, düşman dostun, "onlar" "biz" in, delilik aklın, yabancı yurttaşın, sıradan halk uzmanın ötekisidir. Her iki taraf da birbirine bağımlıdır, ancak bu bağımlılık simetrik değildir. İkinci taraf, yasalaştırılmış ve zorunlu izolasyonu açısından birinciye bağlıdır. Birincisi ise kendini kanıtlaması açısından ikincisine bağlıdır.¹

Görüleceği gibi modern düşünce içerisinde irrasyonel kavramı artık gölge bir varlığa dönüşmüştür. Bu gölge varlığın, var oluşu artık neredeyse bütünüyle reel olarak geçerli konumu işgal eden rasyoya bağlıdır. ... (Baumann, 1991: 32)

Hem modern aklın hem de modern pratiğin merkezi çerçevesi karşıtlıktır - ya da daha doğrusu ikiliktir... Dikotomi bir iktidar uygulamasıdır ve aynı zamanda onun gizlenmesidir. Ayırma ve ayrıştırma gücü olmadan hiçbir dikotomi varlığını sürdüremeyecek olsa da, bir simetri yanılıması yaratır. Sonuçların yanıltıcı simetrisi, nedeni olan gücün asimetrisini gizler. Dikotomi, üyelerini eşit ve birbirinin yerine geçebilir olarak sunar. Bununla birlikte, varlığı farklılaştırıcı bir gücün varlığına tanıklık eder...

Yukarıda söylenenlere karşılık tezin karşısında ciddi güçlükler de söz konusudur. Öncelikle ele alınan kavram bakımından bir felsefe tarihi okuması olarak kurgulanan tez, Batı Felsefesi sürecini toptan ele almaya çalışmak gibi son derece

¹ Tez metninde yer alan Almanca ve İngilizce kaynaklardan yapılan bu ve bundan sonraki çeviriler tarafından yapılmıştır.

güç bir işe kalkışmaktadır. Bunun yanında bizzat ele alınan kavramın kendisi son noktada her türlü rasyonel tanımlamadan kaçabilecek bir epistemik-ontolojik zeminde yer almaktadır. Bu bağlamda belki de metaforik bir dile sivrulmadan meramını anlatma imkanını daha baştan elinden kaçırmaktadır. Nietzsche ve Meister Eckhart gibi tezin bölümlerinde ele alınan düşünürlerin söylemlerinde bu durum açıkça görülebilir.

Akıl gibi felsefenin temel kavramlarından birinin dolayımında yer edinen irrasyonel kavramı, felsefe tarihi ölçeğinde ele alındığında, hemen her filozofun yaklaşımında kendini gösteren müthiş genişlikteki yelpaze, açık bir sentezi güçleştirmektedir. Bu sebeple tezimizi bölümlendirirken olabildiğince kapsayıcı ve genel bir tarih perspektifi gözetmeye çalıştık. Antik dönemden, modern döneme ve hatta onu da aşmış gibi görünen post-modernizme değin köşe taşı süreçleri anlamaya gayret ettik. Ancak Modern dönemden bahs olunan bölümde olabildiğince çok düşünürün yaklaşımı fragmanter bir perspektiften ele almaya gayret edildi zira bunda irrasyonel kavramının görünen çeşitliliğinin altında ne denli tek tip bir nispet ilişkisine kısıldığı açıkçası adeta rasyo ile nispete mahkumluğu gösterilmek istendi.

BİRİNCİ BÖLÜM

İRRASYONEL VE RASYONEL KAVRAMLARI

1.1. İrrasyonel Kavramı

İrrasyonel sözcüğü, terim olarak ele alınırsa, geleneksel başlığı altında tanımlanabilecek metafizik düşünce paradigması içerisinde yeri yoktur. Kelimenin kavram olarak ele alınması ise bir tür dünya görüşü (Weltanschauung) biçimine dair adlandırma olarak 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmıştır ancak bundan yüz elli yıl kadar önce 17. yüzyılın sonlarına doğru “irrasyonel” terimi sıfat biçiminde bazı matematik ifadelerin gerekliliği olarak felsefede de kullanılmıştır. Salt geometri alanında bir kullanım olarak Johannes Micraelius, “*Lexicon Philosophicum*” adlı Latince felsefe sözlüğü eserinde (1662) geometriye dair irrasyonel büyüklükleri (*irrationale magnitudines*) listelemektedir (Rücker, 1976: 583). Geometri için irrasyonel büyüklük iki tam sayının yani iki rasyonel sayının birbirine bölünmesi ile belirlenemeyen doğru parçalarına işaret eder. Böyle bir doğrunun varlığını aklın kabul edebilmemize rağmen onu ifade etmek ve tanımlamak konusunda ortadan kaldırılamayan belirsizlikler söz konusudur. Sonsuzca basamaklanarak devam ettiği düşünülen pi sayısı yahut irrasyonel sayılar da örnek olarak gösterilebilir.

Modern paradigmada ise logos, gnosis, mistisizm gibi kavramların yeri olmamakla birlikte irrasyonel kavramı bunların boşluğunu ikame edecek şekilde, rasyonel olana nispetle ortaya çıkar. Söz konusu ikame tavrı rasyonel kurguların tamamlayamadığı sistemler yahut dolduramadığı boşluklar neticesinde belirginleşir. Örneğin; Romantizm de bu tür bir boşluğun varlığının kabulünü sanat alanında üstlenmiş bir akım olarak belirlemektedir. Bahsedilen boşluğun akıl paradigması içinde nasıl belirlediği rasyonel-irrasyonel dikotomisinin gelişimiyle de ilgilidir.

Rasyonel kavramıyla bir karşıtlık ilişkisi içinde yahut ondan türetilmek yoluyla ortaya çıkan irrasyonel kavramının muhtelif anlamlarından ve farklı belirlenimlerinden söz edilebilir. İrrasyonel, suprarasyonel, kontrarasyonel, transrasyonel, subrasyonel kavramları bu çeşitlemeleri örnekler. İrrasyonel kavramının felsefedeki karşılıkları *Wörterbuch der Philosophische Begriffe / Felsefi Kavramlar Sözlüğü*’nde şöyle tasnif edilmektedir (Kirchner, Michäelis, 2013: 328).

İrrationalis (lat.); akılcı olmayan (mantıkı olmayan), akıl ile hiç yahut kısmen kavranamayan, mantıklı düşünce yoluyla nüfuz edilemeyen; genellikle duygusal ile eş anlamda düşünülen, ama aynı zamanda akıl üstü, doğaüstü, vahiy yoluyla verilen (suprarational/akıl üstü); akla aykırı olmak anlamında *credo quia absurdum* (antirational/akıl karşıtı) ve (transrational/akla aşkın); artık akılcı olmayan anlamında yani akılcı bilgilenme yollarının imkanlarını tüketmiş olan (*docta ignorantia*); son olarak da sezgisel anlamında kullanılır. Rasyonel karşıtı. Buradan olmak üzere İrrasyonalizm: 1. Akılcı olan karşısında duygulara vurgu yapmak (Emosyonalizm), örn. Sturm und Drang, 2. Dünyanın varlığının veya kökeninin akılla erişilebilir olmadığını söyleyen ve bunu dünya telakkisinin çıkış notası sayan metafizik öğretiyahut irrasyonel, temellendirilemez olanın kendisi. Schelling'e göre kuralları olan her ne varsa, hepsinin formu kurlsız ve formsuz olandan oluşur. Mantıksızlık: İdrak için erişilebilir olmayan, akıl içermeyen.

Kavramın aynı zamanda batı düşüncesinde gerçekleşen modernizm paradigması dolayısıyla kendileri ile doğrudan bağını koparmış gibi görünmekle beraber örtük bir anlam haznesinde halen belli sınırlarda özdeşliğini muhafaza ettiği tarihi kavramlar da söz konusudur. Bunlar logos, gnosis, mistisizm gibi batı düşüncesine ait müstakil anlam bütünleridir. Cevizci'nin ise kavramı kategorik olarak tasnifi ise şu şekildedir (Cevizci, 2004: 514).

Aydınlanma ve 19. yüzyıl akılcılığının, dünyanın rasyonel ya da uyumlu bir bütün olduğu, insan aklının bu uyumlu bütünü kavramaya yetili olduğu, dünyanın yapı ve işleyişini açığa çıkaracak olan, başkalarına aktarılabilir ve öğretilabilir olan yöntemler bulunduğu, insan toplumunun gelişmesinde, bu yöntemlerle kazanılan bilgiden yararlanılabileceği, insanın özü itibarıyla makul ve ilerlemeye açık bir varlık olduğu ve insanın potansiyel güçlerinin, bilgisizliğinin ortadan kaldırılması ve adalet ilkelerine dayanan kuramların yaratılması suretiyle hayata geçirilebileceği görüşlerine karşı çıkan felsefi tavrı.

Yukarıdaki alıntıda esasen modern perspektifin bizzat kendi içinden yükselen bir eleştirel tutuma vurgu yapılmaktadır (Cevizci, 2004):

Düşünce tarihinde ortaya çıkmış olan üç ayrı irrasyonalizmden söz edilebilir: Bunlardan birincisi olan *ontolojik irrasyonalizm* özellikle ünlü Alman filozofu Schopenhauer tarafından öne sürülmüştür. Buna göre, söz konusu ontolojik irrasyonalizm, dünyanın bir anlam ya da amaçtan yoksun olduğunu, dünyanın iyi bir

teleolojik ilke tarafından yönetilmediğini, belirli rasyonel kategorilerin cisimleşmesi olmadığını, dünyanın merkezinde akla ve değere karşıt olan, bilinçdışı kör bir gücün, yani iradenin bulunduğunu savunur.

Burada Schopenhauer'in felsefi yaklaşımının artık antropolojik bir perspektife kaydığı ve *conditio humanan*ın tinsel felsefe tarihi boyunca seyrelip, incelerek sonunda Hegel düşüncesinde salt soyut akla indirgendiği "gerçek olanın akli, akli olanın gerçek" olarak mutlaklaştırıldığı bir halden rahatsızlık söz konusudur. Sorun doğayla ve giderek bedenle ilgili çeşitli fenomenlerin aklın mutlaklığı karşısında gittikçe gözden çıkarılması neticesinde olgunlaşmış ve nihayet 19. yüzyıl. ve devamında açık bir felsefi-antropolojik-psikolojik karşıt konumda belirginleşmiştir; (Cevizci, 2004).

Epistemolojik irrasyonalizm ise, gerçekliğin anlamdan yoksun olduğu tezine koşut olarak, doğanın bilimsel yöntemlerle kavranamayacağını, gerçekliğe ancak ve ancak sezgi yoluyla nüfuz edilebileceğini dile getirir. Akıl yoluyla kazanılan bilginin şematik, soyut ve yetersiz olduğunu, nesnelerle doğrudan ve yakın bir temas kuramadığını, gerçekliğin özünü veremediğini savunan epistemolojik irrasyonalizm, rasyonel bilginin yerine tam ve kesin olduğuna inandığı ve akıl dışındaki başka yollardan kazanılmış bir bilgiyi geçirmeye çalışır.

Sonuncu irrasyonalizm türü ise *ahlâkî irrasyonalizmdir*. Bu görüş, kendilerini yabancı ve anlamdan yoksun bir dünyada bulan insan varlıklarının, şu anı ya da şimdiki yaşamaları, içgüdü ya da tutkularına uygun bir hayat sürdürmeleri, gerektiğinde anarşik davranışlara kalkışmaları, çıkar gözetmeyen bir sanat faaliyeti içinde olmaları gerektiğini, kısacası akıldışı ve anlamdan yoksun bir dünyaya verilecek en akıllıca tepkinin, akıldışı bir biçimde eylemek olduğunu iddia eder. İnsan davranışının akıl tarafından yönlendirilmediğini ya da yönlendirilmemek durumunda olduğunu savunan ahlâkî irrasyonalizmin insan davranışının, aklın yönetimi ve yol göstericiliği altında olmadığını öne süren şekline betimleyici *irrasyonalizm* adı verilir. Bu tür bir anlayışa en iyi örnek, insanın inancını, düşüncesini ve eylemini belirleyen etmenlerin bilinçsiz ve akıldışı etmenler olduğunu öne süren Sigmund Freud'dur.

Buna karşın, insan davranışının akıl tarafından yönlendirilmemesi gerektiğini savunan ahlâkî irrasyonalizm türü ise *normatif irrasyonalizm* olarak bilinir. Bu tür bir anlayışın en ünlü temsilcileri ise, duygu ve doğal içgüdü'nün önemini vurgulayan Rousseau, insanın durumunun saçmalığına işaret eden Kierkegaard ve hiç kuşku yok ki, Nietzsche'dir.

Rasyonun temel alındığı perspektiflerin tek yanlı olduğunu düşünen bazı muhalif gruplar açısından ise bilginin gayri şahsiliğini tek gerçek olarak sunma, bir ideal olarak ferdi hayattan kopma anlamında evrensel geçerliliği ilan etme çabaları hatalıdır. İnsanın bir bütün olarak dünyayla ferdi ilişkisi, onlara bu soyut evrensel geçerlilikten daha değerli görünür ve bu türden kimseler ebedi bir irrasyonel arayışı içindedirler. Örneğin aynıyla doğayı değil ancak kendi en derin deneyimlerini tasvir etmek isteyen pek çok sanatçı¹ irrasyonalistler grubuna dâhildir (Müller-Freienfels: 1922: 8). Söz konusu grup aynı zamanda inançları, dogmaları doğru kabul etmekten ziyade benliklerinin tüm dünyayla yaşayan bir ilişkisine dayanan, tüm bilgilerin ve kavramsal bilgilenmenin ötesinde, bir bütünlük hissi içinde yaşayan ve varlığını ancak sembolik olarak gösterebilecekleri bir varlığa yönelen her türden dindar ve mistik bireyleri içerir. Ayrıca, insan doğasının özünün kalpte olduğunu, tüm dünyanın ferdi olmayan tüm bir görüntüsünü asla elde edemeyeceğimizi, ancak bunun yalnızca nihai felsefi bir bilgilenme olduğunu ifade eden birçok filozof da vardır. Bu tür bilgi arayan insanlar genel olarak, rasyonel düşünmenin yeterli olmadığını, ancak bilgi için başka olasılıklar da olduğunu düşünmektedir (Müller-Freienfels, 1922: 9). Örneğin; Beethoven müziğin tüm felsefelerden üstün bir vahiy olduğunu ileri sürmüştür.

İrrasyonalist bakış açısından genel olarak iç dünyanın olduğu kadar dış dünyanın da mantık bağlamındaki kavramlarla bütün bütün açıklanabilmesi imkan dahilinde değildir. Entelektüel bakımdan bu pozisyonda sabit kalan kişi skeptik yahut agnostik olacaktır. Ne var ki irrasyonel yaklaşım her şeye rağmen rasyonel olarak kavranamayacak varlıkla bir ilişki kurulabileceğine dair olumlu bir moment barındırmaktadır (Müller-Freienfels, 1922: 58). Freienfels'in bu iddiası modern dönem içerisinde irrasyonelle özerk bir alan kazandırma girişimi olarak da yorumlanabilir. Zira tarih süreci içerisinde *irrasyonel* perspektiflerin müstakil anlam havzaları söz konusu olmuştur.

Epistemolojik perspektiften kısa bir değerlendirmeye gidilecek olsa, doğrudan deneyimlediğimiz özne kadar kolayca olmasa da bilinen nesnede de her zaman bir özdeşlikten bahsedilemeyeceği zira dış dünya hakkındaki her iddianın

¹ Daha da ötesi yine pek çok mistik düşünür ve filozof sanatın metaforik ve irrasyonel diline adeta mahkum kalmaktadır. Meister Eckhart, Kierkegaard, Nietzsche, çoğu varoluşçu filozof vb...

bilen ben ve biliş sürecinin hipotetik bir özdeşliğini varsayacağı kabul edilecektir. Her zaman kendisiyle özdeş bir epistemolojik özne varsayılsa bile dış dünyanın en azından kısmi bir irrasyonellik barındırdığını teslim etmek gerekir. Nispeten ılımlı rasyonalistler dış dünyanın irrasyonelliğini bütün bütün reddetmezler ancak onun rasyonel düşünce araçlarıyla ele geçirilemeyeceğinden yakınırlar (Müller-Freienfels,1922: 61). Bu yaklaşıma dâhil düşünürler tezin ilgili bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır. Ancak özellikle, gerçekliği bitmiş bulmadığımızı, onu aynı zamanda yarattığımızı ve böylece öznenin rasyonelliği yanında tüm irrasyonelliğini de gerçeğe taşıdığımızı dikkate alırsak, gerçeğin irrasyonel bir aspekti de içerdiğini yadsıyamayacağımız açıktır.

Aristoteles, ruhta biri rasyonel, diğeri de irrasyonel yani akıldışı olmak üzere iki ayrı parça bulunduğunu öne sürmüştür. Bunlardan akıllı parça, akıldışı parçaya yön verir, yol gösterir ve onu kontrol eder. Akıllı parça da kendi içinde ikiye ayrılır. Tümüyle rasyonel olan parça, kendisine ezelf-ebedî nesneleri konu alır ve teorilerle meşgul olur. Rasyonel ruhun bu parçası tümüyle teorik bir yapıdadır ve bize ilk ilkelerin bilgisini sağlar. Burada söz konusu olan şey, felsefî bir bilgeliktir. Ruhun rasyonel parçasının ikinci ögesi, gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçası olan dünyevî işlerle uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren, tümüyle rasyonel olmayan parçadır (Cevizci, 2000: 200). Ruhun rasyonel tarafının yüzü dünyaya dönük olan bu parçası, bize eylemlerimizde yol gösterir ve pratik bir bilgelik sağlar. Aristoteles'e göre, ruhun söz konusu rasyonel parçası olmadan, ahlâktan ve ahlâk imkânından hiçbir şekilde söz edilemez.

Ruhun ikinci temel parçası olan akıldışı parça, iştihâ, istek ve arzulardan meydana gelir. Aristoteles'e göre, ruhun bu akıldışı parçasının, rasyonel parçanın yol göstericiliğine ihtiyaç duyduğu gerçeği, bu akıldışı parçanın faaliyeti, işleyiş mekanizması dikkate alındığı zaman, açık hâle gelir. Ruhun akıldışı parçası, benin dışındaki şeyler ve kişiler tarafından etkilenir. Söz konusu parça bu dışsal etmenler karşısında, aşk ya da nefretle, şehvî tutkular ya da sinirle tepki gösterir . Bu türden duygular ise kendi içlerinde ölçüden yoksun olup, bir seçme ilkesine sahip değildirler. İşte ahlâk, ruhun rasyonel parçasının, arzu, istek ve iştihâyla belirlenen akıldışı parçasını kontrol altına alması ve ona yol göstermesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Buna göre, ahlâkî erdemler, ruhun akıllı parçasının söz konusu

istek ve arzular üzerindeki kontrolünden başka hiçbir şey değildir (Aristoteles, 2019, 1098a).

Hristiyan Ortaçağ felsefesinde ise, hemen tüm Kurucu Babalar ya da filozoflar, ruhun tinsel bir töz olduğunu ve Tanrı tarafından yaratıldığını söylemişlerdir. Başlangıçta daha ziyade Platoncu bir bakış açısı benimseyen ve beden ruhun kendisine eklendiği bir töz olduğunu söyleyen Hristiyan düşünürler, Skolastik dönemde, Aristotelesçi ruh görüşüne yönelip, ruhun hayatî ve zihinsel işlevlerin biricik kaynağı olarak, beden tözsel formu olduğunu iddia etmişlerdir. Esasen felsefe ve kültür tarihi de bu ikiliğin bir tür mücadelesine indirgenebilir. Ruh gittikçe seyrelip soyutlaşarak apollonik, aydınlanmacı ve ideal bir mertebeye yükseltirken, beden indirgenerek kaotik ve kitonyen² olanın irrasyonel topoğrafyasına dönüşmüş ve gömülmüştür.

1.2. Rasyonel Kavramı

Latince'nin en çok yönlü sözcüklerinden biri olan “res/şey”in yanında “rer/saymak, söylemek, düşünmek” fiilinden türeyen “ratio” bulunur (Kible, 1992: 38). Felsefe terminolojisinin Latince kullandığı süreçte, birbirinden ancak daha sonra açıkça ayırt edilen akıl ve anlama yetisi kavramları için ratio terimi ile ne kastedildiğinin kesin olarak belirlenmesi pek mümkün değildir. Dolayısıyla “ratio” teriminin kullanımı, bu iki terimin daha eski tarihlerine de atfedilebilir. Felsefi bağlamda ratio, Romalılar Yunan felsefesiyle ilgilendiklerinde ortaya çıkmıştır. Lucretius, Epikuros'un öğretilerinin “vera ratio/gerçek neden” olduğunu iddia eder (Lucretius, 2008, I: 51). Cicero'da ise kelimenin hemen tüm anlamları bulunabilir. Hesaplama, hesap verebilirlik, değerlendirme, ilişki, plan, sistem, teori, doktrin, yöntem, kural, ilke, bilgelik, koşul, içgörü, akıl, akıl yürütme, motivasyon. Ratio, genellikle benzer şekilde çeşitli anlamları deruhte eden “logoslar” için de bir çeviri karşılığı olarak kullanılır. Cicero, “ratio”da, insanı karakterize eden şeyi, onu tüm canlıların üzerine çıkaran “animal rationale”yi görür. Ratio, gökte ve yerde var olan

² Kitionik (İngilizce “chthonic”) terimi, yeraltına, dünyaya veya toprağın derinlerine ait olan varlıkları veya kavramları tanımlar. Yunan mitolojisinde, kitionik tanrılar ve ruhlar yeraltı dünyasıyla ilişkilendirilir, yeraltında yaşayan ve doğanın karanlık yönleriyle bağlantılı olan varlıkları temsil ederler. Bu terim, aynı zamanda doğanın temel ve gizli güçlerine atıfta bulunur; kitionik unsurlar, içsel ve bilinçaltıyla bağlantılı olarak edebiyat, psikoloji ve mitoloji gibi alanlarda da kullanılır.

en ilahi şeydir. Ortak dünya evinin sakinleri olan insanları ve Tanrıları birbirine bağlar. “Recta ratio/doğru neden”, eylemin temel normu, doğa yasasıdır (Cicero, 1959, I: 22.). Seneca'ya göre ise ratio, Stoacı logos'tur. Tanrı tamamen ratio'dur ve insanın da bundan payı vardır. Ratio içimizde olanın en iyisidir. Akıl ve neden arasındaki bağlantı Stoa'da da açıktır. Stoacı nedenler öğretisine göre, Seneca iki ilke arasında ayrım yapar. Akıl, edilgen madde ve İlahi Logos'un ratio'suyla özdeş olan causa. Her şey madde ve Tanrı'dan oluşur. Logos'un her zaman normatif bir yönü vardır. Ratio, iyiyi ve kötüyü yargılar, erdem yalnızca akla göre (secundum rationem) yaşamaktan ibarettir (Kible, 1992: 38).

Stoacı logos doktrinine ek olarak, ratio teriminin içeriğini belirleyen her şeyden önce Platoncu-Yeni Platoncu gelenektir; bir yanda idealar doktrininin kabulü yoluyla, diğer yanda zihinsel yetileri ve etkinlikleri bölme girişimleri yoluyla (Örneğin nous/dianoia). Ayrıca bu gelenek antropolojik perspektiften bakıldığında ataerkil transformasyonun en güçlü formülasyonunu ortaya koyarak akılcı, aydınlanmacı, ideolojik görüşün temelini belirlemesi bakımından tüm Batı felsefe geleneğinin kendisine bir dipnot olarak görüldüğü Whitehead değerlendirmesini de haklı kılar.

Augustinus ratio'yu, eidos'un çevirisi olarak onaylar, ancak kelimenin tam anlamıyla bir çeviride bunun *formae* veya *species* olması gerektiğini de kabul eder. Tanrı'daki değişmez, ebedi idealar, yaratılışın varlığının ve onun anlaşılabilirliğinin temelidir (De div. quaest. 46). Ratio, ayırt eden ve bağlantılar kuran diskursif harekettir, aynı zamanda şeylerin ratio'larını ilahi ışıktaki ruhun gözüyle gören zihnin daha yüksek gücüdür ne var ki Augustinus'ta ratio ve intellectus arasındaki ayrım henüz tutarlı bir şekilde ortaya konmuş değildir. Boethius burada daha kesindir; ratio ve intelligentia, nesnede ve süreçte farklılık gösterir. Ratio diskursiftir ve nesnesi maddi şeylerin özüdür; intelligentia, nesnesi ilahi ve ebedi olan daha yüksek, sezgisel yetidir. Intelligentia ve ratio birbiriyle merkez ve daire gibi ilişkilidir (Kible, 1992: 38). Bu öğretiyi, Chartres Okulu'nun³ muhtelif Boethius yorumlarında tekrarlanır. Chalcidius'un Timaios çevirisindeki bir pasaj, ratio'nun doğası ve işlevi hakkında yorumlara yol açmıştır (Timaios, 28a). Timaios'ta her zaman aynı şekilde davranan hakiki varlık, oluş ve yok oluş alanıyla da yan yanadır. Burada birinci alan *intellectus* ve *ratio* ile, diğeri ise *sensio* ve *opinio* ile kavranabilir. Wilhelm von

³ 11. yüzyılda Fransa'da kurulan ve Latince tercüme hareketinde öne çıkan bir Katedral okulu.

Conches, ratio'yu, bir kişinin vücudun özelliklerini ve farklılıklarını yargıladığı ruh gücü olarak tanımlar. Akıl ise cisimsiz olanı, yani *cum certa ratione quare ita sit*'i kavrar. Thery von Chartres'de ratio, *opinio* ile benzer anlamdadır. Clarenbaldus von Arras, *natüralia* ile meşguliyet olarak ratio'yu salt bir *opinio* olarak kabul eder, çünkü bunlar madde ve biçimden oluşur. Ancak madde her zaman akış halinde ve kararsızdır dolayısıyla hakiki bir varlığı yoktur. Ratio bizi sadece görünüşlerle kucaklaştırır ama hakikatle değil (Kible, 1992: 38).

Muhtemelen Alcher von Lüttich'in bir derlemesi olan Sözde Augustinus metni *De spiruti et anima*, zihinsel yetilerin (*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, entelligentia*) derecelendirilmesi için önemlidir. Burada da ratio, maddede gerçekleşen formların ve özelliklerin alanına dahil edilir (Kible, 1992, 39). Scottus Eriugena, ratio'yu, zihnin tezahürü olarak anlar, onun tarafından oluşturulan formu teofaniye benzer “noophany” olarak anlar. Esas nous, bilinemeyen Tanrı etrafında dönerken, *ratio rationes primordiales/ilkel kavramlar'a* dayanmaktadır.

Canterbury'li Anselm'e göre ratio'nun temel özelliği, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış belirlemek ve ayırt etmektir. Skolastik teolojide, ratio ile vahiy veya auctoritas arasındaki fark (karşıtlık değil) önemli bir rol oynamak durumundadır. Bonaventura, açık bir saçmalık içermeyen bir otoriteye bağlı kalınması gerektiğini söyler ve bununla muhtemelen sağduyuya atıf yapmaktadır (Kible, 1992: 39).

Thomas Aquinas, ratio ve intellectus'un ruhun iki parçası olmadığını (Spinoza'nın Descartes'i yorumlamadığı şekilde)⁴, sadece aynı ruhun farklı güçleri olduğunu söyler. Aynı zamanda Isaac Israeli'nin ratio'nun zihnin kapsamasında ortaya çıktığı tanımını da üstlenir. Bu, insan bilgisi için, uzay ve zamanın koşullarına tabi olduğu sürece, doğal nesnenin saf idea değil, maddede gerçekleşen ve böylece belirli bir şekilde gizlenen biçim olduğu anlamına gelir. Ratio'nun yaklaşımı soyutlamadır ve maddeden soyutlanmış olan ratio terimi de bu şekilde adlandırılabilir. Intellectus ise ilk ilkelere derhal sahip olan bir yetidir ve processus/süreç, inquisitio/araştırma, collatio/kıyas olarak tanımlanan ratio etkinliğinin başlangıç ve varış noktasıdır (Kible, 1992: 39). Ratio, vis collativa/kıyas işleviyle belirlenir, öyle ki sağduyu (vis cogitiva) bile ratio specialis olarak

⁴ Spinoza'da Descartes'in *res cogitans* ve *res existanz*'ı ayrı tözler olarak değil bilakis aynı tözün farklı görünüşleri olarak yorumlanır.

adlandırılabilir çünkü *ratio intellectiva* genel terimler gibi duyusal verileri derler. Bu iki anlama (ruh ve soyut kavram) ek olarak, Thomas, *ratio*'yu, *causa* (bir eylemin nedeni anlamında) ve *computatio*'yu da bir hesaplama olarak listeler. Thomas'ın öğrencisi Ferrarius Catalanus, *anima rasyonalis* in özü veya gücü anlamında dokuz *ratio* tanımı verir (Catalanus, 1932: 105-139).

Meister Eckhart, *ratio*'yu İlahi Logos ve onda yaratılan şeylerin ideaları için bir adlandırma olarak kullanır. *Res* ve *ratio* terimleri anlam bakımından aynı anda hem son derece benzeş hem de son derece farklıdır. Örneğin geçici daire ideası ne geçici ne de daireseldir ve yine de onun için temel ve ilkedir. Cusa'lı Nicholaus'un çalışmasında, *ratio* ve *intellectus* arasındaki fark, onun diskursif-rasyonel metafiziğin üstesinden gelme teorisinin (*docta ignorantia*) temel bir unsuru haline gelir. *Ratio* duyulara göre daha yüksek bir birliktir, tıpkı *intellectus*'un *ratio*'ya göre daha yüksek bir birlik olması gibi. *Ratio* aynı zamanda ayırt etme, karşılaştırma, sayma ve adlandırma yeteneğidir. Ancak *ratio*'nun dili ve sonluluk mantığı, *coincidentia oppositorum/zıtların birliği* karşısında yetersiz olduğunu kabul etmelidir. Bu kabulün kavramlaşmış formu *docta ignorantia* olarak Nicholaus düşüncesinde yer bulur.

Leibniz'de *ratio*, *ratio sufficiens/yeterli akıl* olarak öne çıkar ve bu da bunun neden diğerinden daha olası olduğunu belirler. Bir şeyin *ratio plena*/tam kapsamı, onun olası tüm hükümlerinin toplamıdır. Mümkün olan her şey, bütünü yansıtan ve aynı şekilde gerçekleşmeye iten sonsuz sayıda belirlenimin benzersiz bir bileşimi olduğu için, en iyi düzeni tanıyan ve seçen bir “*ratio ultima/nihai ratio*” gereklidir (Kible, 1992: 40).

Bu listeyi özellikle de modern dönem bağlamını dâhil ederek çok daha uzatmak mümkün olmakla birlikte asıl konumuz irrasyonel kavramı olduğundan genel fikir verebilecek bir derlemenin tezimiz bakımından yeterli olabileceğini düşünüyoruz.

1.3. İrrasyonel-Rasyonel İlişkisi

İrrasyonel ve rasyonel kavramlarını konu alan bir bölüm için uygun olabilecek başlıklar, irrasyonel-rasyonel diyalektiği, karşıtlığı, dikotomisi yahut dublitesini olabilirdi ancak söz konusu iki kavram arasında bir değerlendirme hepsini kapsayacağı için daha nötr bir ifade olarak *kavramların ilişkileri formunda* bir başlığı

daha uygun gördük. Bu bölümde irrasyonel ve rasyonel kavramları bağlamında oldukça girift ve kapsamlı olabilecek bir epistemolojik yaklaşım ana hatlarıyla verilmeye çalışıldı. Esasen tezimiz konusunu epistemolojik perspektiften ele almak amacıyla olmamakla birlikte, kavram konusunda önemli bir aspekt olarak epistemolojik yaklaşımlar kısmen de olsa ele alınmalıydı.

İrrasyonel kavramına yönelik tarihsel bağlamda iki farklı perspektifin yahut iki farklı okumanın söz konusu olduğu söylenebilir. Bunlardan biri hakim modern bakış açısını temsil eder ve irrasyonel kavramının rasyonel kavramıyla diyalektiği, nispet ilişkisi yahut gerilimi içerisinde değerlendirildiği yaklaşımdır. Diğeriyse irrasyonel kavramının modern dönem öncesinde, nispet ilişkileri dışında da müstakil bir anlam bütünü yahut konstelasyonu olarak ele alındığını göstermeye çalışan yazarlar tarafından ele alınan, görece yeni bir felsefe tarihi okumasıdır. Bu bağlamda P.O. Kristeller'ın, Ficino'nun *Corpus Hermeticum* tercümesini ve bu eserin Rönesans döneminde nasıl dolaşıma girdiğini konu edinen *The Philosophy of Marcilio Ficino*, E. Garin'in, Rönesans dönemindeki Hermetik damarları gösterdiği *Medievo e Rinascimento*, D.P. Walker'ın *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* ve Frances A. Yates'in, *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek, Elizabeth Dönemi Okült Felsefe ve Gül Haç Aydınlanması* gibi çalışmaları örnek verilebilir.

Hakim perspektifinden bakıldığında irrasyonel kavramı, kendisini rasyonel kavramı ile muhtelif ilişkileri, karşıtlıkları içinde yani açıkçası rasyonel kavramı ile kıyas ilişkilerinde göstermektedir. İnsan düşüncesi serencamı boyunca belli dönemlerde, mutlak bilgiyi -kaldı ki bu mutlak bilginin hedefinin yahut anlamının da değişikliğe uğradığı görülmektedir- elde edebileceği yöntemler bakımından rasyonel ve irrasyonel uçlara yönelir görünmektedir. Hangi yöne meyledilirse edilsin söz konusu gerilimin hiçbir zaman ortadan kalkmadığı da rahatlıkla söylenebilir. Antik Yunan'da Apollon-Diyonisos karşıtlığından, klasisizme itiraz olarak baş gösteren romantizme ve çağdaş süreçte modernizmden postmodernizme varan ayrışmaya değin izlenebilen bu gerilimin düşünce tarihi boyunca çeşitli form ve anlayışlarda ve muhtelif entelektüel dekorlar önünde yinelenildiği görülmektedir. Ancak bahse konu perspektif yinelemek gerekirse, hakim modern dönem yaklaşımlarının ortaklaştığı bir okumanın sonucudur.

İrrasyonelin, rasyonel ile nispet ilişkisinde ele alındığı perspektif, geçmişe yöneldiğinde bir anakronizm ortaya çıkmaktadır. Söz konusu anakronizm, modern yaklaşımın rasyonel ve irrasyonel kavramlarının felsefe tarihi sürecinde nispeten yeni kavramlar olarak ortaya çıkmaları, buna mukabil bu kavramların muadili olan *logos*, *gnosis*, *mistisizm*, *okültizm*, *docta ignorantia* gibi kavramların modern yaklaşımın özdeşlik atfettiği anlamlar dışında da müstakil anlamlar barındırmalarıdır. Tezin genel maksadı irrasyonel kavramının anlaşılmasında söz konusu anakronizmin sebep olabileceği değerlendirmelerin dışında kalarak nesnesini geniş bir anlam havuzu içerisinde anlamaya çalışmaktır.

Çağdaş anlamda irrasyonel kavramını müstakil bir araştırma konusu olarak ele almış olan Richard Müller-Freienfels de probleme, hakim modern perspektiften yaklaşmakta ve “*Irrationalismus*” başlıklı eserinin önsözünde kavramın okült spekülasyonlar boyutuyla ilgilenmediğini ancak onu epistemolojik bakımdan ele aldığını belirtmektedir (Müller-Freienfels, *Irrationalismus*). Modern Dönem başlıklı bölümde irrasyonel kavramını belirginleştiren örnekler ve düşünürler sıralanmaya çalışılmış olmakla birlikte Müller-Freienfels’in çalışması irrasyonel kavramını kuşatıcı bir epistemolojik analize tabi tutmak bakımından müstakil bir konumdadır. Söz konusu müstakil yaklaşımın dikkate değer bir yönü vardır. Modern dönem düşüncesi içerisinde tüm irrasyonel yaklaşımları, tanımları neredeyse istisnasız şekilde, negasyonlar olarak belli belirsiz ifade bulurlarken Müller-Freienfels bir tersine çevirmeyle ratioyu, irrasyonel olanın negasyonu konumunda ve irrasyonel olanı da referans noktası olarak ele almıştır.⁵ Tezimizin asıl maksadı irrasyonel kavramını epistemolojik veçhesiyle ele almak değildir ancak bu perspektifin yegane müstakil eseri sayılabilecek Müller-Freienfels’in çalışmasının ele alınması genel anlamda irrasyonel kavramını özümsemek bakımından uygun olabilir. Bu bakımdan düşünürün eserini nispeten geniş bir değerlendirme ile el almayı gerekli gördük.

Müller-Freienfels irrasyonel ve rasyonel kavramlarını bilgi ve düşünce bakımlarından mukayese eder. Bunu yaparken bilginin öğeleri olarak özne, nesne ve biliş sürecinin kendisini de araştırma nesnesi olarak ele alır. Kavram çiftini, söz konusu öğelere tatbik edilmeleri bakımından inceler. Ayrıca irrasyonel-rasyonel diyalektiğinin karşımıza çıktığı temel alanlar olarak sanat, din ve ahlak alanlarını da

⁵ Yaptığımız tarama çalışmalarında gördüğümüz haliyle Richard Müller-Freienfels ülkemizde hiçbir tez, makale yahut kitaba konu olmamış yahut kaynak gösterilmemiştir.

detaylı olarak analiz eder. Freienfels 20. yüzyılda irrasyonelizm tartışmalarına öncülük eden bir düşünür olmak yayında kavramların felsefe tarihi içindeki rollerini de genel değerlendirmelerine dahil eder. Bu sebeplerden dolayı da Müller-Freienfels'in kapsamlı değerlendirmelerini ele almanın yerinde olacağını düşünüyoruz.⁶

Freienfels terimlerin itibarlarını korumaları bakımından onları kullandığını ancak bu olmasaydı irrasyonel kavramına karşılık olarak "Überrational/akıl üstü" kavramını kullanabileceğini ancak bunun da "Vorrational/Akıl Öncesi ve Unterrational/Akıl Altı" gibi kavramların izah edilmesini gerektirdiğinden *überrational* kavramını uygun bulmadığını belirtmektedir (Müller-Freienfels,1922). Freienfels'in temel maksadı, esasen bilimin yahut bilginin temeli olabilecek öncüllerin ve bunu yaparken de irrasyonel bir epistemolojinin imkanlarını kurmaya çalışmaktır.

Bilgiye giden bir yol olarak akıllı mutlak gereç kabul eden yaklaşım rasyonalizm olarak adlandırılır. İrrasyonelizm kavramını ise rasyonel bilgiye ek olarak başka bilgi araçlarını uygulamaya koyma çabasıdır ve bu rasyonel bilginin inkarı değil ancak tek yanlı rasyonalizme bir itiraz anlamına gelmektedir (Müller-Freienfels, 1922: 3). Şunu belirtmek gerekir ki Müller-Freienfels'in çalışması da irrasyonel kavramını, modern dönem felsefi perspektifi bakımından -kavrama ayrıcalıklı bir yer vermekle birlikte- nerdeyse istisnasız sayılacak bir yaklaşım olarak rasyonel kavramıyla ilişkileri bağlamında ele almaktadır.

Rasyonel kavrayış, evrensel geçerliliği iddia edilen kavramlar ve yasaları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ne var ki evrensel geçerlilik, ilk olarak, bu kavram ve önermelerin tüm düşünen varlıklar için geçerli olduğuna, ikincisi, yalnızca anlık duruma değil, herhangi bir uzam ve zaman koordinatından bağımsız olarak da uygulanmaları gerektiği önermesine dayanır ve düşünen özneye herhangi bir ilişkisi olmaksızın mutlak bir nesnellik ortaya koyduğu iddiasını taşır. Birey-üstü, keyfi (saf nesnel) kısacası mutlak geçerliliğe yönelik bu eğilim, yaşam pratiğinde hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiş olsa bile, rasyonel düşüncenin doğasında yatar (Müller-Freienfels, 1922: 3). Ancak her yerde yaşadığımız günlük deneyim, dünyanın kendisini bize rasyonel bir biçimde sunmadığını, en azından öngörülemezlik,

⁶ Yaptığımız tarama çalışmalarında Müller-Freienfels'in ülkemizde ele alındığı herhangi bir çalışmaya yahut atfa rastlayamadık. Dolayısıyla düşünür ilk kez tezimiz vasıtasıyla bir akademik araştırmada ele alınıyor görünmektedir.

Çelişkiler, değişimler ve çeşitliliklerle dolu olduğunu ortaya koymaktadır. Rasyonalizm bu durumu dikkate almaksızın sayısız farklı, öznel kırılma içinde sonsuz bir çeşitlilik olarak deneyimlenebilen dünyada, mutlak rasyonel kavram ve yasalarla formüle edilebilecek “gerçek” bir dünya olduğunu ileri sürer. Bu yapı daha doğrusu herhangi bir rasyonalizm, Freienfels’e göre iyice düşünüldüğünde, Parmenides’in değişmez ve bölünmez “varlığına” ulaşmak zorundadır (Müller-Freienfels, 1922: 4).

Buna karşılık irrasyonalizm, dünyanın doğrudan bir okluk olarak deneyimlendiğini ve bu çokluğun da kabul edildiğini vurgular. Bilgi olarak kabul edilebilecek şey yalnızca tüm kişisel çeşitlilikten, uzam ve zaman tikelliğinden arındırılmış bir düşünme olmayıp aynı zamanda hiçbir zaman tam olarak rasyonel kavram ve yargılara girmeyen, ancak yine de kişisel, keyfi (saf olmayan), nispi bir bilgidir. Yalnızca ebedi, değişmeyen bir kavram ve kanunlar kompleksi bilgi nesnesi olarak görülmemelidir; biricik, kişisel ve görelî olanı kavramak da bilgi adını hak eder; temelde insan dünyayı doğrudan böyle kavrar, oysa rasyonalizmin kabulünde sadece kavranan karakterin bir soyutlanması söz konusudur (Müller-Freienfels, 1922: 4). İdeal gelecekte, insanüstü bir zeka için, tüm dünya sürecinin bir gün kendisini kesinlikle yasal bir bağlam olarak sunacağı, hipotetik bir olasılık olarak söz konusudur, ancak bu, rasyonalizmin iddia ettiği gibi belirli bir ön koşul olarak var olmak durumunda değildir (Müller-Freienfels, 1922: 5). Bir bilgi teorisi olarak irrasyonalizm ile kastedilen ise kişinin çeşitlilik, değişim ve öngörülemezlik koşulları altında deneyimlenen dünyada varlığını sürdürebilmek için her türden olasılığı geliştirme zorunluluğunda olmasıdır (Müller-Freienfels, 1922: 5). Freienfels çalışmasının genel hatlarında irrasyonel ve rasyonel bilginin kesinlikle uzlaştırılmaz iki yaklaşım olmaktan ziyade rasyonelliğin, irrasyonel bir bilgi biçiminin özel bir türü olduğunu iddia etmektedir.

Yine rasyonalizmin, Freienfels’in kendisine atfettiği şekliyle, pratikte nadiren uygulandığı, kendilerini rasyonalist olarak adlandıran sistemlerin çoğunun, bilinçsizce veya bilinçli olarak gizli de olsa irrasyonel faktörler içerdiğine dikkat edilmelidir. Neo-Kantlığın bir temsilcisi olarak Marburg okulunun yeleri Cohen, Natorp ve Cassirer gibi isimler ayrıca Husserl ve öğrencileri de nispeten tutarlı bir rasyonalizm geliştirmişlerdir; buna karşın Windelband, Rickert ve Lask gibi isimlerin

rasyonalizmlerinde, irrasyonel olana bir alan bırakılmaktadır (Müller-Freienfels, 1922: 6).

Günlük hayatta her şeyi bir kavramlar ve yasalar sistemine tabi kılma yahut rasyonalizm arzusundan rahatsız olanlar arasında, eylemlerinde sezgi veya içgüdülerin rehberliğini makul gören pratik insanlar vardır. Akla gelebilecek hemen her alanda -ekonomi, politika, eğitim, askerlik vb...- karşısındaki kişinin karakterini derhal analiz ettiğini düşünenler, tüm olumlu yahut olumsuz koşullara rağmen herhangi bir eylemin başarıya ulaşp ulaşamayacağına dair koşullara rağmen aksi istikamette güçlü kanaatler oluşturanlar... Bu türden bireyler kümesine, çözümlerini kavramsal olarak kavramaktan çok önce deyim yerindeyse vizyoner bir şekilde kavrayan bilim adamları bile dahil edilebilir. Söz konusu bireyler, varlık bütünlüğünü kavramsal şemalara sıkıştırabileceğine ve onlardan yeni içgörüler elde etmek için sadece rasyonel mantık mekanizmalarının kullanabileceğine inanan katı metodolojiye mesafeli yaklaşırlar. Aynı zamanda matematikçi ve felsefeci olan dünya satranç şampiyonu Max Euwe, bütünüyle bir akıl oyunu olarak tanımlanan satranç için, “Satrançta Muhakeme ve Plan” (1984) başlıklı eserinin önsözünde *“Her şeyi akılla çözebileceğini düşünmek akli fetişleştirmektir.”* ifadesini kullanır.

Rasyonalizm karşıtı olarak adlandırılabilcek bir yaklaşım ise her şeyden önce, kavramlar aracılığıyla “mutlak gerçekliği” açma veya başka bir şekilde “saf nesnelliği” belirleme iddiasına karşı çıkar. Bu muhalefet öncelikle felsefi çevrelerden gelmekte ve çoğunlukla kavramsal düşüncenin eleştirel analizine dayanmaktadır. Sözde “apriori” kavramların hiçbir şekilde “apriori” olmadıkları, kademeli hale geldikleri ve sürekli değişime tabi oldukları, bir “saf geçerlilik” alanı açmadıkları, aksine hayata hizmet ettiklerini göstermeyi amaçlarlar. Bu anlamda hayatın içinde saf bilgi değil, yaşama hizmet eden enstrümanlar, kurgular, şemalar görülür ve bunların ancak duyular ve diğer irrasyonel faktörler nedeniyle ortaya çıktıklarına işaret edilir (Müller-Freienfels, 1922, 10). Bilişin gerçek örneğini kavramlardan ziyade daha çok kavramların oluşumundan önce gelen öğelerde görmek ister ve onları duyularda, iradede, duyguda veya doğrudan deneyimde bulurlar. Bu açıdan bakıldığında bilim ve ona dayalı her felsefe mutlak bilgi olarak değil ancak bir insan kurgusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bununla birlikte, “evrensel geçerliliği” içeren bir biliş, rasyonel olarak kabul edilir, yani içeriği hem her bilişsel özne hem de nesnellik için ve aynı zamanda

herkes için değişmez, koşulsuz geçerliliğe sahip olmalıdır. Ancak bu, hem bilen öznenin hem de bilinecek nesnenin ve ayrıca bilmenin kendisinin (ilk ikisi arasındaki ilişki olarak) her zaman kendisiyle özdeş olarak düşünülmesi gerektiğini varsayar (Müller-Freienfels,1922: 58).

Rasyonalizm tutarlı bir şekilde ortaya çıktığı her yerde, bu varsayımları yalnızca bilme eylemi için değil, aynı zamanda bilmenin öznesi ve nesnesi için de onaylar. Özneyi ya da nesneyi ya da her ikisini dünyanın dışında tartışmak istemediği sürece, tüm bilginin soyut bir epistemolojik öznenin işi olduğunu, tüm bireysel farklılıkların üstünde olduğunu ve diğer yandan, dünyanın doğasının da bu sonsuz ve değişmez bilgiye tekabül ettiğini kabul eder. Zaman, mekan ve nedensellik, yalnızca, “kendinde şeylerin” ebedi bir özdeşlik içinde bulunduğu “tezahürler dünyasına” aittir. Fakat bu tür teoriler yetersiz kaldığından, rasyonel bilginin kendisi mutlak hale getirilir ve muhtelif zorluklardan kaçınmak için, ya nesnelliğin bilinmesi ya da bilen özne yahut her ikisi de tamamen dışarıda bırakılarak, söz konusu bilgi tüm gerçekliği içinde taşıyan bir süreç olarak görünür (Müller-Freienfels,1922: 59). Bu şekilde karakterize edilen bilgi türü, bizim için erişilebilir olan tek insan bilgisi ile uzlaştırılması şüpheli ideal bir gereksinimdir. Ancak idealler değil de insan ruhunun tarihinde ve pratik yaşamda karşımıza çıkan gerçekleri başlangıç noktamız olarak alırsak, bunun ne bilen özne, ne bilinecek nesne, ne de bilgi ediminin kendisi bakımından rasyonalizmin ön varsayımlarına tekabül etmediği söylenebilir.

Bilen özneyi yani bireyleri ve oluşturdukları toplulukları göz önüne aldığımızda bunların kendilerinde bir özdeşlikten bahsedemeyiz. Bilincinin sürekli değişen yapısıyla varlığını sürdüren bireyin yahut bilen öznenin kendi içinde bir özdeşlikten bahsetme imkanı yoktur. Duyumlar bakımından farklılıklar pek çok etken tarafından ortaya çıkarılırken (eğitim, kültür, fizyoloji vb...) duyusal olmayan ruhi yaşamda da farklılıkların net biçimde ortada olduğu söylenebilir. Zihin kategorileri de katı yapılar olmaktan ziyade belirli sınırlar içinde sonsuz değişkenlikte tutumlar ortaya koyabilmektedir. Nedensellik kategorisinin bile ilkel ve modern insanlar bakımından farklı anlaşılabilirdiği, karşılaştırmalı psikolojinin araştırma konularındandır. Bu açılardan bakıldığında rasyonalistlerin varsaydığı “evrensel ben”e dair yaklaşım ancak bir soyutlama kertesinde kalmaktadır. İrrasyonel

karaktere sahip bireyler gibi irrasyonel bir karakter taşıyan birey üstü gruplardan da bahsedilebilir.

Doğrudan deneyimlediğimiz özne kadar kolayca olmasa da bilinen nesnede de her zaman bir özdeşlikten bahsedilemez zira dış dünya hakkındaki her iddia bilen ben ve biliş sürecinin hipotetik bir özdeşliğini varsayar. Her zaman kendisiyle özdeş bir epistemolojik özne varsayılsa bile dış dünyanın en azından kısmi bir irrasyonellik barındırdığını teslim etmek gerekir. Nispeten ılımlı rasyonalistler dış dünyanın irrasyonelliğini bütün bütün reddetmezler ancak onun rasyonel düşünce araçlarıyla ele geçirilemeyeceğinden yakınırlar (Müller-Freienfels,1922: 61). Bu yaklaşıma dahil düşünürler tezin ilgili bölümünde detaylı olarak ele alınacaktır. Ancak özellikle, gerçekliği bitmiş bulmadığımızı, onu aynı zamanda yarattığımızı ve böylece öznenin tüm irrasyonelliğini gerçeğe taşıdığımızı dikkate alırsak, gerçeğin de irrasyonelliğini kabul etmek gerekir.

Bilme eyleminin kendisi yahut biliş süreci de özdeşlik ilkesine tabi değildir. Tüm bilgi edinme sürecinin özünde gerçekliği kavramanın bir çaba olduğu temel alınırsa böyle bir sürece dahil olan ruhsal özellikleri de hesaba katmak gerekir ki söz konusu özelliklerin etkileri de soyut bir özdeşlik olmanın çok ötesinde hesaplanamayacak denli yoğun bir çeşitlilik (Mannigfaltigkeit) içerir. Rasyonalizm için biliş, kendi içinde soyut bir bilişsel karakter taşıyan entelektüel içeriğin sürekli olarak ve aynı biçimde istiflenmesidir. Ne var ki bilincin herhangi bir içeriğinin kendi başına bilgi olmadığını, mantık anlamında bilginin mutlak bir ölçütü olmadığını, daha ziyade bilincin her içeriğinin ancak bir gerçeklik çabasını, bir eylemi tatmin ettiğinde bilgi haline geldiğini görürüz. Aynı nesneye yönelik olsa bile son derece farklı biliş süreçleri ortaya çıkabilir ve olası tüm ihtimalleri yeterince kuşatabilecek bir kavram ortada görünmemektedir (Müller-Freienfels,1922: 62). Bir zoolog, bir jokey, bir ressam, bir çiftçi vs.'nin tanıyabileceği her imkanı kapsayan bir at kavramı yoktur. Bir anlamda, öznelere kimliksizliği, bilişsel davranışlarının da özdeş olmadığı gerçeğini içermektedir ve teorik bir edim olarak bilgi, daima sonsuz bir süreçtir. Söz konusu gerekçelerle Freienfels bakımından irrasyonel bir epistemoloji yaklaşımı, bilginin rasyonel olmayan olasılıklarını da araştırmasına dahil etmek durumundadır. Söz konusu yaklaşım aynı zamanda bilginin rasyonalizme kapalı olan nesnelerini ve irrasyonel boyutlarıyla özneyi de araştırmasına dahil etmelidir (Müller-Freienfels,1922: 63).

Kategorik olarak rasyonalizm düşünmenin en önemli bilişsel araç olduğunu varsayar. Bu bilimsel düşünme olmasa bile mantık kurallarıyla işleyen ve duyu algılarıyla en uygun biçimde uyum sağlayan bir düşünmedir. Rasyonel düşünme katı kuralları olan bilimsel düşünmenin dışında da pratik yaşamın canlılığı içinde kendini gösterir. Kendi perspektifinden insan beyninde fiilen yer alan düşüncenin güvenilir bir yönü olduğunun kabul edilmesi gerekirken, mantıkçılar olması gereken ideal, mutlak bir düşünceye önem atfederler (Müller-Freienfels, 1922: 64). Bu durumda ampirik bilgi araçlarının, mutlak bilgiyi elde etmek, korumak ve aktarmak gibi kabiliyetlerinin olup olmadığı bir problem olarak ortaya çıkar. Düşünceye yönelik söz konusu eleştiri, onu, gerek doğal gerek rasyonelleştirilmiş düşünceyi sağlamlaştırmak ve supra-individual bir geçerliliğe ulaştırmanın yolu olarak bir dil eleştirisiyle de birleştirmeyi gerektirir. Pozitif bilim alanında çalışanlar dahi çoğu zaman yalnızca dilde ve yargılarda ortaya çıkan düşünceyi bilgi aracı olarak kabullenirler (Müller-Freienfels, 1922: 65).

Böyle bir karışıklıkta elbette konuyu mantık bakımından da ele almak önemli olacaktır. Mantık kendi amaçları için eleştirden muaf tutarak kullandığı dili açıklamakta yetersiz görünmektedir ve bu bir çelişkidir. Ne var ki mantık saf doğruların ancak kurallı önermeler aracılığıyla formüle edilebileceğini varsayar. Oysa Freienfels'e göre insan beyninin mutlak olarak saf biliş halini kavrayabileceğini kabul etsek bile bunu dil içinde ifade etmeye kalkıştığı anda söz konusu özelliğin elden kaçtığı görülecektir (Müller-Freienfels, 1922: 66). Ne var ki irrasyonalizm bakımından ise böyle bir çelişki söz konusu değildir zira irrasyonalizm zaten bilginin çeşitliliğine (Mannigfaltigkeit) dair ön kabullere açık bir yaklaşım benimser. İrrasyonalizm mutlak bilgiyi ifade edecek yargı formüllerinin olmadığı durumlarda sembolik dile ve metaforlara başvurmakta hiçbir tereddüt göstermez hatta bunu kaçınılmaz bir yöntem olarak da kabullenir. Bu bakımdan dilin, rasyonel olduğu kadar irrasyonel biliş imkanlarına da alan bıraktığı söylenebilir. Rasyonalizm kendisi bakımından rahatsız edici bir pozisyon oluşturan dil eleştirisinden kaçınır. Bunu yaparken kelimelerin belirsizliği ve kavramların irrasyonelliğine atıf yapan düşüncelere karşı, kelimeleri eski skolastizmin nominalist yaklaşımlarına benzer mutlak varlıklar olarak konumlandırır ve böylelikle bir anlamda adeta kavramsal mistisizme rücu eder (Müller-Freienfels, 1922: 67).

Aklı saflaştırma girişimleri bakımından Hamann da Kant'ı benzer biçimde eleştirmektedir. Hamann bakımından aklın kullandığı temel enstrüman dildir ve akıl hakkında onun dildeki somutlaşmasına referans vermeden konuşmak bir anlamda soyutlamanın soyutlanması yahut şeyleştirilmesidir. Eğer bir akıl eleştirisi yapılacaksa onun belirsizlik ve yanılgılarının kaynağı olarak da dil eleştirisi yapılmak durumundadır (Beiser, 2022: 66).

Müller-Freienfels'e göre bilimsel yaklaşımın rasyonalizmi bir süreç olarak ele alınmalıdır. Düşünür bu bağlamda aşağıdan ve yukarıdan olmak üzere iki tür rasyonalizasyondan bahseder. Aşağıdan dediği rasyonalizasyon yönteminde günlük dilde kullanılan önceden belirlenmiş ampirik kavramlarla yola çıkılır ve bunlar soyutlanma yoluyla rasyonalize edilir. Bu yöntem tanımlayıcı doğa bilimlerinde ve beşeri bilimlerde kullanılabilir. Yine bu yöntem günlük düşüncede oluşan kavramları keskin bir tanım yoluyla mümkün olan en büyük öznel ve nesnel evrensel geçerliliğe getirmeye çalışmaktan ibarettir (Müller-Freienfels, 1922: 99).

Yukarıdan rasyonelleştirme ise, mümkün olduğu kadar rasyonel olarak tasarlanmış ideal kavramlardan yola çıkmak ve onları gerçeğe dönüştürmeye çalışmaktan ibarettir. Her şeyden önce matematik, rasyonel sayılabilecek ideal kavramları sunar; matematiksel kavramları empirik realitenin üzerine yerleştirerek, onları tamamen rasyonelleştirmeyi umarız. Fizikte ve kimyada da bu böyledir ve başka alanlarda da uygulanmaya çalışılmıştır (Müller-Freienfels, 1922: 99). Burada denebilir ki söz konusu yukarıdan rasyonelleştirme yöntemi, akli ve dolayısıyla evrenselliği hakim kılmayı amaçlarken tam da amacının hilafına bir çelişki tehlikesine girer.

Günlük düşünme kavramları supra-individuel (birey-üstü) olabilir, ancak bu durum içinde bulunan farklı kültürel faktörlerden dolayı geçerli olmayacaktır. Belirli insan grupları için geçerli ve ayrıca yaklaşık bir yöne sahip olacaklardır. Günlük kavramlar, apaçık bir belirlenim taşımamakla birlikte bilişsel değerlerinin onlardan faydalanılan farklı durumlarda ve kendilerine ihtiyaç duyulan her zaman için geçerli oldukları söylenebilir. Örneğin belli bir duygunun ifadesi olan bir terimin mutlak bir anlam içeriğine sabitlenmesi söz konusu olamayacak ve her uygulandığı nesne için farklı değerler alacaktır. Bir bitkiye, bir hayvana yahut bir insana isnat edilen sevgi kavramı her seferinde bambaşka bir zihne başka içerikler sunacaktır.

Yukarıdaki sebeplerden dolayı bilimsel rasyonalizasyonun en azından tüm zekalar açısından, nesnel bir netlik ve bireysel durumlardan ayrılması bakımından çaba göstermesi gerekecektir. Doğal olarak da ancak sözü geçen ve geçmeyen olası yönlerin birbirlerini tamamladıkları bir durumda etkili olacak şekilde bağlantılıdır. Formel mantık üzerinden bildiğimiz rasyonelleştirme süreci ise terimlerin bir anlamda sınırlandırılarak tanımlanmasını öğretir. Kavramları kapsamlarına göre, yani içerilen nesnelerin toplamına ve içeriklerine göre, yani içerilen özelliklerin toplamına göre kesin olarak tanımlamaktan ibarettir. Bu nedenle formel mantık açısından, bir yandan kendi alanlarına ait tüm bireysel nesneleri bir şekilde içeren ve diğer yandan tüm bu bireysel nesnelerin özünü temsil eden özelliklerin bağıntılarını temsil eden düşünce yapılarını yaratmanın mümkün olduğu varsayılmaktadır. Formel mantık, bu yapılırken gerekli olmayan her şeyi dışlayarak, bir eleme yoluyla, soyutlamayla, rasyonaliteye ulaşabilir (Müller-Freienfels, 1922: 100). Ne var ki bu şekilde elde edilen kavramların, zihinsel oluşumlar olarak tüm kapsamı ve içeriği gerçekten kapsayabilecek kapasitede olup olmadığı eleştiriye açık kalmaktadır. Örneğin tüm canlıları kapsayacak bir yargı cümlesi kurulduğunda canlı kavramının tam olarak ne anlama geldiği konusunda bir mutabakat olduğunu varsaymak görüldüğü kadar kolay olmayacaktır.

Psikolojik açıdan, yani bilincin bulgularına göre, bilincin içeriği ile amaçlanan nesne arasında gerek kapsam gerekse içerik açısından supra-individual bir anlaşma olamaz. Hiç kimse örneğin “hayvan” teriminde kapsanan sınıfları, cinsleri, türleri başka türlü tasavvur edemez ancak yine hiç kimse tüm içeriğin, tüm özelliklerin bilincinde de olamaz. Formel mantık bu duruma, tanıma yalnızca temel özellikleri dahil etmeye çalışarak yaklaşır. Böylece, özsel ve özsel olmayan arasında kesinlikle güvenilir bir ölçüt olmadığı gerçeğini, terimin bir kullanımında özsel, bir diğerinde rastlantısal olabileceği gerçeğini tamamen gözden kaçırma hatasına düşer (Müller-Freienfels, 1922: 101). Örneğin madenleri minerallerden ayırmak için göz önüne alınacak nitelikler, madenleri gazlardan ayırmak için gereken niteliklerden tamamen farklı olacaktır. Bu, en iyi tanımların bile mutlak rasyonel varlıkları belirlemediğini, sadece değerlerin kullanımı konusunda pratik anlaşmalara olanak tanıdığını gösterir. Gerçekte, bu tür tanımlar “terimi” değil, yalnızca kelimenin kullanımını belirlemektedir.

Müller-Freienfels'e göre yukarıdaki akıl yürütme bizi kavramların nesnelliğine getirir. Mantıkçı, önemli olanın sözcüklerin kullanımı ya da bilincin içeriği değil, daha çok olgusal bir tanım, yani psikolojik kavram değil, soyut anlam olduğunu savunacaktır. "Anlatılmak istenen" terimi ile ne kastedildiği tanımlanmalıdır. O halde soru, mantıksal kavramları psikolojik kavramlardan ve kelimelerin değişen kullanımlarından bağımsız olarak tanımlamanın mümkün olup olmadığıdır (Müller-Freienfels,1922: 102). Burada karşı karşıya olduğumuz bakış açısı, özellikle Husserl'in okulunda canlandırılan ve örtük olarak çoğu rasyonalist sistemin altında yatan skolastik anlamdaki "kavramsal gerçekçilik" bakış açısıdır. Kavramsal gerçekçilik açısından, psikolojik düşüncenin rastlantısal eylemlerinden bağımsız olarak, ideal varlıklar, ebedi ve değişmez kavramlar vardır ve düşüncede rasyonel kavramlar oluşturmak, o ideal varlıkları anlamak demektir (Müller-Freienfels,1922: 102).

Müller-Freienfels'e göre, Antikçağ, gerçeğin çokluğu içinde bu tür idealar veya ideal varlıkları temsil edecek olan organik doğa cinslerini düşünmüştür. Ancak, türlerin de ortaya çıkıp yok olduklarını, değişip başka türlere dönüştüklerini ve hiçbirinin zamansız sayılamayacağını açıkça gösteren modern evrim teorisi bu gerçeği çürütmüştür. Hayvan veya bitki jenerik terimleri bile zamansız idealar değildir. Açıkçası zamanın akışı içinde çeşitli hayvan yahut bitki türlerinin ortadan kalkmaları gibi (örneğin dinazorlar) bizzat hayvan ve bitki cinslerinin akıbeti de belirsiz olabilir.

Ayrıca, tutarlı bir Platonizm kaçınılmaz biçimde sorunlara yol açacaktır. Her cins sadece bireylere değil, yine cinslere ayrıldığından, çizilecek bir alt sınır yoktur; pantolon düğmesi, kibrit veya balık oltası hakkında zamandan bağımsız bir idea olması gibi absürt durumların varsayılması gerekir (Müller-Freienfels,1922: 102). Tüm ampirik türler ve dolayısıyla onların "ideleri" ise bireysel kabul edilebileceğinden, mutlak rasyonellik iddiası bununla örtüşür.

Kantçılık ise türlere ilişkin genellemeleri yahut ideaları, rasyonel varlıklar olarak dikkate almayıp bilakis kategorik genellemeleri (şey, birlik, nedensellik... gibi) bilgi için rasyonel varlıklar kabul ederek absürtlükten kaçınır. Söz konusu genellemelerin kendileri bilgi olmayıp ancak gerçekliğe uygulandıklarında bilgi haline gelebilecek apriori formlar olmaları bakımından Müller-Freienfels Kantçılık ile uzlaşır (Müller-Freienfels,1922: 103). Apriori doğaya sahip kategorilerden bahsedildiğinde

ise bunların soyutlama yoluyla elde edilmedikleri ve bu bakımdan da Müller-Freienfels'e göre *aşağıdan* değil ancak *yukarıdan* bir rasyonelleştirmeye hizmet ettikleri belirtilmelidir.

Müller-Freienfels'e göre, "aşağıdan" rasyonalizasyon, yani soyutlama ve tanım ile ilgili olarak, dünyanın çeşitliliğini düzenlemek ve pratik amaçlar uğruna evrenselliğe yaklaşma çabası, değerli bir epistemolojik araç yahut yöntem olsa da hiçbir zaman mutlak rasyonaliteye ulaşamamaktadır. Bu durumda tanımlanan görelî rasyonalizasyon, çeşitlilik içeren dünyayı katı bir şematizme zorlayacak olan mantıksal apriorilik anlamında mutlak rasyonalizasyondan çok reel bilimsel etkinliğe tekabül edecektir (Müller-Freienfels, 1922: 103).

Yukarıdan rasyonalizasyon da uygulanan yöntem ise mutlak rasyonalite anlamında *a priori* kabul edilen, deneyim dünyasından soyutlama yoluyla elde edilmeyen bilakis belirli düşünce oluşumlarının deneyim dünyasına uygulanması ve bu sayede bilişsel değere ulaşılmasından ibarettir. Kadim zamanlardan beri, bu rasyonelleştirmenin en tipik örnekleri, her şeyden önce sayılar olmak üzere matematik kavramlar olmuştur. Hakim görüşe göre matematik alanında, evrensel olarak geçerli olduğu varsayılan tamamen rasyonel yapılarla uğraşılır. Ayrıca matematiğin gerçekliğin bilgisini de verebileceği düşünülür. Rasyonalizm bu görüşten hareketle, gerçekliğin kendisinin de rasyonel olduğu sonucuna varır. Bunun parlak bir kanıtı kendiliklerinde irrasyonel olan renk, ses, tat... gibi "ikincil niteliklerin" matematiksel olarak hareket, kütle gibi hesaplanabilir kavramlarla değiştirildiği mekanik ve fizik sahalarıdır (Müller-Freienfels, 1922: 105).

Bu noktada matematiğe rasyonalizmin duyduğu güveni bir anlamda sarsan yahut bu disiplinin de kendi iç sınırları olduğunu gösteren Gödel Kanıtlaması anılmaya değerdir. Gödel matematik alanında yaptığı iş, doğal sayılar aritmetiğini kapsayan formel bir dizgede, karar verilemeyen öğeler olduğunu kanıtlamak olmuştur. Ayrıca böyle bir dizgenin yahut sistemin tutarlılığının kendi içinde de gösterilemeyeceğini kanıtlamıştır. Örneğin; Eukleides geometrisi içinde gözlemle yanlışlanabilecek hiçbir önerme olmadığı düşünülüyordu ve bunun sonucu olarak kabul edilen aksiyomların dünya hakkında açık ve kesin bilgi sağladığı görüşü hakimdi (Nagel, R. Newman, 1994: 10). Açıkça söylenebilecek şey rasyonalizmin bu bakış açısıyla son derece uyumlu olduğu ve ondan destek bulunduğu. Ancak 19. yüzyıl başlarında Eukleidesçi olmayan geometriler ortaya çıkmıştır ve örneğin

Einstein'ın Genel Görecelik Teorisi Eukleidesçi olmayan Riemann geometrisiyle kurulmuştur.

Ayrıntıları tezimizin sınırları dışında kalmakla birlikte Kurt Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme* (Principia Mathematica ve Benzer Sistemlerin Formel Olarak Karar Verilemeyecek Önergeleri Üzerine) adlı 1931 tarihli makalesinde, aritmetik gibi aksiyomatik dizgelerin kendi içlerinden hareketle mantıksal bir tutarlılık oluşturmaının imkansız olduğunu kanıtladı (Nagel, R. Newman, 1994: 22).

Bu gibi gelişmelerin bir sonucu olarak matematikte kendinden apriori doğruluklar fikri yerine tutarlılık ve kanıtlanabilirlik düşüncesi öne çıkmıştır. Buradan katı rasyonalizmin matematik alanında da en azından mutlak ve evrensel doğrular verebileceği fikrinin yıprandığı sonucuna varılabilir.

Mekanikte uygulanan rasyonalizasyonun başarıları da mekanik ilkelerinin tüm dünyaya yayılmasına, yani tüm dünyayı mekanik olarak açıklama isteğine yol açmıştır. Tüm farklılıklar ve tüm oluşlar, uzayda değişmeyen bir alt katmanın hareketlerine kadar izlenebilir olmalıdır (Müller-Freienfels, 1922: 105). Ancak, bu hareketlerin birleşik bir sistem oluşturan matematiksel yasalar tarafından yönetildiği varsayılır. Söz konusu mekanikçilik düşüncesi sadece inorganik değil aynı zamanda tüm organik süreçlere de yayılarak her türlü sürecin hesaplanabilirliği yani rasyonelliğini tesis etmeyi amaçlar ki bu, Müller-Freienfels'e göre, büyük ölçüde rasyonel düşünme idealine tekabül eden mekanik dünya görüşünün kabaca anlamıdır.

Tüm katı rasyonalist felsefelerin gerçek epistemolojik zorluğu, salt rasyonel düşünceden düşünülen varlığa geçme probleminde yatmaktadır. Dünyanın rasyonel kavramlara tabi olması beklenilse de rasyonel düşüncenin özünde formel bir karakteri vardır. Platon'da bile idealar başlangıçta formlardı ve doğa biliminin yasaları da yalnızca nicel şeyleri ifade eden, ancak ölçülecek şeyin niteliğini süresiz olarak erteleyen, en fazla da olumsuz olarak niteleyebilen formel tanımlardır (Müller-Freienfels, 1922: 106). Rasyonalistler tarafından, rasyonel gerçeklere ek olarak irrasyonel gerçekler de varsayılır ancak bunlar duyusalığa atfedilir. Kant'ta da durum böyledir. Kant en azından saf akıl alanında kaldığı müddetçe, temel rasyonalist tutumunu, eşzamanlı ya da ardışık tüm düzeni, yani tözselliği ve

nedenselliği rasyonele ve düzensiz hammaddeyi de irrasyonel olana yerleştirerek, bir “duyum telaşı” olarak tanımladığı duyusalılıktan çekilebilecek her şeyi geri çektiği ölçüde kurtarmaya çalışır (Müller-Freienfels, 1922: 106). Bu bakımdan Kant düşüncesi katı rasyonalizm ile uyuşamaz bilakis katı rasyonalizm, Kant’ta kaldığı kabul edilen bir irrasyonel kalıntıyı ortadan kaldırmak gerektiğini savunur.

Rasyonalizm kendi yaklaşımını destekleyici anlamda en doğrudan çözümü ise ontolojizmde bulur. Ontolojizm kavramların kendilerine doğrudan bir varlık atfeder hatta kavramların dışında başka bir varlık kabul etmez. Söz konusu ontolojizm, Müller-Freienfels’e göre Hegel’in zirvesine taşıdığı bir panlojizm ile sonuçlanır ancak yine de tüm diyalektik sanatlara rağmen ontolojizminden bireysel çeşitliliklere çıkan bir yol yoktur (Müller-Freienfels, 1922, s.107).

Mekaniğin kendisi, varlık sorununun dışında bile tamamen rasyonel değildir. Saf formülasyonlarında rasyonel olan matematiksel doğa yasaları, gerçekliği hiçbir zaman tam olarak kavramaz; onlar gerçekliğe ancak genel olarak uygulanabilirler. Gerçek her zaman “olumsal”dır, yani hiçbir zaman saf rasyonel değildir. Matematiksel formüllerin tam olarak gerçekleşmesini engelleyen şeyin yalnızca diğer rasyonel doğa yasaları olduğu, yani mutlak bir zihin için doğa yasalarının tüm engellemelerinin de rasyonel yasalar olarak görüneceği varsayılsa bile insan bilşi için tüm rasyonel yasaların hiçbir zaman apodiktik kesinlik sağlayamayacağı bilakis her zaman irrasyonel bir yönü olacağı düşünülür (Müller-Freienfels, 1922: 109).

Apodiktik kesinlik yalnızca fiktif bir ideal dünya için geçerli olabilir; gerçekte yalnızca yüksek derecede bir olasılık vardır, ki bunlar pratik için genellikle zorunlu geçerliliğin rasyonel formülleriyle örtüştürülebilir ancak saf teorik bilgi için her zaman bir şekilde belirsizdirler. Bu insan bilşi için gerçekliğin biçimsel olarak bile saf rasyonel formüllere girmediği, bizim için gerçekliğin irrasyonel bir alanda olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla mutlak rasyonel düşünme araçlarımız olmadığı için saf rasyonel bir bilşin imkansızlığından ziyade böyle araçlara sahip olsak bile, sonlu varlıklar olarak dünya bu araçlarla kuşatılamayacağı için insan bilşi bir yönüyle irrasyonel kalacaktır (Müller-Freienfels, 1922: 110).

Matematiksel-fiziksel formel bilginin yetersizliği, biyoloji alanına girildiğinde daha da netleşir. Bir hayvan yahut bitki türü için ideal kavramlar oluşturulsa dahi cinsin her bir bireyinden bu ideal kavramdan sapmalar görülmekte ve bir biçimde

kavramın renovasyonunu gerektirmektedir. Esasen tanımlayıcı doğa bilimlerinin tüm terimlerinin mutlak bilgiden ziyade pratik düzenlemelere hizmet ettiği söylenebilir. Bu perspektiften bakıldığında Müller-Freienfels'e göre, irrasyonalist bir epistemoloji, gerçek bilimi matematikleştirmenin sonuçlarına itiraz etmez, ancak yalnızca rasyonalitenin -apodiktik olmayıp bilakis sorunları olan rasyonalitenin- değer iddialarına bağlanmak yerine dış dünyaya hakim olmanın araçlarından biri olarak onun pratik önemine bağlı kalır (Müller-Freienfels,1922: 113).

Rasyonalizmin temel düsturlarından olarak birey-üstülük ve nesnellik de ele alınması gereken hususlardır. Farklı bireylerin tam olarak aynı duyumlara sahip olabileceklerini söylemek son derece şüpheli bir görüştür. Müzik kulağı olan ve olmayan insanların, renk körlüğü yaşayanlar ve yaşamayanların aynı uyaranlara karşı duyumları arasında farklar olduğu gösterilebilir. Eğitimli bir kulak ses dizisindeki pek çok ara seviyeyi bile ayırt edebilirken bazı insanlar farklı tonları bile tek ses olarak duymaktadırlar. Sıradan bir gözün sabit bir renk gördüğü yerde yetenekli ressamalar pek çok renk gölgesini ayırt edebilmektedirler. Duyuların giderek inceltirme olasılığının kendisi, aynı uyaranların ne birey-üstü ne de birey-içi açıdan aynı duyumlara tekabül etmediğini kanıtlar (Müller-Freienfels, 1922: 137). Bu durumda bilginin singularize edilmesinin (tekilleştirilmesinin), duyusal algılara dayandığı ölçüde asla mutlak sonuçlar üretemeyeceğini, dünyanın kesinlikle her yerde aynı şekilde deneyimlenmediğini, ayırt etme yeteneğinin çok güçlü kişisel ve bireyler arası dalgalanmaları olması bakımından rasyonel anlamdaki prosedürün evrensel bir geçerliliğinin söz konusu olamayacağını, dünyanın tekilleşmesinin yanı sıra rasyonalizasyonunun da sonsuz bir süreç olduğunu söyleyebiliriz (Müller-Freienfels, 1922: 137). Bu nedenle duyusal dünya Müller-Freienfels'e göre, hem bireyler arası hem de mutlak olarak nesnel bir geçerlilik anlamında irrasyoneldir.

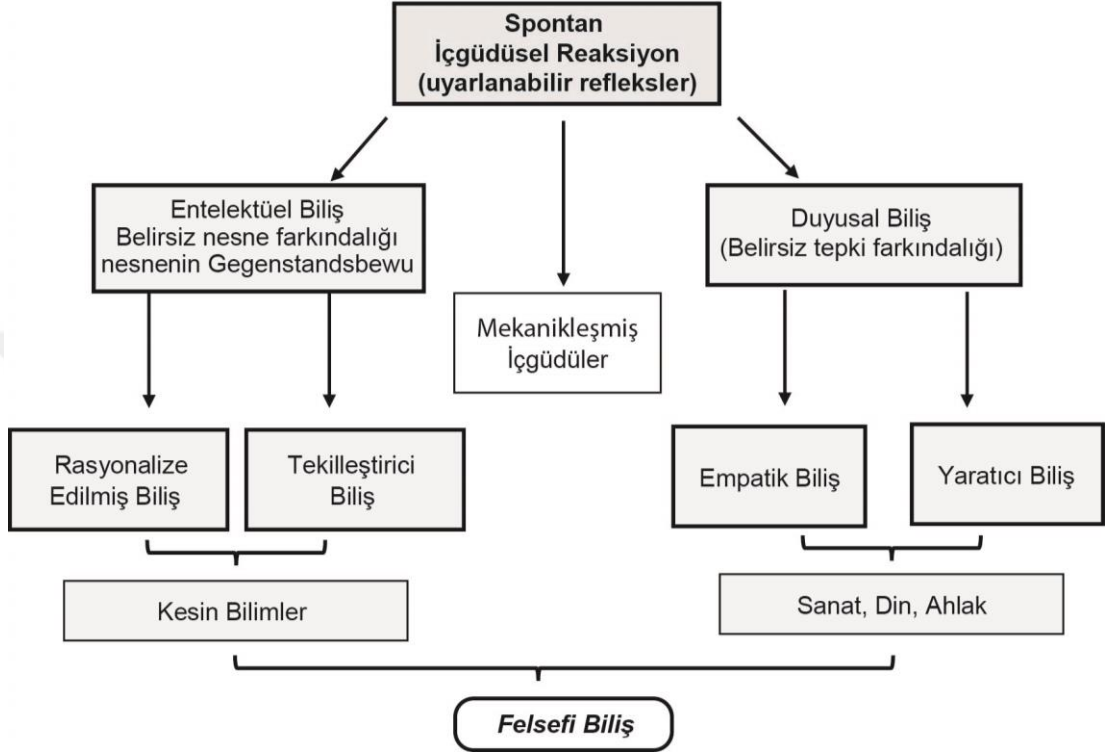
Rasyonel ve duyusal bilginin dışında bu ikisinden türetilemeyen bilakis bunlara göre kökensel bir biliş türü olarak içgüdüsel bilgiden de bahsedilebilir. İçgüdüsel bilginin kararları ağırlıklı olarak öznel olduğundan, öznesi genel bir özne olmadığından ya da birey-ötesi geçerlilik için çabalayan bir özne olmadığından, kararları irrasyoneldir. Rasyonelleştirme ve tekilleştirmede "ben" birey-üstü bir öznellik lehine geri çekilirken içgüdüsel bilgide "ben" öne çıkmaktadır. Burada irrasyonel kavramının olumlu bir tanımına ulaşılmaktadır. İrrasyonel biliş, nesnellik açısından belirlenemezken, özne açısından böyle değildir. Özne bakımından,

içgüdüler keyfi veya tesadüfi değil, bireyin ve türün varlığı için en yüksek derecede gereklidir. İrrasyonel araçlar, hiçbir zaman nesneye göre “benzersiz olarak belirlenmiş” anlamına gelmese bile, yine de korunmasına ve gelişmesine hizmet ettiği özne tarafından belirlenir. Dolayısıyla dünyada yalnızca rasyonel yasalar ve nesnel zorunluluklar değil, öznel, irrasyonel yasalar da vardır ve içgüdüsel tanıma yahut biliş onlara hizmet eder (Müller-Freienfels, 1922: 182).

Müller-Freienfels'e göre, rasyonalize eden yahut tekilleştiren aklın kendi içinden din, sanat, ahlak, toplum ve devlet gibi yapılar çıkarabilmesi mümkün değildir zira bunlar temelde içgüdülere dayalı değerlendirmelerden kökenlenirler ancak muazzam önemine rağmen içgüdü felsefede pek az rağbet görmüştür. Felsefi bilginin bir aracı olarak içgüdüleri en bilinçli kullanan düşünür Bergson olmuştur. Bergson'un “Metafiziğe Giriş” eserinde vurgulandığı haliyle kişi, içgüdüsel bilgisinden ortaya çıkanları gözlemlerse, sonuçlar oldukça belirsiz ve kavranması zordur (Bergson, 2011).

İçgüdü yalnızca bir bilgi aracı olarak kabul edilmekle kalmaz, aynı zamanda felsefede metafizik bir ilke olarak da kullanılır. Schopenhauer, açıkça ve bilinçli olarak bunu yapan ilk kişiydi ve bu ilkeye “irade” adını verdi, ancak bununla kabaca içgüdü olarak anlaşılan şeyi kastetmişti. Schopenhauer'de irade, çoğu kez bilinçli olarak çalışsa bile, amaçsız bir ilkedir. Eduard von Hartmann'da ise, içgüdü amaçlı ama bilinçsizce etkili bir dünya ilkesi haline gelir. Nietzsche'nin “Wille zur Macht/Güç İstenci” ve Bergson'un “Elan vital”i de içgüdü'nün metafizik hipostazlarıdır, tıpkı modern “yaşam felsefesi”nin tamamının yüksek derecede içgüdü felsefesi olması gibi (Müller-Freienfels, 1922: 185). Bu düşünce bakımından incelenebilecek bazı düşünürler Plessner, Dilthey ve Bergson olarak önerilebilir. Müller-Freienfels bilgi eleştirisi olarak, saf içgüdü'nün aslında tüm bilgi ve felsefe için temel bir öneme sahip olduğunu, ancak yalnızca ratio veya tekilleştirme formlarında bir bilgi bağlamına girebilen özellikle empati ya da yaratıcı sezgi gibi belirli sonuçları sunabileceğini düşünür (Müller-Freienfels, 1922: 186).

Müller-Freienfels'de içgüdüsel bilgiye dair aile ağacının şeması aşağıdaki gibidir:



Şekil 2.1 : Müller-Freienfels'de içgüdüsel bilgiye dair aile ağacı.

Müller-Freienfels, bilginin nesnesi olarak gerçeğin yalnızca bitmiş nesnellik olarak bulunduğumuz şey olmadığını, aynı zamanda gerçeği yarattığımızı, olacak olanın da bir gerçeklik hedefi olduğuna işaret eder. Gerçeklik sadece geçmişte ve şimdide yatmaz, aynı zamanda bilen kişinin kendi bilgisi aracılığıyla katkıda bulunduğu geleceğin bir gerçeği söz konusudur. Bu bakımdan biliş, yalnızca bilinçli içeriği açısından değil, aynı zamanda bilinç dışı gerçeklik açısından da yaratıcıdır. Gerçeklik, yalnızca alıcılığı deneyimleme meselesi değil, alınan deneyimle her zaman teması sürdürmesi gereken, deneyim üstü yaratıcılık meselesidir. Salt "olasılık"ta bile, tam olmasa dahi gerçeklik vardır. Yaratıcı biliş, mümkün olanın bilgisidir, çünkü bu bilgi aynı zamanda öznenin kendisinde yatan bir zorunluluk olarak mümkün olanı gerçekleştirmeye hizmet eder (Müller-Freienfels, 1922: 216).

Her bilgide asli olarak gördüğümüz eylem unsuru, içgüdüde egemen bir biçimde ortaya çıkar. Rasyonalize edici ve tekileştirici düşüncede ego, dış dünyaya karşı alıcı bir şekilde davranmaya çalışırken, içgüdüsel ve empatik bilişte aktif olarak dünyaya uyum sağlar ve artık onu iradesine göre biçimlendirme görevini üstlenerek kendisini dış dünyanın üzerine yerleştirir (Müller-Freienfels, 1922: 217). Freienfels bu durumu öznel zorunluluk olarak görür. Yalnızca bu öznel zorunluluk durumu yaratıcıdır ancak burada bireysellik alanının ötesine geçen yaşamsal gereksinimler karşılanır. Kaprisli bir keyfiliğin yaratıcılığı kabul edilmez, yalnızca yaşamsal zorunluluktan doğan ve yalnızca yaratırken kendi bilincine varan irade söz konusudur. Herhangi bir zorunluluk olmaksızın keyfi olarak bir yaratmaya kalkışıldığında, sonuçların hiçbir canlılığı yahut yaşamsal değeri söz konusu değildir. Sanat, din ve ahlak alanlarında bireyselliğe indirgenemeyecek bir zorunluluk kendini gösterir. Bu bazen bireyde, bazen birey-üstü bir formda ancak önceden akılla hesaplanamaz bir durumdur (Müller-Freienfels, 1922: 217). Freienfels yaratıcı bilişi irrasyonel olarak tanımlarken, olumsuz, yani akla çelişik, kaotik, keyfi bir şeyi kastetmez. Burada, "irrasyonel" terimi, olumlu bir şeyi, olgusal bir yaşam gücünü, hesaplanabilir değilse de içsel bir zorunluluk, akıl üstü bir anlamla gerçekleşen sanatın, ahlakın ve dinin hissedilebilmesini sağlayan bir olayı belirtmeyi amaçlamaktadır (Müller-Freienfels, 1922: 218).

Tüm bu değerlendirmelerle Freienfels'in maksadı rasyonel anlamda aklın değil bilakis irrasyonel bilişin konusu olan bir tür süper aklın yahut akıl üstünün ortaya çıktığı gerçeklere değinmeyi amaçlar. Söz konusu irrasyonel biliş, rasyonel yasalara göre ilerlemeyen ancak hiçbir şekilde salt kaos olmayan bilakis görünür bir kaos içinde bir anlam, akılla ulaşılamayan bir yön gösteren ve kendini açıkça ortaya koyan insan faaliyetinin tarihinde görünür olur. Sanatlar, dinler, ahlak, bilimler, hatta ekonomik hayat ve devlet tarihinde, ne bireylerden ne de rasyonel bir insanlıktan beklenemeyecek (gerilemeler de olmakla birlikte) inkar edilemez kazanımlar yahut gelişmeler söz konusudur. İrrasyonel biliş, bu gelişmelerin hizmetinde olduğu için Freienfels'e göre daha derin bir anlam tarafından desteklenen bir form anlamında yaratıcı biliş adını almaya hak kazanır (Müller-Freienfels, 1922, s.218).

Bununla birlikte, söz konusu yaratıcı bilginin taşıyıcısı, her yerde özdeş bir özne olarak rasyonel anlamda "insan" değildir, ancak "rastlantısal" bireyler de olmayıp, aynı zamanda toplumun temsilcileri de olan bireysel insanlardır. İnsan

toplumları etkileşime giren, dikkate değer bir tamamlayıcılık ve kutupluluk ilişkisi içinde dururlar; bu ilişki sayesinde, rastlantısallık karakteri neredeyse tamamen ortadan kaldırılır ve bu yapı aracılığıyla daha derin bir yaşam birliği ortaya çıkar. Felsefi zihnin izini sürmesi için sonsuz gözüken evrende rasyonel formüllerle ifade edilemeyen, hatta tesadüf ürünü bile olmayan, burada kastedildiği biçimiyle pozitif anlamda irrasyonel bir anlamın hissedilmesine izin veren irrasyonel bir yol söz konusudur (Müller-Freienfels, 1922, s.219).

Tek yönlü rasyonalizm karakteristik olarak irrasyonel yaratıcı bilgiyi sanat, din ve ahlak alanlarını, katı bilgi kavramları içine tabii kılmaya çalışır. Freienfels'e göre rasyonalizm ilk olarak, güzelin temelde hakikatle, yani ideaların bilgisiyle bir olduğunu öğreten Platon'da sanat alanını fethetmeye çalışmıştır. Bu öğreti daha sonra düşünürler tarafından pek çok kez, sanatçının görevinin anlamlı bir biçimde geneli temsil etmek, yani rasyonel bilgiyi somut bir imajda sunmak olduğu şeklinde bir teoriye çekilmiştir (Müller-Freienfels, 1922: 227).

Platon'un kendisinde bu düşüncenin yüce bir momentumu vardır, çünkü onun ideaları, skolastiklerin kuru genel kavramları daha sonra onlardan türetilmiş olsa bile, çoğunlukla estetik yaratımların da kendileriydi. Açıkçası Platon için idealar genel bir kavramdan ziyade form ve estetik olarak tasarlanmış bir şeydi. Bu bakımdan Platon'un rasyonalizmi estetik anlamda mitsel-mistik karakterli bir irrasyonel vizyon da taşır (Müller-Freienfels, 1922: 227). Freienfels'e göre estetik rasyonalizm, sanat eserlerinden estetik kurallar türetmeye çalışan Aristoteles'te, Platon'a nispetle oldukça yavandır ve onun öğretisi sonraki yüzyıllar boyunca yaşayan sanat uğraşısı bakımından yıkıcı sonuçlar doğurmuştur. Batı medeniyetinde özellikle Aristoteles'in görüşlerinin hakim olduğu skolastik dönem boyunca resimden müziğe hemen tüm sanat dallarında çeşitli formların kabul edilmediği ve yasaklandığı görülür. Örneğin müzik terminolojisinde bir triton olan fa-si nota aralığı armonik olmadığı (harmonia ilkesine uymadığı) için kilise tarafından diabolus in musica/ müzikteki şeytan olarak görülmüş ve uzun süre kilise müzisyenlerince kullanılması men edilmiştir.

Freienfels'e göre daha yakın tarihli örnekler de sanatı rasyonalize etme girişimlerinin başarısızlıklarına tanıklık etmektedir (Müller-Freienfels, 1922, s.228):

“...kendisi de oldukça rasyonalist olan Lessing'in nihayet teorik olarak rasyonalizm kuralını yıkması ve Herder'in irrasyonel estetik yaratıcılığın yolunu açması ile ilerleme sağlanabildi. Tabii ki, Goethe ve Schiller bile bazen yaratıcılığın her zaman köpüren pınarını rasyonel yardımla yeniden canlandırmak arzusuna yenik düştüler, ancak sonuç her zaman hüsrana oldu. Goethe'nin İtalya yolculuğundan sonraki en rasyonalist dönemi, kuşkusuz onun en verimsiz dönemiydi. Ve rasyonalist estetiğe göre inşa edilen "Messina'nın Gelini", şüphesiz Schiller'in en cansız eseridir ve kendisini özgür yaratıcılığa bıraktığı diğer eserleriyle kıyaslanamaz. Ancak evrensel olarak geçerli yasalar için en tutarlı arayışın drama ne gibi bir etkisi olduğunu görmek istiyorsanız, o zaman yeteneğini rasyonel tuzaklarda kelimenin tam anlamıyla boğan Otto Ludwig'in trajik kaderine bakın.”

Altın oran, kavramı da yine Freienfels'e göre sanatın matematik vasıtasıyla rasyonalize edilme girişimlerine hizmet eden zorlama bir tavidir. Altın oran kavramının Orta Çağ'da özellikle mimari ve resimde yoğun olarak kullanılmaya çalışıldığı bilinen bir durumdur. Bu noktada şu düşüncemizi yinelemek gerekir ki Freienfels'in yaklaşımları modern anlayış çerçevesinde irrasyonel kavramını, rasyonel kavramı ile ilişkileri içinde ele alarak bir epistemoloji kurmayı amaçlamaktadır. Yukarıda verilen örnekler bakımından Frances A. Yates gibi yazarların çalışmaları, Freienfels açısından rasyonalize etme girişimleri olarak görülen tavırların bilakis irrasyonel hedefleri olduğu yönünde okumalar sunmaktadır. Bu bahis Rönesans dönemini ele aldığımız bölümde ayrıntılı olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Saf rasyonalizm din alanında da kısırlaştırıcı bir etki gösterir. Freienfels, primitif mitlerin ve kültlerin duygusal ve pratik karakterleri bakımından yapılan yakın dönem çalışmalarının ilkel dinlerin ilkel bilimlere olduğu yönündeki fikirleri çürüttüğünü öne sürer. Bu bağlamda teologların dogmatik ilkeleri dinin özü olarak görmeleri ve dini rasyonalist izahlara indirgemeye çalışmaları yaratıcı bilgiye asla hizmet etmeyip esasen canlı olması gereken yaşama dair bir yapıyı donmuş kalıplar olarak muhafazaya yöneliktir (Müller-Freienfels, 1922: 229). Freienfels'e göre peygamberlerin rasyonalist olarak kabul edilmemelerine rağmen ortaya koydukları vahiyler ve sistemler insanlık tarihi içerisinde bilgi olarak kabul gören ve pratik değerler taşıyan yapılar olmaları bakımından gözden uzak tutulamazlar.

Teolojik bir araştırma çalışması tezimizin konusu olmamakla birlikte rasyonel-irrasyonel bağlamında bütüncül yaklaşımları dolayısıyla ele aldığımız Freienfels'in perspektifinden din konusunda bir ikilem söz konusudur. Düşünüre göre din ve öğrettiği şey kesinlikle rasyonel bilgi olarak kabul edilemez. Bu nedenle, ya onu, güçlü yaratıcı etkinliği gerçeğiyle çelişen basit bir hata olarak reddetmeliyiz ya da onu kendimize ait, en azından irrasyonel türden bir bilgi olarak görmeliyiz (Müller-Freienfels, 1922, s.230).

Rasyonalizmin ahlak karşısındaki pozisyonu da karşıt bir konumda muhkemdir. İrrasyonel ahlaki duygunun, içsel olarak karar veren vicdanının yerine, rasyonalizm, uyulmasının ahlaki yaşam tarzını garanti ettiği varsayılan bir nesnel normlar kodeksi koyar. Ahlaki yaşamı kavramlar üzerinden tanımak isteyen ve erdemin öğretilerle olduğunu düşünen Sokrates ile birlikte rasyonalizm, ahlak alanına girmiştir. Kant, pratik aklın, teorik akıldan farklı bir şey olduğunu görmüş, buna rağmen ahlak için de rasyonel formüller aramıştır. Kant'ın etiği, içinde işleyen ve ona en derin etkiyi veren tüm irrasyonalizme rağmen, hala konuların ve olası yaşam durumlarının rasyonel bir şematizasyonu ile çalışır ve bu nedenle pratikte gerçekleştirilmesi çok zordur. (Müller-Freienfels, 1922: 230).

Freienfels bakımından yukarıda sıralanan tespitler sanat, din ve ahlakın yine de rasyonelleştirilemeyeceği anlamına gelmez. Düşünüre göre rasyonalizasyon ancak geriye doğru işlediğinde bir değere sahip olabilir. Rasyonalizm sonuçları bakımından sanat, ahlak ve dinde ancak kısır sistemler getirebildiğinden rasyonel bilişin yanında aynı zamanda irrasyonel bir bilişin de dikkate alınması gereklidir.

Saf rasyonalizmin insanın ruhsal etkinliklerine tekabül edecek üç alanda yani sanat, din ve ahlak alanlarında genel yaklaşımlarını ele alan Freienfels bundan sonra söz konusu alanlarda irrasyonel tavrın pozisyonu hakkında da fikirler öne sürer. Bu fikirleri de aşağıdaki gibi özetleyebiliriz. Sanatçı sanat etkinliği içerisinde bizzat kendi benliğinin taleplerini de karşılayan pek çok birey üstü ilişkiler kurar ve sürür ancak bunlar dış dünyanın pratik taleplerinden bağımsız bir gerçeklik örgüsü yaratır. Sanatçının yaptığı iş bir anlamda kendisinden semboller çıkardığı gerçekliğin olağan karakterini ortadan kaldırır yahut daha doğrudan bir ifadeyle, kullandığı malzemeyi form aracılığıyla yok eder. Sanatçının yaratması, yani yapıtıyla ilgili seçimleri ve bunları aktif olarak ortaya koyması, kavramlar veya nesnel yasalar tarafından yönlendirilmez, ancak başlangıçta bilinçsizce işleseler de bilincin ışığına

çıktıklarında kesinlikle bilgi adını hak eden yaşamsal zorunluluklardan doğarlar ve rasyonel olmayıp irrasyoneldirler (Müller-Freienfels, 1922, s.231).

Sanat eserinin nesnenin yahut doğanın salt bir taklidi olmadığı ancak sanatçının öznelliği tarafından keskin biçimde koşullanan bir şey olduğu konusunda büyük oranda mutabakat söz konusudur. Öznellik konusunda Dışavurumculuk o kadar ileri gider ki, yaratıcı “ben”in mutlak egemenliğini ilan eder ve geleneksel kurallar veya nesnel taleplerin tüm değerlendirmelerini reddeder. Ancak rasyonalist terimlerle formel kural olarak görünen şey, gerçekte asla değişmez bir doğa yasası değildir, en iyi durumda tipik entelektüel taleplerin içgüdüsel bir değerlendirmesidir. Ayrıca sanatçı asla sadece kendi adına konuşmaz, bilakis her zaman - bilinçli ya da bilinçsiz olarak - soyut anlamda kesinlikle zamansız ve uzamsal olmayan tipik deneyimin bir temsilcisidir (Müller-Freienfels, 1922: 231).

Sanatın yalnızca gerçeğe sadık kalmasını talep eden natüralistlerin aksine yaratıcı sanatçı dış dünyadan sembollerini ödünç aldığı anda bunu kategorik olarak gerçekliğe sadık kalmak niyeti olmadan yapar. Natüralistlere benzer biçimde ideal bir hakikati temsil etmeye ve onu gündelik gerçeklikle karşılaştırmak ama aynı zamanda rasyonel gerçeklikle ilişkilendirmek isteyen idealist sanatçılardan da bahsedilebilir. Bununla birlikte, bağlamımızda önemli olan, tüm sanatsal yaratımlara rehberlik eden bilişin irrasyonel karakteridir. Sanatçıların kendileri genellikle bunu gizemli ve anlaşılmaz bir şey olarak algırlar; bizzat kendileri, eylemlerinin nasıl ve neden olduğunu açıklayamazlar. Gerçek yaratıcı sanatçılar, uymaları gereken “yasalar” hakkında bilgi sahibi değildirler ve bilmek de istemezler çünkü bilmek sanatsal özgürlüklerini sınırlar. Deneyimlerine işlerinde biçim verirler ama bu deneyime hazır rasyonel formülleri yoktur. Kendilerinin bilmedikleri sözde bir yasayı yerine getirmeleri konusundaki açık çelişki, yalnızca rasyonalist teori için vardır (Müller Freienfels, 1922: 233). Sanatçının yaratıcı dehası veya yeteneği denilen şeyin rasyonel mantıkla hiçbir ilgisi yoktur, sanatçıların kendilerinin ve eserleriyle kontemplatif ilişki kuran herkesin gizemli, anlaşılmaz bir şey olarak algıladıkları, kişiliğin derinliklerinde irrasyonel bir çalışan bir güç söz konusudur. Sanatçının yaratım süreci, yargı gücünün, kavramlar ve yasalarla asla tam olarak kavrayamadığı bilinçsiz içgüdü tarafından yönlendirildiği sürece sanatsal yaratım olarak kalır. Bu sürecin bilincin etkinliklerine konu olduğu anda ise bilgi ortaya çıkar. Apaçık bilindiği üzere sanatta pek çok rasyonelleştirilebilir yön olduğundan

bahsedilebilir, ancak her zaman bu rasyonelleştirmelerden daha derinde olduğu düşünülen ve ulaşılamayan bir takım irrasyonel kökler varlığını korur. Buradan hareketle, irrasyonel, hatta suprasyonel olarak nitelendirebileceğimiz bir güç, en yüksek kültürel değere sahip eserler yarattığı için ortaya çıkar, ancak oluşumu ve nihai varlığı tüm entelektüel kavramlar için anlaşılmasız kalır (Müller Freienfels, 1922: 233).

Din konusunda da sanatta olduğu gibi yaratıcı varlığın irrasyonelliğinden bahsedilebilir. Din, gerçekliği gündelik anlamda değil, bireyler ve toplumlar için olası en yüksek değerde bir bütünlük oluşturmak üzere sıradan gerçekliğin tamamlandığı bir süper-gerçekliği ortaya çıkarır. Dindar kişi, gündelik düşünce biçimlerini ve içeriklerini söz konusu aşkın dünyaya aktarsa bile, bunlar yine de orijinal karakterlerini kaybederek sembolik anlamlar kazanırlar. Mistisizm ve tasavvuf gibi perspektiflerden bakıldığında soyut ve somut varlıklar hiyerarşisinin yön değiştirdiği görülür. Örneğin rasyonalist bakış açısından fiziki nesneler en somut varlıklar olarak tarif edilirken bunların tezahürler olarak görüldüğü anlayışlar için en soyut varlıklar olacaklardır.

Hiçbir rasyonel yasa ve kavram, dini düşünce açısından tümünden kuşatıcı değildir, zira dini düşünce bilinçle ilerlemesine ve bir tür bilgi olması yanında dış bir gerçeklikten ziyade bir iç gerçeklikten kaynaklanır. Ne var ki söz konusu bu iç gerçeklik, her bir bireysel durumda gerekli olsalar bile, tüm insanlar için aynı olmadığından, dini biliş, temelinde irrasyoneldir (Müller Freienfels, 1922, s.233).

Din olgusu pratik gerçeklere değil, aşkın bir dünyaya yöneliktir, bu nedenle doğrulamasını deneyimin içeriğine yönelik bir yönelimden türetemez. Yaşamı sürdüren ve zenginleştiren gücü, günlük gerçeklikle olan ilişkisinde değil, özünde öznenin kendisindedir. Dolayısıyla getirdiği değerler (ancak hazır buldukları değil) karşısında bulunduğu pratik yaşamda zorunlu olarak tamamlayıcılığına ihtiyaç duyduğu değerlerdir. Aşkınlık karakteri, yaratıcılığı ve insani taleplerin duygusal gücü sayesinde karşısında bulunduğu değerlere süper-gerçeklik anlamında karakter verir.

Bu nedenle, tüm dini tasavvurlar, deneyim üstü olanı hedefleseler de, yine de bu deneyim üstü tasavvuru deneyim biçimleri ve içerikleriyle kavramaya çalıştıkları bir paradoksun içinde görülebilir. Kişi, deneyim dünyasında oluşturulan kategorileri

aşkın olana uygular, hatta bu deneyim dünyasının içeriğini aşkınlığa aktarır. Varlık, töz, güçler ve bireysellik tanrılara atfedilir; insan etkinliği ve insan özellikleri aşkın güçlere aktarılır (Müller Freienfels, 1922: 236).

Rasyonel düşünce kriterlerinin sembolik bilgiye uygulanamayacağı açıktır. Aksine, rasyonalizmin çağlar boyunca ilahi olanı dünyevi olana çekmek istediğinde yaptığı temel hata, sembolik ifadeleri bu bağlamdan kopuk anlamasıdır ve bunu yaparken sanatın özünü yok ettiği gibi dinin özünü de yok eder (Müller-Freienfels, 1922: 237).

Freienfels'e göre dini düşüncenin ve tasavvurun içeriği, aşkın olanın alanına, içsel yaşamın sembolik bir yansıması olduğu sürece, her zaman irrasyonel kalması gerekecektir, çünkü kavramlar ve yasalar sadece dış dünyada geçerlidir. Bu anlamda 20. yüzyıl teoloğu Rudolf Otto dinin irrasyonel karakterini "Das Heilige/Kutsal'a Dair" adlı eserinde ısrarla vurgulamıştır. Din, özellikle sembolizmi dikkate alınmaksızın değerlendirilmek istendiğinde rasyonalist perspektiften sorunlu olabilir, ancak onu içinde deneyimleyen birey için asla akıl- altı/subrasyonel değil bilakis akıl-üstü/suprarasyoneldir (Müller-Freienfels, 1922: 237).

Bu noktada Rudolf Otto'nun kutsal olan ve rasyonalizm ilişkisi bağlamında kurduğu düşünceye yakından bakılabilir zira Otto'nun yaklaşımında dikkate değer bir terminolojik farklılık söz konusudur. Bize göre bu terminolojik farklılık, özellikle irrasyonel-rasyonel diyalektiği anlamında modern perspektifte bir istisna sayılabilir.

Otto'ya göre her Tanrıci düşünce kendisine yönelik ruh, akıl, amaç, kutsal irade... gibi atıflar yapar ve bunlardan hareketle Tanrı'nın doğasını, insan doğasıyla benzeştirerek tanımlar. İşte bu atıflar açık ve net olmaları bakımından kavramlara işaret ederler yani kavranabilir, düşünülebilir, analiz edilebilirler ve tanımlar yapmaya olanak sağlarlar. Buradan hareketle sıralanan yöntemlerle kavramlaştırılan bir nesneyi rasyonel olarak tanımlıyorsak, kavramsal atıflarla tanımlanan bir Tanrı'nın da doğası, rasyonel bir doğa olacaktır (Otto, 2014: 31).

Ancak Otto açısından bahsi geçen kavramlarla tanrısal doğanın tanımlanabileceğini düşünmek bir hatadır ve bu hatanın kökeninde geleneksel öğretim dili, ilahiyat çalışmalarının temaları, vaazlar vb. yanı sıra dinin, dile dökülerek anlatılmasının ve açıklanmaya çalışılmasının Tanrı'ya yapılan rasyonel atıfları kaçınılmaz olarak beraberinde getirmesi yatmaktadır (Otto, 2014: 32). Bu

rasyonel atıfların Otto'ya göre bir Tanrı fikrini ifade etmeleri mümkün değildir. Bunlar esasen ancak sezgi yoluyla bilinebilecek olan akıl-üstü/supra-rational bir özneyi ima ederler. Yine de söz konusu özneyi kavramak ile ilgili bazı imkanların olması gerekir aksi takdirde böyle bir konuyu zaten problematize edemezdik. Mistisizm bile aşkın olana, “tarif edilemez”, “dile gelmez” vb. negasyonlar yahut tenzihatla yaklaştığında kastettiği şey bütün bütün bir bilinemezlik değildir zira öyle olsaydı sessizliğe gömülmesi gerekirdi oysa önümüzde büyük bir mistik külliyat vardır (Otto, 2014, s.32).

Otto buradan hareketle rasyonalizm ve onun zıddı olan şey arasında farkı akıl ve dini yaşamın duygusal içeriği arasında aramak gerektiğini düşünür. Ortaya çıkan soru Tanrı ile ilgili fikrimizde rasyonel olanın mı sezgisel olanın mı ağır bastığıdır. Düşünüre göre Ortodoks Hristiyanlar Tanrı fikrine tek taraflı ve rasyonel bir entelektüel yorum getirmişler sezginin önemini ihmal etmişlerdir (Otto, 2014: 33). Bu noktada Otto kutsal teriminin yaygın kullanımının hatalı olduğu sonucuna varır. Kutsal ile ilgili bilgiyi mümkün kılan ve rasyonelden farklı kapsamı olan bir tür ruh hali olarak tanımladığı Latince numen kelimesinden türettiği *numinous* terimini önerir. Terimin işaret ettiği hal indirgenemeyen bir ruh halidir ve tanımlanamaz. Başkasının numinous'u anlayabilmesi için rasyonel yolları da kullanarak söz konusu ruh halinin kişinin içinde canlanmasını ve bilinçlenmesini sağlamak gerekir. Numinous kati surette öğretilemez ancak sadece zihinde uyandırılabilir, hissettirilebilir (Otto, 2014: 37).

Görüleceği üzere Otto, aşkın yahut kutsal bilgi bakımından, rasyonel kavramı ile bir karşıtlık ilişkisi içerecek irrasyonel teriminden kaçınır zira ona göre rasyonel düşünceden tamamen farklı bir katmanda olan sezginin ifade edilmesi için rasyonel terimine ihtiyaç yoktur. Böylece Müller-Freienfels'in irrasyonel bir epistemoloji kurmayı denediği yerde modern yaklaşıma uyumlanmayan bir rasyonel olmayan (irrasyonel olarak da ifade edilemeyecek olan) tanımı ortaya konmuş olur.

Son olarak Freienfels'in ahlak alanındaki irrasyonel yaklaşımına değinecek olursak, düşünüre göre eylemler yoluyla dış dünyaya çıkan iç gerçeklik ahlaki bir eğilimden kökenlenir. Bununla birlikte, olması gereken bir gerçekliğe yönelik ahlaki tutumun bu dışsal gerçekleştirilmesinde, aynı zamanda, dünyanın çeşitli değerlendirmelerini de dikkate alması gerekir. Ne var ki ne etik normların formüle edilmesi ne de bunların uygulama dünyasına aktarılması, yasalara ve kavramlara

göre işleyen saf akıldan meydana gelmez, irrasyonel iç katmanlardan kaynaklanır ve irrasyonel bir ahlaki ölçü tarafından yönlendirilir.

Yine Freienfels, etik eylemin keyfilik anlamında özgür olarak adlandırılmayacağını, ancak içsel zorunluluklardan büyüdüğünü, tüm insan yaşamıyla birlikte bilinçte yükseltmek istenen içsel olarak belirlenmiş zorunluluklar olduğu düşünür. Her yerde olduğu gibi burada da bilgi kriteri hayati önemdedir, bu şekilde yönlendirilen eylem, yaşamı koruma ve geliştirme hizmetindedir. Ancak bu tavır basit bir pragmatizme indirgenemez, aksine, ahlaki olarak hareket eden kişi, genellikle faydayı, hatta mutluluğu gözetmeyip, rasyonel olarak kavrayamadığı zihinsel dürtüleri takip eder. Ahlaki kişi kendi içinde, kökeninin her zaman açıkça farkında olmadığı, kısmen sosyal ihtiyaçlara geri götürülebilen, ancak geçerli olmak için bireyin mevcut bir ahlaki duygusuyla bağlantılı olması gereken zihinsel tutumlar bulur (Müller-Freienfels, 1922, s.238).

Bu bakımdan ahlaki dürtüler ve tutumlar asla tamamen a posteriori olmayıp, bilakis yaşamsal ve rasyonel olmayan anlamda aprioridir. Söz konusu dürtülerde tüm yaşamın, hem bireyin hem de birey-üstünün, korunması ve gelişmesi eğilimi vardır. Birey ve toplum arasındaki ilişkiler ne kadar değişken olursa olsun, bireyin ve toplumun karşılıklı yaşam gereksinimlerinin güvence altına alındığı ahlaki bir yaşama yönelim, her yerde, her ne kadar biçim değişirse de kendini gösteren bir gerçektir (Müller-Freienfels, 1922: 238). Bu bağlamda bizzat türün kendisine karşı işlenen suçların (örneğin çocuklara karşı işlenen suçların) insan vicdanında en sert tepkileri aldığı gözlenen bir durumdur. Ancak ahlak hiçbir zaman salt bir bilinç meselesi değildir; yalnızca gündelik gerçekliğe müdahale ettiği eylemlerde ortaya çıkar. Bu anlamda olguyu yahut sürekli değişen yaşam dünyasını hesaba katmadan kendisinin gerekliliğini ilan eden bir etiği savunan rasyonalizm Freienfels açısından boş bir ideolojidir. Öte yandan, aşırı etik rasyonalizmin aksine, tüm ahlaki duyguya dayandırmak isteyen ve bilgiyi ve sonuçları dikkate almayan eşit derecede aşırı bir emosyonalizm gelişmiştir. Bu tür duygusallık genellikle İsa'nın sözlerinden gelir ve Hristiyan erdemlerinin bir kısmı, özellikle merhamete öncelik verdikleri ölçüde, tamamen emosyonel etiklerdir. Özellikle *sevgiyi* vurgulayan Hristiyan ahlakının temel özdeyişleri: "Düşmanını sev; seni lanetleyenleri kutsa...; veya: ...biri sağ yanağına vurursa, sol yanağını çevir..." Tipik bir karakteri olduğu yadsınamayacak bu özdeyişlerde, ancak eylemin duygu yönü dikkate alınır,

sonuçları hakkındaki bilgi önemsenmez (Müller-Freienfels, 1922: 239). Suçun temelden bağışlanmasını salık veren bu tür anlayışların pratik sonuçlarının toplum açısından fayda sağlamayacağı açıktır. Ancak etik eylemi yönlendirmesi gereken bilgi rasyonel olamaz, çünkü ne etik özne rasyoneldir, ne de realitede ortaya çıkan sonsuz sayıda durum için rasyonel bir formül bulunamaz. Ne vicdan ne de ahlaki incelik ya da etik eylem yönü olarak adlandırılan hiçbir şey rasyonel doğaya sahip olmayıp bilakis özellikle en saf durumda tamamen irrasyonel doğalarıyla belirginleşen özel biliş formlarıdır (Müller-Freienfels, 1922: 240).



İKİNCİ BÖLÜM

İRRASYONEL KAVRAMININ TARİHİ ARKA PLANI

2.1. Antik Dönem

2.1.1. İlkel Karşıtlık: Apollon-Dionysios Dublisitesi

İrrasyonel kavramının tarihi olduğu kadar mitolojik ve antropolojik arka planını da kavramın anlaşılması bakımından ele almak önemlidir. Yeni bulgularla M.Ö. 12 000 yıllarına değin tarihlenen Neolitik (Cilalı Taş) dönemiyle birlikte yerleşik düzene geçiş ve tarım faaliyetlerinin başlaması insan topluluklarında kültür-evrimsel bakımdan meydana gelen değişiklikler söz konusudur. Bu dönemde ilk defa aile yapısının belirlediği, hayvanların domestike edilmesi (evcilleştirilmesi) gibi gelişmelerle üremede erkeğin de etken olduğunun anlaşıldığı düşünülmektedir. Söz konusu kültürel gelişmeler vahşi doğa ve ilksel bütünlüğü temsil eden Ana Tanrıça kültünden, doğadan korunmayı ve düzeni temsil eden ataeril yapıya bir transformasyon sürecini başlatmıştır. Sürecin zemin oluşturduğu mitos anlatıları antropoloji, etnoloji, sosyal bilimler ve hatta sanat gibi farklı disiplinlere olduğu kadar felsefe disiplini için de son derece önemli kritik imkanları sunmaktadır. Bu sebeplerden dolayı iki önemli mitik figür olarak Apollon ve Dionysos'un irdelenmesi, irrasyonel kavramı bağlamında önemlidir.

Apollon, Anadolu kökenli bir çoban Tanrıdır. Avcı-toplayıcı düzenden yerleşik düzene geçişin yani neolitik devrim sonrasında geçiş Tanrısı olduğu söylenebilir. Bu geçiş aslında (başka bazı Olimpik Tanrılarda da olduğu gibi) Ana Tanrıça kültünden ataeril düzene doğru bir kültürel transformasyondur. Söz konusu transformasyon ani bir dönüşüm olmayıp gelişimi bin yıllara yayılan bir süreci ifade eder. Robert Graves'e göre Pausanias'ın Pelasgların ilk insanlar olduğuna dair ifadesi neolitik kültürün Arkadya'da klasik çağlara dek varlığını muhafaza ettiğine dair bir kanıttır (Graves, 2022: 40). Mitte annesi Leto, Zeus'tan hamile kaldığı Apollon'u yüzen ada Delos'ta doğurur ve Apollon doğar doğmaz Delos Adası durur ve coğrafyada sabit bir yer edinir (Homerosçu İlahiler, 2020: 60). Burada kültürel bağlamda bir mitik aktarım olduğu izlenimi belirlemektedir. Gezici avcı-toplayıcı toplumun yerleşik düzene geçiş Tanrısı olarak Apollon'un doğumuyla, yüzüp duran ve yeri belli olmayan Delos

Adasının durması arasındaki korelasyonda söz konusu izlenim görülebilir. Belirsiz topoğrafya koordinat kazanmaktadır.

Nietzsche, Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu adlı eserine yazdığı önsözde “Dionysosçu olan nedir?” sorusu yanıtlanmadığı takdirde Yunanlıların da anlaşılmadan kalacağını öne sürer. Aynı iddiayı irrasyonel kavramının anlaşılması bağlamında da yinelemek mümkündür. İrrasyonel-rasyonel diyalektiği bağlamında bu kavramların ayrılmazlığı öne sürülebilir. Ne var ki problemin sadece referans noktalarından biri kabul ettiğimiz Antik Yunan tarihine dair bir kesiti olarak Apollon-Dionysos dublisitesine bile dönüldüğünde irrasyonel ilkenin kaos-kosmos, eril-dişil, maddi-tinsel karşıtlıklarına indirgenebilecek bir hiyerarşisiyle karşılaşılır zira irrasyonel kavramı terim olarak felsefe jargonuna girdiği andan itibaren kendisini geriye doğru da aşarak genişletir. Daralma ancak terimin modern kullanımlarıyla ilgilidir. Nietzsche, Batı düşüncesinin köklerini anlayabilmek için Apollonik kültürün tüm mütekâmil eserlerini zemine ulaşıncaya dek tuğla tuğla sökmek gerektiğini söyler; bu yapılırken ilk rastlayacağımız şey ise duvar süslemeleri olarak Olimpik Tanrıların işleri olacaktır (Nietzsche 1954, s.28).

Meseleye ontolojik açıdan yaklaşıldığında Dionysos’un multivalent durumu bu figürü kausun tanrılaştırılmış bir versiyonuna yaklaştırır. Dionysos her şeyin bir arada ama hiçbir şeyin belirlenebilir olmadığı bir ezeli birlik durumuna atıf yapmaktadır. Bu bakımdan söz konusu mitik Tanrı’yı tanımlamak son derece güçtür. Aslında Dionysos tam da tanımlanabilir olmaya, form içine girmeye, hesaplanabilir yahut akledilebilir olmaya gelmeyen, ölçü, şekil ve kalıcılığı iptal eden ve bu bağlamda irrasyonel kavramını henüz kavramın kendisi literal ve entelektüel anlamda söz konusu değilken deruhte eden bir mitolojik Tanrı’dır. Apollonik, Platoncu ya da daha modern kavramlarla ifade edilirse İdealist, Aydınlanmacı perspektiften bir yorum yapılacak olursa *principium individuationis*’in yani ferdileşme, tanımlanabilme, hesaplanabilme ve akledilebilme gibi nitelikleri ifade eden Apollon’un tam karşısında bir Tanrı’dır. Carl Kerényi konu üzerine en yetkin çalışmalardan biri kabul edilen *Dionysos* adlı eserinde Dionysos’ta dünyanın akıldışı yani irrasyonel temeli sayılabilecek bir tür yaratıcı delilik gördüğünü söylemektedir (Kerényi 2013).

Dionysosçuluk kent dininin bir uzantısı olmaktan ziyade, ona karşı hatta onu aşan bir dinin kent tarafından resmi olarak tanınmasını ifade eder (Vernant 2015:

78). Dionysos Olimpik Tanrılar düzeninde dahi Demeter ile birlikte öteki yahut yabancı kavramını cisimleştirir. Buradaki ötekilik, Apollonik düzenin aşmaya çalıştığı Ana Tanrıça düzeninden ataerkil yapıya bir kültürel transformasyonun getirdiği olgusalıktır. Dionysos tam da Apollonik kent düzenini reddeder. Aslında her türlü düzenliliği redderek belirsizliği, karmaşayı ve bununla birlikte gelen sonsuz ve uçucu varoluş çeşitliliğini de öne çıkarır. Dionysos tüm biçim ve tanımların ötesinde olmakla birlikte hiçbirinde sabit kalmaz ve her türlü forma da girebilir. Vernant Dionysos'un ne denli belirsiz ve tanımsız bir Tanrı olduğunu şöyle açıklar (Vernant 2015, s. 79):

"Maya, büyü kudretiyle donatılı tek Yunan Tanrısı olan Dionysos tüm biçimlerin ötesindedir, tüm tanımlardan kaçır kurtulur, tüm hallere bürünür ama hiçbirinde mahpus kalmaz. Bir gözbağcı misali görünüşlerle oynar, fantastik olan ile gerçek olan arasındaki sınırları bulandırır. Aynı anda her yerde bulunduğu için olduğu yerde değildir, aynı anda hem burada, hem başka yerde hem hiçbir yerededir. Görünür görünmez dünyaya tutarlık, ussallık ve anlaşılabilirlik veren tüm kesin kategoriler, net karşıtlıklar silikleşir, kaynaşır, birbirine geçer. Kendilerine eşit derecede benzediği kadın ve erkek, ortaya çıktığında doğaüstünü doğanın içine sokarak birleştirdiği gökyüzü ve yeryüzü, genç ve yaşlı, vahşi ve medeni, uzak ve yakın, ötesi ve burası onda ve onun yoluyla birbirine katılır. Dahası Tanrıları insanlardan, insanları hayvanlardan ayıran uzaklığı kaldırır."

Nietzsche için felsefi bir terim haline gelen Apollon-Dionysos karşıtlığı, klasik filolojide tarih öncesine referans verilen bir kavram çiftidir. Arkeolog Christian Gottlob Heyne'den (18. yüzyıl) bu yana, (daha sonra bağımsız din tarihinin ortaya çıktığı) mitolojinin araştırılması ve yorumlanması, birçok yön değişikliği ve tartışmalarla, felsefeyle temas halinde veya felsefeden uzaklaşarak ilerlemiştir. Ana Olimpik tanrılardan olan Apollon/Jüpiter, sürekli ve doğal olarak klasik hümanizmin büyük imajlarından biri olmuştur. Dionysos / Bacchus ise gizemli, dünyaya aittir ki hiçbir şekilde bilinmeyen, aynı zamanda kanonik olmayan, özel, eksantrik bir ilgiye ihtiyaç duyan ve Yunan hümanist inancını sarsarak parçalamakla tehdit eden bir olgu konumundadır. Dionysos, Helenizmin diğer cihetlerinin keşfedildiği her yerde önemli hale gelmiştir ve söz konusu kutuplaşmanın ön biçimlerinin ortaya çıkışına zemin oluşturmaktadır (Creuzer, 1812). Bu bağlamda Batı düşüncesinde dışlanmış ama ona ayrılmaz biçimde perçinlenmiş bir olgudur. Dionysos'u modern dönemde sanat

felsefesi bağlamında zikreden ilk düşünür Schlegel ve Dionysos'un zıddı olan Apollon'u, *principium individuationis/ferdileşme ilkesi* olarak sunan filozof Schopenhauer olmasına rağmen Nietzsche söz konusu karşıtlığı temele alarak kültür kritik zemine yerleştiren ilk düşünürdür.

Schlegel 1795'te şöyle yazmıştır: "Sofokles'in zihninde Dionysos'un ilahi sarhoşluğu, Athena'nın derin yaratıcılığı ve Apollon'un sessiz sağduyusu eşit olarak birleştirildi." (Schlegel, 1947: 133). G. Fr. Creuzer, daha eski bir "Orphic Okulu'nda... Büyük bir teoloji sistemindeki reforme edilmiş Dionysos öğretisinin, Oberasian'ın (Yukarı Asya) eski ışık teorileriyle bağlantılı olduğundan", "Apollo ve Bacchus dinleri arasındaki erken bir karşıtlıktan" bahseder (Gründer, 1971: 442). Muhtemelen daha sonraki Orfik okullarda Apollon ve Bacchus uzlaşmış ve dinler arasında bir barış sağlanmış gibi görünür. Tabii böyle bir şeyin doğal sonucu dogmaların evliliği yahut birbirleri içine karışmaları anlamına gelmektedir. Bu korelasyon Olimpik Tanrıların *autochtone* (yerel) Tanrılar ya da kişilerle ilişkilerinin kültürel bir kaynaşmayı alegorize etmeleri bağlamında da okunabilir. Bu perspektiften bakılırsa örneğin Zeus'un, Tanrıça Metis'i yutması, bir kültür emperyalizmi olgusuna denk düşecektir.

F. Chr. Baur, Dionysos ile daha ayrıntılı olarak ilgilenir ve Apollon ile ilişkisini eserinin *Dionysos'un Apollon ile İlişkisi* başlıklı bölümünde belirlemeye çalışır (Baur, 1825, s.139-148):

"Apollon'un mantığının bir sonraki dokunuşunda Dionysos'un maniası görünür... Bundan önce birbirlerinden sadece derece olarak farklıdılar... Dionysos daha aşağı bir birlik içinde aynıdır... Apollon daha yüksek bir birlik içindedir". Apollon, kendisiyle ilgili en yüksek felsefi anlayışa göre, ruhun ortak bilincin üzerindeki ideal yükselişidir... Dionysos, yalnızca Apollon'un kendi saf alanında sakin, açık bir basiret içinde yaşadığı ideal ilahi yaşamı hayal gücünün etkisiyle şehvetle temas ettirir ve onu değiştirir. Bu nedenle aynı zamanda duyuşal dünyanın aceleci çılgınlığında da ortaya çıkar. Apollon'da bilincin tam berraklığının eşlik ettiği saf coşkuya, Dionysos'un sarhoşluk halindeki esrimesi karşılık gelir. İffetli esin perilerinin yumuşak, ahenkli şarkı ve yaylı çalgılarından hoşlanmalarına karşılık ise çılgın menadlar (rakkaseler) gürültülü korolardan hoşlanır. Bu karşıtlık içinde Apollon tarafında lirik elirginleşirken Dionysos tarafında fırtınalı, coşkulu dithyrambuslar ve yine coşkulu komedi oyunu ağırlık kazanır...".

Komik şiirde ise;

“ironi, temsilin en içteki ruhudur... Dionysos'un duyusal sarhoşluğu ironi içinde çözünür... Kendisinden ayrılmaz olan bu ironinin Dionysos'tan ayrıldığını düşünürsek, özü tamamen, başlangıçta Dionysos'un sadece kendisi olacak şekilde yerleştirildiği karşıtlığı temsil eden Apollon'un özüne geçer. Bu ironi kaldırıldığında Apollo'nun saf ideali haline yükselir ... ”

Buradaki karşıtlığın birliği ve birbirlerine dönüşebilmeleri olgusu ilgili bölümde ele alınarak *suprarasyonele* başlığında karşımıza çıkan akıl-inanç ilişkisindeki nispeten belirgin farklılığa göre daha geçişken bir yapıyı işaret etmektedir. Daha açık ifadeyle henüz kendisine nispetle, kendisinin karşıtı yahut değil bir kavramın ortaya çıkması için yeterli koşulların oluşmadığı söylenebilir.

Schelling'in Vahiy Felsefesi adlı eserinde ise ikiliye şu gönderme yapılır (Schelling, 1856, s.14,25)

“Tanrı'da ... insanda olduğu gibi, kendisine bir yaratıcı güç ışıını verildiği sürece, ... aynı ilişki, aynı çelişki, kör, ... sınırsız bir üretken güç olarak, sağduyulu, kısıtlayıcı ve yapıcı, aslında inkâr eden kuvvet... baş kaldırıyor... Aynı anda sarhoş ve ayık olmak, farklı anlarda değil, işte gerçek şiirin sırrı budur. Apolloncu coşkunun salt Dionysosçu olandan farkı budur ...”

1861'de Bachofen, Mutterrecht/Maderşahi adlı eserinde, bedensizliğinden memnun olan Apollon'u... fiziksellikten zevk alan, ...kadınsı malzemeyi ... dölleyici doğal gücün taşıyıcısını arayan Dionysos'tan farklılaştırır ve şu değerlendirmeyi yapar (Bachofen, 1948, s.597 vd.):

“...maddi olarak dölleir ve ayın kendisi gibi, gelişen dünyanın sonsuz değişimine maruz kalır ... Dionysos ve Apollo arasındaki bu ilişki çeşitli kabuller bulmuştur ... ve ayrıca Dionysos'ta eksik olan Apollon tarafından tamamlanarak kemale erdirilir.”

Bachofen,1867'de *Orfik Teolojinin Ölümsüzlük Doktrini* adlı eserinde, bu iki Tanrı'yı dünyanın iki yarısının (tellüri/ dünyevi ve uranik/semavi) hükümdarları olarak

tesciller ancak Dionysos'u daha güçlü ve ilk olan olarak kabul eder. Elbette katı ve kuralcı bir bilim olarak filoloji bu yazarlara ehemmiyet vermez ancak daha ayrıntılı müzik ve ölçü araştırmaları bile Apollonik/Diyonizik kavram çiftinin sağlamlaşmasına ve somutlaşmasına önemli katkıda bulunmuştur. 1866'da yeniden basılan erken dönem bir çalışmada, Fr. Ritschl, kitharmusik ve auletik arasında tespit ettiği, şiirde olduğu kadar kült ve kabile ilişkilerinde de eşit olarak ortaya çıkan radikal karşıtlıklardan bahseder. Dor kabilesine, Apollon kültüne ve tüm Apollon destanına özgü antik Helen kökenli kithar müziği, bu ilişkilere karşılık gelir; tutkuları yatıştırmak, zihni yükseltmek için kullanılan katı sadelik ve yüksek sakinlik (ki Ritschl burada Winckelmann'dan etkilenmişe benzemektedir)¹ aynı zamanda harmonik bir ruhsal dengeyi sürdürmek için uygun hale getirilir. Bununla doğrudan karşıtlık içinde Auletik (kaval ezgisi) konumlanır ve bu tüm orgiastik kültlerin temel bir parçası olarak, kararsız bir tutkuyla, zihni kolayca vahşileştirir, parıldayan bir coşku verir ve sonunda rehavete sürükleyiverir... bunun gerçek orijinal yeri Frigya idi (Gründer, 1971: 443). F. W. Ritschl auletik etkinin, tüm doğa tapınma şenliklerinde açıkçası pagan ayinlerde egemen olduğunu ve Dor medeniyetinin etik saygınlığına belirgin bir tezat oluşturan şehvetli, coşkulu bir gücü olduğunu belirtir. II. Olimpiyatlar döneminde, eski müzikal çelişkinin, Helenistik kitara (telli saz) ile Asya aulosu (üflelemeli çalgı) arasındaki dolayımın uzlaştırılması söz konusudur ve Ritschl, bir incelemesinde yatıştırıcı, canlandırıcı kitharistik ve coşkulu, heyecan verici aulodik arasındaki farktan ve bir dersinde de Apollonik kitharistik ve Dionysian auletik'ten bahsetmektedir (Ritschl, 1866: 258).

Yunan antikitesindeki müzik de felsefi Apollon-Dionysos diyalektiği perpektifinde belirleyici bir unsur olarak yorumlanmıştır. Belirli enstrümanların ve makamların, etnik etkileri de dahil olmak üzere belirli kültlere orijinal bağlantısı ve daha sonra Yunan müziğinin temsillerine geçişi kuvvetle ihtimal dahilinde görünür. Örneğin Rudolf Westphal'a göre (Westphal, 2016, s.98):

¹ “Son olarak, Yunan başyapıtlarının genel olarak göze çarpan özelliği, hem konum hem de ifadede asil bir sadelik ve sessiz bir ihtişamdır (...*edle Einfalt, und eine stille Größe*). Nasıl ki denizin derinliği, yüzeyi ne kadar öfkeli olursa olsun her zaman sakin kalırsa, Yunanlıların figürlerindeki ifade de tüm tutkulara rağmen büyük ve sakin bir ruhu gösterir.” Johann Joachim Winckelmann (1717 - 1768), *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (1755) adlı eserindeki bu tanımla, o dönemde çağdaş sanat için yeni bir estetik standart yaratmaya çalışmıştır. Bunu özellikle Almanca konuşulan ülkelerde ve hatta ötesinde de başardığı kabul edilir. Bu klasisizm adına önemli bir kazançtır.

“Kithara müziği, ethos açısından aulos müziğiyle tam bir zıtlık içindedir. Sükun, ılımlılık, neşeli kararlılık kitharodik'i karakterize eder; Aulodik ise, zihni huzursuzluk ve harekete sokar, yatıştırıcı bir etkiye sahip değildir, ancak onu adeta zorla taşan zevk ve ölçülemez acının orjizmine çeker. Frigik melodiler öncelikle büyük Tanrılar Dionysos ve Demeter'i takip eden cezbe halindeki kültlere aittir ...”

1865'te, Julius Leopold Klein, Aristoteles'in katarsis yoluyla trajedi tanımına atıf yapar ve bunu müzikal-kültik karşıtlık yoluyla açıklar (Klein, 2017, s.12 vd.):

“Katarsis, sanki baküşü flüt ezgileriyle sarhoş olmuş gibi, orgiastik olarak yığılmış pathoslardan sakinleştirilmiş ethos'a, bir ruh hali değişikliği anlamına gelir. Deyim yerindeyse, Frig makamlarından Dor makamlarına bir ruh hali değişikliğine neden olur; aulodik'in feryad eden orgiastik karakterinden Apollo'nun icat ettiği kitharodik oyununun etik ritmine...”

“Orpheus, Dionysos Gizemleri'nin kurucusu olarak belirlendi. Dionysos tapımını bu Frig-orjastik keşmekeş karışımından arındırmak ve onu kökenine, Osirisçi güneş ideası ve ruhların arınması kavramlarının birliğine yani Dionysos-Apollon özdeşliğine kadar geri götürmek için...”

Klein, değerlendirmesinin devamında Apollon-Dionysos karşıtlığında iki tarihi kavmin kültürel çarpışmaları yahut iç içe geçmelerini de hesaba katmaktadır (Klein, 2017, s.49-52).

“Frig-Trakya halk tanrısı Backhos'un ruhsal olarak ölçülü yaşam rehberi ve kült tanrı Apollon'da arındırılması gereken bir katarsis... Dionysos - Apollon'un birlik fikri bize Helenik trajedi ve komedide en içteki, gerçek anlamını açtı, çünkü Tanrı bilgisinin gerçek halk organı olan Backhus'un coşkulu zihnini Apolloncu kültürel ruh vasıtasıyla temizliyor. Trajedide, Backhus, çılgınca bir sarhoşluk içinde ki acı ve suçluluk yüzünden sarhoş olur, arınmayı deneyimler. Komedide Dionysos, gerçekten Apollonvari bir katharsis yaşar. Her iki kültün birliği, Dionysos ve Apollon, tarihsel bir gerçektir. Hellen ruhunun ve Helen sanatının en mükemmel ifadesi olarak Attika dramında derinden iç içe geçmiş iki sanatsal ruh halinin birbirleri içinde hercümerc oluşları. Dionysos sarhoşluğu ve Apolloncu aydınlanma, dünyanın başka hangi bölgesinde bu karşılıklı ruhsallaştırma Hellas'taki kadar harika bir şekilde açığa çıkabilir. Dionysos-Apolloncu fikrin Attika dramasındaki trajik ve komik katarsisle bu

birleşimi ile aynı zamanda panhelenik bir etki ortaya çıktı; Dor kabilesi Tanrısı Apollon'un ruhsal ve etik doğası, doğanın yaratıcı gücünün Tanrısı olan İyonik Dionysos ile ... duyuşsal olarak coşuklu zihin ... Ayrıca her iki kabilenin de ideal temel özellikleri. Dorlar ve İyonlar ...".

Apollon, Apollon'un mitik çevresine olduğu kadar kendine has özelliklerine ve karakteristiklerine de oldukça aşına görünen Plutarkhos'un eserlerinde de sıkça yer alır. Bu bilginin bir kısmı özellikle *Yaşamlar*'da doğrudan kaynaklarından gelir, ancak Plutarkhos'un genel olarak kendisini aracısız ifade ettiği ahlaki denemelerinde Apollon'a yaptığı atıflar çoğunlukla kendi kapsamlı okumalarından, entelektüel çevresinde ve dışında revaçta olan güncel ilgili görüşlerden ve hatta yerel kayıtlara ve geleneklere yaptığı kişisel araştırmalardan da kaynaklanır. Plutarkhos için Apollon'un temel niteliklerinden biri kahin Tanrı olmasıdır ve kehanetin anlamı da geçmiş ve bugünün verileri üzerinden bir akıl yürütmeye dayanmasıdır (Nikolaidis, 2023: 574).

Apollon rahipliğinden bağımsız olarak Plutarkhos'un da Dionysos'un yerel mistik ayinlerine katıldığına dair güçlü kanıtlar söz konusudur. O halde bu durum Apollon ve Dionysos'un bilgiler tarafından tanrısal varlığın çeşitli yönlerini ve dönüşümlerini tanımlamak için verilen isimlerden bazıları olduğunu teyit etmektedir. Esasen Stoacı ve nihayetinde Heraklitçi olan bu teori bağlamında Plutarkhos'un savunduğu şey şöyle bir şey olmalıdır ki Apollon'un ismi (*privative A + polla*), Ammonius'un da daha sonra teyit edeceği gibi, Tanrı'nın yalnızlığına, yani çokluktan soyutlanmasına ve çoğulluğu reddetmesine işaret eder. *Phoibos* ismi ise onun parlaklığına ve ışıltısına, saflığına ve lekesizliğine işaret eder ki tüm bunlar elbette Apollon'un özdeşleştirildiği ateşin ve bunun doğal uzanımı olarak güneşin yahut daha geniş açıdan gökyüzünün nitelikleridir. Öte yandan *Dionysos*, *Zagreus* gibi isimler, Tanrı'nın önceden belirlenmiş bir tasarım ve sebepten ötürü bir kosmosun yaratılabilmesi için geçirmesi gereken dönüşümlere işaret eder. Başka bir deyişle, dünyanın çeşitliliğinin, farklılığının ve çoğulluğunun ardında Dionysos'un dönüşümleri, sayısız kılık değıştirmesi, parçalanması ve yeniden üretilmesi yatmaktadır. Buna göre, insanların Apollon'a söylediği ilahi sakin ve düzenli *paian* iken, Dionysos'a söylenen ilahi bağırışlarla karışık, hareketli *dithyramb*'dır. Sanat Apollon'u sürekli yaşlanmayan bir genç olarak temsil ederken, Dionysos birçok kılık ve biçimde tasvir edilir. Özetle, Apollon düzenliliği, intizamı ve mutlak ciddiyeti,

Dionysos ise düzensizliği, şakacılığı, taşkınlığı ve çılgınlığı temsil eder (Nikolaidis, 2023: 578). Yine Plutarkhos'a göre Apollon ve Dionysos tanrısallığın ayrılmaz iki yönüdür; ancak bu tanrısallık dünyayı üretmek için dönüşüm geçirmek zorundadır ve bu dönüşmüş Tanrı, yani duyularımızın değişken dünyası Dionysos'tur. Buna karşın Ammonius'a göre tanrı değişmezdir ve hiçbir dönüşüme uğramaz. Maddi dünyanın çoğulluğunun ve çeşitliliğinin nedeni başka bir yerde aranmalıdır (Nikolaidis, 2023: 581). Burada Ammonius'un yaklaşımında Apollonik Tanrı imgesinin değişmezliği ve katılığı, dolayısıyla rasyonelliğe uygun yapısı dikkate değerdir.

İlgili bölümde detaylandırılacak olmakla birlikte; biyografilerinden öğrendiğimiz kadarıyla ve doğal olarak bir filolog ve aynı zamanda bir müzisyen olması hasebiyle Nietzsche'de tüm bu yazarlardan ve fikirlerinden haberdardı ve bir kısım fikirlerini söz konusu yazarların çalışmaları üzerine bina etmişti.

Yerleşik düzene geçişin belirleyici özelliklerinden ikisi de aile yapısında babanın rolünün anlaşılması ve hiyerarşinin ağırlık kazanmasıdır. Hiyerarşik yaklaşım ise doğası gereği olgulara farklı değerler vererek onları çizgisel bir düzende alt-üst farklılaşmasına götürür. Bu düzenin tapınç bağlamında Mısır'da toprak ve gök inançları bakımından eşit yürütölmelerine rağmen Antik Yunan'da gök tapıncının öne çıktığı görülür. Öne çıkmaktan kastımız hiyerarşik perspektifte üstünlük kazanmasıdır. Batı kültürü ve düşüncesi de yüce fikrini göğe yönelik bir kavramsallaştırma içinde yürütmüştür. Klasik Yunan imgelemi, psikoloji, felsefe ve sanatta Eduard Fraenkel'in ifadesiyle "fantastik, belirsiz ve şekilsizin aksine, anlaşılabilir, belirlenebilir ve ölçülebilir... oranı yani logos'u aramıştır (Fraenkel, 1935: 25). Camille Paglia Apollonik olanın doğaya karşı çekilen bir çizgi olduğu iddiasını Jane Harrison'ın Olympos tanrılarının, toprak tapıncı ve doğa anaya ihanet eden ataerkil tanrılar olduğu tanımına dayandırır. Kitonyen yani toprağa ait dünya, doğa ananın güve- nilirliğinin ve tinsel kıymetinin sınındığı yer olarak merhametsizdir ve burada ne kişi, ne düşünce, ne nesne, ne de sanat söz konusudur (Paglia, 2014: 86). Guthrie'ye göre de yasa koyucu ve düzenlemeler getiren din anlayışının ilk büyük koruyucu Tanrısı Apollon'dur. Batı düşüncesinin ürettiği bilim yöntemi Apollonca bir konstelasyondur. Tanımlama ve sınıflandırma yoluyla ve aslında ratio yoluyla arkaik dünyanın korkutucu karanlık tarafını bertaraf eden bir düzenlemedir. Estetik olana odaklanma tavrı da Apollanca bir tutumdur. Tabiat güçleri karşısında duyulan korkunun bertaraf edilmesi kültürlenme

sürecinin önemli bir dinamiğidir. Bu anlamda Batı tarzı bilim ve estetik söz konusu arkaik ve bilinç dışı korkuları bertaraf etmeye de hizmet eder. Aeschilos'un "Oresteia" tragedyasında klasik dönemini yaşayan Atina kültürü içinde kitonyen, öngörülemez tabiat güçlerinin bir sembolü, anne figürü olarak Klytemnestra'nın oğlu Orestes tarafından öldürülmesi metaforik düzlemde Apollonik düşüncenin üstünlüğünü tesis etme girişimlerinden biridir. Paglia'ya göre sonuçta varlığını sürdüren ve düşüncesini Avrupa'ya benimseten, Homeros'dan öğrendiğimiz savaşçı Miken kültürüdür ve güneydeki Mikenler ile kuzeydeki Dorlar, Apollonik Atina'yı meydana getirmek üzere kaynaşır ve buradan Batı tarihinin Greko-Romen çizgisi başlar (Paglia, 2014, 21) . Apollon'un karşıtı olan Dionysos ise doğurgan dişiliğin hakim olduğu tabiat ananın kitonyen karmaşasını temsil eder. Bu bağlamda Apollon doğadan kopuş olmakla birlikte rakibini hiçbir zaman bütünüyle ortadan kaldıramaz ve gene bu bağlamda estetik olan, kitonyen yani Dionizyak olanın Apollonik düzeltilmesi anlamına gelir (Paglia, 2014: 29). Apollon'un biçim vermek suretiyle bir varlığı diğerlerinden ayırt ettiği yerde Dionysos esrime ve kaynaşmayı sağlar. Bu yapı modern dönemde rasyonel-irrasyonel karşıtlığına indirgenecek müstakil şablonun ilksel biçimlerindendir. Felsefe tarihi çizgisinde ağırlıklı olarak kendini gösterecek olan Apollonik çizgi, Platon'un idealar teorisiyle en kamil formülasyonu bulmuştur. Whitehead tüm felsefe tarihini Platon'a düşülmüş bir dipnot olarak yorumladığında aslında arkada en azından daha ilksel bir ilke yani Apollon fikrinin olduğu gözden kaçmamalıdır.

Apollon-Dionysos diyalektiğini özünde pagan bir diyalektik olarak akıl-doğa karşıtlığı biçiminde de anlaşılabilir. Keskin akılcı-akılcı olmayan ikiliği ancak aklın hakim konuma geçtiği tarih kesitlerinde söz konusu olacaktır. Apollon düşüncesinin köken itibarıyla Mısır güneş tapıncına dair öğeler taşıdığı fikri de felsefe tarihinde yer bulan bir düşüncedir. Bu düşüncenin önemli bir destekçisi olarak Rönesans'ta Hermetik geleneğin yeniden canlanması olgusu gösterilebilir. Yunan Apollonculuğunun temeli yani anlaşılabilir biçimin ilk açık hali, Mısır'da ortaya çıkar. Mısır, doğa ananın sabit, biçimsiz, yumuşak hatlı yuvarlaksılanna karşılık sağlam mimariyi keşfeder. Paglia'ya göre Mısır'da Apollonik ilke o denli belirgindir ki *antikite* fikri Yunan'ın yanında Mısır'ı da içerek biçimde yeniden ele alınmalıdır zira burada toplumsal düzen, doğanın kitonyen görünemezliğine karşılık olarak görülebilir bir estetiğe dönüşmüştür (Paglia, 2014: 73). Sağlam, muhkem yapılar sürekli çözünen ve değişim içindeki doğanın aksine katı ve ideal olanı ortaya koyarak bir anlamda Platonik idealara yahut Apollonik değerlere referans verirler. Bu değerler toplumun

düzeniyle de ilgilidir ve tragedyanın bir fonksiyonu da söz konusu değerleri korumaktır. Aksi taktirde tragedya çözülür ve Dionysosçu belirsizlik hakimiyet kazanır. Temelde tragedya Apollon-Dionysos karşıtlığından doğar ve bunda Apollon kanun yapıcı Dionysos ise onlara aşkındır. Freudien terimlerle Apollon'u süper ego ve Dionysos'u da id olarak yorulayabiliriz. Bunu ikilemde daha sonra Schopenhauer Dionysos'un yahut *id*'in yerine *İrade*'yi koyacaktır. Apollonik ilkeler dinamik yaşamın öğelerini sanat ve tefekkür nesnelere dönüştürerek bir anlamda katılaştırır, sabitler. Bu bir yönüyle rasyonalizasyonun temelidir. Aynı perspektiften devlet de Apollonik bir yapıdır ki bunun kristalize bir örneği ve kendisinden sonraki Batılı düşünceyi güçlü biçimde etkileyen düşünür Platon olmuştur.

Bachofen'e göre Apollon babayanlı bir kültürel geçişin imgesi olarak eski anayanlı Demeter ilkesine nazaran bütünüyle tinsel bir kuşak, tüm özdeklerden yoksun bırakılmış anasız babalık düşüncesine geçer (Bachofen,1997: 141). Söz konusu kültürel transformasyon ve aynı zamanda rasyonalizasyon süreci Aiskhylos'un Eumenides ve Euripides'in Orestes tragedyalarında kristalize edilir. Orestes babasının öcünü almak için anasını öldürür. Tragedya tartıya vurulunca bunlardan hangisinin daha ağır basacağını, babanın mı yoksa ananın mı çocuğa daha yakın olduğunu irdelediği görülür. Tanrıça Athena –ki onun da babası Zeus'un kafasından doğduğu ve dolayısıyla saf düşünce ve akli temsil ettiği unutulmamalıdır- Orestes'in işlediği cinayet karşısında bir yargı kurulu belirler. En saygın yurttaşlar karar vericiler olarak atanır. Erinys'ler anayı öldürmeye karşı çıkacak; Orestes'iye bu işi yapıp üzerindeki kan lekesini temizlemesini buyuran Apollon savunacaktır. Apollon, Orestes'in annesi Klytaemnestra'nın öldürdüğü baba Agamemnon'un yanını tutarken, Erinys'ler Klytaemnestra'nın nedenlerini kanıt gösterir. Erinys'ler anayamlılığın savunucusu, Apollon'sa ataerkinin yandaşıdır. Erinys'lerin baba ve koca yasasını tanımadığı açıktır, çünkü Klytaemnestra'nın yaptığını cezasız bırakırlar. Onlar yalnız ananın yasasını, ana kanının haklarını bilirler; eski yasa ve töreye uygun olarak, anasının canına kıyanın cezasını çekmesini isterler. Apollon öyle değildir. Babasının öcünü alması için bu işi yapmasını Orestes'e zaten o buyurmuştur ve o da kendi buyruklarını göklerin Tanrısı Zeus'dan alır. Şimdi de anayamlılığa karşı ataerkini savunarak Erinysler'in önünde Orestes'i korumaktadır. Kendini Patroos (Babaların Tanrısı) olarak gösterir ve Atina'nın koruyucu Tanrısı olarak ona takılan ad budur. Apollon babanın haklarını savunurken Erinys'ler kan ve anayanlı soy hakkını korurlar. Apollon'un ki yeni, öbürlerinin ki eski yasadır.

Yargıçların oyları eşit çıktığında ise Athena araya girerek kendi anasız doğumunu örnek gösterir ve baba hakkının öne geçtiğini ileri sürer. Zira kendisi de anasız bir doğumla meydana gelmiştir ve evin reisi baba olmalıdır. Zeus'a dayandırılan bu erk ile Orestes aklanır.

Burada çocuk ve ana arasındaki bağın yadsındığı ve tensel ilkenin, tinsel ilkeye bağımlı kılındığı görülür. Bachofen bu aşamada üç evreden bahseder. Aile yapısının olmadığı kitonyen doğurganlık evresi, evlilikteki sahici analık ile belirlenen ay evresi ve evlilikte ataerkiyi simgeleyen güneş evresi (Bachofen, 1997: 214). Orestes tragedyası bir güneş Tanrısı olarak ataerki ve Apollon'u öne çıkardığında rasyonalizasyon süreci de işler haldedir. Burada dikkat çekici nokta rasyonalizasyonun kendi müstakil varoluşu ile yetinen bir strüktür olmayıp aynı zamanda rakibi olarak belirlenmiş irrasyonel strüktürü - bu strüktür giderek vahşi doğa, dişi öge, beden, romantik olan vb. konstellasyonları ötekileştirecektir-baskılayan bir niteliğe bürünmesidir.

Anayanlı tavırdan babayanlı düzene geçiş bir rasyonalizasyon ve irrasyonel olan düzenin bertaraf edilmesi anlamına gelir ancak terim olarak ratio ile nispet ilişkisine modern dönemde girecek olan irrasyonel kavramının henüz müstakil bir bağlamda işlendiği söylenebilir. Bu bağlam anayanlı tavır yahut anaerki olarak adlandırılabilir ve söz konusu bağlamın uzantısı kendisini Dionysos ile ortaya koyar. Modern dönemde Dionysosçu damar Schopenhauer, Nietzsche ve Freud ile yeniden canlanıp irrasyonel kavramının bağlamlarını inşa edecekler Apollonik yaklaşım ise Platoncu, Aydınlanmacı çizgi ile rasyonalizasyon ve akılcılık damarını besleyecektir.

Yine Bachofen tarafından iradenin iki veçhesi olarak yaratıcı ve akılcı perspektifler daha Euripides zamanında Yunan Tragedyasına bir bütün olarak kaynaşmış vaziyette içkindir. Dionysos sezgisel ve bu bakımdan da sözlere dökülemeyen ilksel hakikati simgeler. Batının doğaya bakışında bastırdığı şey, yani topraktan - ama toprağın yüzeyi değil, derinliklerinden - anlamındaki kitonyen olandır. Jane Harrison bu terimi Olympos öncesi Yunan dini için kullanırken Paglia Dionysosca terimi yerine kullanır. Dionysosca, bir kır eğlencesi olmayıp Apollon'un kaçındığı kitonyen gerçeklikler, yeraltındaki gücün kör öğütüşü, uzun ve yavaş bir çözülmüdür (Paglia, 2014: 18). Bu bağlamda Dionysos Batılı ego ve onun ürünleri Apollonik bakışın eseri olduğu yerde bunun tam karşısında kitonyen doğurganlığı

yahut akışkan doğayı yasa olarak ortaya koyan figürdür. Dionysos kan, süt, özsuğu vb. sıvılarla özdeşlenen bir Tanrı olarak forma girmekten kaçınan bir ilkedir.

Dionysos'un muhtelif anlatılar içerisinde yaygın kabul gören doğumu Thebai Kralı Kadmos'un kızı Semele ile Zeus'un gizli ilişkilerinin sonucudur. Zeus'un kıskanç eşi Hera, Semele'yi aşığının kendisine gerçek yüzünü göstermesini istemeye yönlendirir. Zeus gerçek haliyle görüldüğünde Semele yanarak ölür ancak bebek Zeus'un baldırına dikilerek daha sonra oradan doğar. Bazı psikogenetik değerlendirmeler Freud'un kadınlarda varlığına işaret ettiğı penis kıskançlığına nispetle daha temel bir içgüdüğü öne sürer; bu Athena'nın babası Zeus'un kafasından doğumu ve Dionysos'un yine Zeus'un baldırından doğumu gibi anlatıların erkeklerin kadınsı güçlere yani doğurganlığa duydukları imrenme olarak yorumlanır (Zilboorg, 1944: 290). Kafadan doğum söylencesinin fikri, teorik, bitmiş-tam bir forma yahut rasyonel olana atıf yapıyor olmasıdır. Kafa dışındaki doğumlarda ise irrasyonel, forma girmemiş ve belirsiz referans söz konusudur. Bu yaklaşım Orta Çağ döneminde kadınların ancak kamil Katolik erkekler dünyaya getirmekle mesul kulukça makineleri zaviyesinde muamele görmeleri sonucuna kadar ileri gitmiştir.

Dionysos Homeros tarafından Zeus'un oğlu olmasına rağmen Olimpik Tanrılar arasında anılmaz zira o kitonyen Tabiat Ananın bir tür devamı yahut kalıntısıdır ve mistik dinin en önemli Tanrılarından biri olarak belirir. Mistisizm de iyi bilindiğı gibi hemen her tezahüründe ratioya aşkınlıkla yakından ilintilidir. Yine Dionysos'un varlıklardaki katı olmayan fakat daha belirsiz olan akışkan ilkeye yakınlığına dikkat çekilebilir. Victor Ferenczi söz konusu akışkanlığı ana rahmi dönemimizin ilkel deniz ortamıyla ilintilendirir ve buradan hareketle insanların yoğun biçimde deniz kıyılarına ve denize olan temayüllerini psikohistorik açıdan temellendirir, hatta dişilerde cinsel salgıların balık kokusuyla yakınlığını işaret eden kimyasal bileşiklerden bahseder (Ferenczi, 2019). Çeşitli biçimlere dönüştüğü görülen Dionysos hiyerarşik bir düzene hiçbir biçimde uymaz. Doğanın varlık zincirinde boğa, yılanı aslan, panter gibi formlara girip çıkarak hiç birinde sabit kalmayan farklılaşma olarak sembolizedir. Jane Harrison, Dionysos ayinlerinden doğmuş olan trajedi konusunda, "Athena, Zeus ve Poseidon'un draması yoktur çünkü hiç kimse en coşkulu anında dahi, Athena ya da Zeus ya da Poseidon haline gelebileceğine inanmamıştır" der (Paglia, 2014: 110). Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasındaki tasvirler dikkate alındığında Dionysos'un -kuralcı Apollon'a göre-

kaotik derecede katılımcı ve özgür olduğu görülür. Dionysos'un özgürlüğü *natura naturans* yani yaratıcı doğa olmasındadır. Kültür süreci öngörülemez ve yaratıcı olduğu kadar yok edici de olan dolayısıyla hem öykünülen hem de korkulan bu tarz bir yaratıcılığı dizginlemeye gayret eder. Söz konusu dizginleme gayretinin önemli bir enstrümanı da tarih çizgisi boyunca Apollonik, Platoncu, İdeacı felsefe olmuştur. Benzer yaratıcı gücün insan türü içinde bir temsilcisi olarak alınılan dişi yahut kadın figürü de paralel biçimde baskılanarak kontrol altına alınmaya çalışılır ve doğal sonuç olarak Dionizyak yahut irrasyonel olanla ilintilendirilir. Dionysos figürünün kendisi de bedenen kadınsı özellikler taşımaktadır. Dişi öge ile ilgili gerçekliğin ürkütücü yanı olarak *Vagina dentata* imgesi, bir anlamda dişinin hem doğurgan hem de doğurduklarını öğüten aspektleri, Kuzey Amerika yerlilerinden Batı Asya folklorüne değin çeşitli kültürlerde fark edilmiş ve arketipsel anlatılara konu olmuştur. Buradaki temel endişe aslında vahşi doğanın hem oluşturan hem de dönüştüren süreçleri karşısında duyulan endişedir ve çözümü Apollonca bir rasyonalizasyonda aranır.

2.1.2. Orpheusçuluk

Orpheusçuluk öğretisi yazılı metinlere dayalı bir gelenektir ve mitik ozan Orpheus'a dayandırılan dini, ezoterik, mistik bir öğretiyi tanımlar. Terim Bachofen'dan beri modern felsefe literatüründe kullanılmaktadır (Bachofen, 1867). 1962 yılında Selanik yakınlarında bir mezarda bulunan Derveni papirüsleri öğretinin tarihine büyük oranda ışık tutmuştur. Bu buluntular 6. yüzyıldan itibaren Presokratik filozoflarca bilinen, özellikle de Empedokles'in etkilendiği düşünülen Tanrı soyağaçlarının dolaşımında olduğunu göstermektedir (Vernant 2015: 83). Orpheus öğretisi M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren bir teogoni olarak kabul edilen Orpheus şiirlerine dayandırılır ve Bacchus/Dionysos mistiklerince de kabul gören asketik, vejeteryan ve Orpheotelest denilen rahipler vasıtasıyla propaganda edilmiştir (Burkert, 1984: 1378). Bu anlamda doktriner bir yapısı vardır ve irrasyonelizmin ilkel bir formu olarak Dionysosçuluk ile de karşıtlık içindedir. Orpheus, Apollon/Dionysos dublitesi bağlamında Apollon'a ve güneşe tapan bir figür olarak görülür. Apollon'un rasyonelliği temsil ettiği düşünüldüğünde Orpheusçuluk çelişik bir pozisyonda konumlandırılabilir hale gelmektedir. Aslında kendisinden sonra gelen diğer ezoterik, mistik öğretilerde de –Pythagorasçılık, Platonculuk, Yeni Platonculuk gibi- aynı çelişkili pozisyonu saptamak mümkündür. Bunlar dünyeviliğin reddedildiği ve

tinselliğin öne çıkarıldığı mistik yapılar olmalarına rağmen rasyonel düşünceye alan yaratmışlardır. Bu konuda Rönesans döneminde yeniden popüler hale gelen Hermetik düşünce zemininde yaygınlık kazanan büyü uygulamalarının deneyciliğe yol açması da örnek gösterilebilir.

Orphik metinler genel olarak Hesiodos'un Theogonia'sına karşıt konumdadırlar. Hesiodosçu ilahi evren çizgisel zamanda, kaosun hakim olduğu bir ilksel durumdan bireyleşen ve hiyerarşilerin ortaya çıktığı Zeus'un katı hükmü altında bir dünyaya doğru ilerlemektedir. Buna mukabil Orpheusçulukta başlangıç ilkesi, İlk Yumurta yahut Gece mükemmel bir ilksel birliği ve tamlığı temsil eder. Bu birlik farklı bireyleri ortaya koymak üzere parçalara ayrıldığında varlığın kararlılığı da bozulmaya uğrar. Bu ayrışma,dağılma döngüsünü, parçaların bütünlüğe varma döngüsü takib eder. Ancak çileci ve feragatli bir yaşam izleyen kişilerin yeniden Tanrı'ya katılarak öte dünyada Altın Çağ benzeri bir hayat sürme imkanları olabilir. Söz konusu çilecilik erdemli bir yaşam ve perhiz gibi unsurları içerir. Bu bağlamda bakıldığında bireysel bir kurtuluşu doktrine eden Orpheusçuluk doğal olarak kent dininin, kural ve değerlerinin dışında ve yabancı olarak görülür. Buradaki önemli farklılık Dionysosçu gelenekte yaşam-ölüm döngüsünde bir nihayet olmamasına rağmen Orpheusçuluğun bir *soteroloji* (kurtuluş teorisi) ortaya koymuş olmasıdır.

Carl Kerényi'ye göre mistik ozan Trakyalı Orpheus'a atfedilen hemen her şeyin kökeninin Minos'ta ortaya çıktığına dair pek şüphe yoktur (Kerényi 2013: 125). Rönesans döneminde *Corpus Hermeticum* çevirisiyle Hermetizmin canlanmasına büyük katkısı olan Marcilio Ficino da külliyyatın *Pimander* bölümü için yazdığı *Argumentum* başlıklı ön sözde Orpheus'u, Hermes Trimegistus'tan sonra kadim teologlar arasında ikinci sıraya koyar. Orpheus'un kadim öğretilerine vakıf olanlar silsilesinde Pythagoras ve öğrencisi Philolaus da yer alır. Philolaus ise ilahi sıfatıyla anılan Platon'un hocasıdır (Yates 2021: 34). Ficino'ya göre Platon, felsefesinin kökenini Merkür (Hermes)'den alır ve Orpheusçu doktrinler ve Hristiyanlık Hermetik öğretilere Pythagorasçı öğretilerden daha yakındır (Yates 2021: 35). Orphik kosmogonide geceden meydana gelen ışık ve dünya söz konusudur. Orfik mitte ise Titanlar, bebek Tanrı Dionysos'u parçalayarak yedikleri için Zeus'un yıldırımlarıyla kül edilerek cezalandırılmıştır ve insanlar bu küllerden meydana geldikleri için ikili bir yapıları vardır. Bir yönleriyle Titanlar gibi günahkarken diğer yönleriyle Dionysos'tan bir parça taşıdıkları için Tanrısal vasıflara haizdirler. Orpheusçu öğretilerde kısmen ruh göçü ile

eski/kadim g nahtan kurtuluş vadedilir. Söz konusu günah Dionysos'u parçalayan Titanların soyundan gelmekle ilgilidir ve insan bu kısmı ile g nahkardır. Diğer taraftan Tanrı Dionysos'un parçalanarak yenilmesiyle ona ait tanrısal özellikler de insana geçmiş kabul edilir. Ruh göçü ile muhtelif kereler dünyaya gelen kişinin arınmak suretiyle öte dünyadaki cezalardan kurtuluşu vadedilir. Beden, ruhun zindanı kabul edilir (Burkert, 1984: 1379). Platon, dilenci Orphik rahipleri onaylamaz (Platon, Devlet, 364 e) ancak Orphik ruh göçü (Platon, Krathylos, 400 c - Phaidon 62 b) düşüncesini makul bulur ve Orpheus Theogonia'sından alıntılar yapar (Platon, Yasalar, 715 e). Sokrates  ncesi dönemde zaten bir Orpheus yorumu olmasına rağmen Geç Antik Dönemde Orpheus uluğa yeniden bir ilgi olmuştur. Mistiklerden oluşan bir topluluk *Orpheus İlahileri'ni* kullanır.² Yahudiler ve ardından Hristiyanlar için Orpheus mitolojik politeizmin arketipi olarak kabul edilir ve *Ahit* ile monoteizm lehine geri adım atması sağlanır (Burkert, 1984: 1379). Burada kültürel transformasyonun pagan mitleri rasyonalize etme süreci görülebilir. Buna karşılık özellikle Syrian, Proclus ve daha sonra Damaskios gibi pagan Yeni Platoncular Orpheus'u bir anlamda vahiyci statüsüne yükseltirler ve alegorik mitler Platonik metafiziğe dönüştürülür. Orpheus hakkındaki bilgiler esas olarak onların yazıları aracılığıyla korunmuştur (*Orph. Frag. Index II: Fontes Fragmentorum*). Modern dönemde ise Orpheus önceleri bir opera figürü olarak ele alınmıştır. En  nl leri Monteverdi'nin *Orpheo* (1607) ve Gluck'un *Orpheus und Euridike* (1762) adlı eserleridir. Orpheus'un öğretilerine olan ilgi ise Romantik dönemde F. Creuzer'in öncülüğünde mitlerin yeniden keşfedilmesiyle artmıştır.³ Buna karşı, rasyonalizm ve klasisizm, Yunanlılara ilişkin bir imaj (Apollonik) yerleştirerek Orpheus'u tamamen marjinalleştirmiştir (Howald, 1926). Bu imajın baskın durumuna ilk kez teorik eleştirel anlamda değinen ise Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu adlı eseriyle Nietzsche olmuştur. İkel dinlerden ve animizmden gelen Orphizm, Yunan mezarlarında altın yapraklar üzerine yazılmış öte dünya metinlerinin de keşfiyle güçlenerek yeni bir cazibe kazanmıştır (Zuntz, 1971: 277-393). Modern resimde k bizme bir tür tepki olarak ortaya çıkan post-kübist akım kendisini *Orphizm* olarak adlandırır. Kübizmin katı geometriciliğine karşı renklerin ge işliliğini  ne almaya

² Bkz. Ed. by. Wilhelm Quandt, *Orphei Hymni*, 1955.

³ Bu konudaki bazı önemli  alışmalar Georg Friedrich Creuzer: *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (1810-12), Johann Wolfgang Goethe: *Urworte orphisch* (1817), Georg Zoega: * ber den uranf nglichen Gott der Orphiker* (1799), Johann Jakob Bachofen: *Das Mutterrecht* (1861)...

yönelen bu akımın da aslında aşırı rasyonalize edilen sanat içinde irrasyonel pagan bir geçmişe yer açmaya çalıştığı söylenebilir.

2.1.3. Pythagorasçılık

M.Ö. 6.yüzyıl güney İtalya'sında etkili olmuş ancak aslen Samos'lu olan Pythagoras'ın ve takipçilerinin öğretileri Pythagorasçılık olarak bilinir (Aristoteles, Metafizik, 985. B 23). Başlangıçta sözlü bir gelenek olarak aktarılan Pythagorasçılık farklı formlarda belirginlik kazanan bir öğretilerdir. Guthrie'ye göre Platon düşüncesini de önemli ölçüde biçimlendirecek bir etkiye sahip olduğu aşıkardır. Ruh göçü, asketik yaşam, batıl inançlar bakımından yoğunluk, bir tür vejeteryanlık, öğretinin bazı kısımları için sessizlik yemini, meditasyon ve sayı mistisizmine dayalı spekülasyonlar ihtiva eder. Bu öğretilerde erkek ve dişi olarak figüre edilen sayılar M.Ö. 5. yüzyılda (Philolaos) Sokrates öncesi kozmogoni tarzında kullanılmıştır- sınırlı ve sınırsızın harmonisi olarak merkezi bir ateşin etrafında dönen dünya (Platonculukta Bir ve belirsiz ikilikten ideaların sayılarının türetilmesi olarak daha da geliştirilmiştir), sesler arasındaki aralıkların oranlarla gösterildiği ve kürelerin harmonisi fikriyle astromi ile de bağlantılı bir müzik teorisi (Burkert, 1989, s.1724) geliştirmişlerdir.

Pythagorasçıların özellikle M.Ö. 5-4. yüzyıllarda Archytas gibi düşünürler üzerinden matematiğin gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Bu dönemden sonra öğretinin geleneğinde bir kesinti oluşmuş ve Pythagorasçılık gömülü bir bilgeliğin belirsiz ideali konumuna gerilemiştir. M.Ö. 1. yüzyıl'da apokrif metinler aracılığıyla Yeni Pythagorasçılar olarak adlandırılan takipçiler tarafından canlandırılmaya çalışılmış ve yine o dönemde de çok biçimli yapısını muhafaza etmiştir. Harmonik düzen etiği (Apokrifler); çilecilik ve büyü (Tyana'lı Apollinos); daha sonra Yeni Platonculukla birleştirilen (Jamblicus tarafından) Platonculuk ve Gnosis arasında sayılar metafiziği (Numenios); aritmetik, müzik teorisi, quadrivium; Nikomachos'un yazılarında Pythagoras'ın icatları olarak gösterilmiştir (M.S. 100 civarı) ve Kopernik'ten bu yana matematik bilimi Pythagorasçılara atıfta bulunmaktadır (Burkert, 1989: 1724).

Pythagoras'ın güçlü etkisi ve öğretilerinin okullarda daha da geliştirilmesi, antik çağda bile takipçileri için ortak bir isim oluşturmayı gerekli kılmıştır. Platon da zaten astronomi ve müziğin birleşiminden *pythagoreioi doktrini* ve yaşam biçimleri

olarak bahseder (Platon, Devlet, 530 d, 600 b). Aristoteles ise her şeyden önce Pythagorasçılığın doğa felsefesini (Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 284b) sayılar teorisini (Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 268a), ruh doktrini (Aristoteles, De Anima, 404a) ve adil olanın kısasa kısas olarak yorumlanışını (Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 1132b) vurgular. Geç antik dönem sonrasında Empedokles, Epicharmos, Archytas, Alkmaion, Hippasos, Philolaos ve Knidos'lu Eudoxos gibi Pythagoras'ın bireysel takipçilerinin yaşamları ve öğretileri Diogenes Laertios aracılığıyla aktarılmıştır (Diogenes Laertios, 2007). Pythagorasçılık terimi, Latinceye geçerek Roma İmparatorluğu dönemi düşünürleri ve Yeni Platoncular olarak bilinen Plutarchos, Porphyrius, Jamblicus tarafından da Pythagoras ve takipçilerinin öğretisi ve uygulamaları aktarılmıştır. Porphyrius özellikle Pythagorasçılar arasında da öğretinin derin anlamlarına vakıf olan *mathematikoi* ve kendilerine ancak yüzeysel bilgiler verilen *akusmatikoi* grupları arasındaki ayrımı vurgulamıştır (Dierse/ Welcherling, 1989: 1725). Burada öğretinin henüz aday konumundaki isteklilerinden oluşan bir dış halka ve öğretilere ilerlemiş ezoterik iç halkanın hiyerarşik biçimde yapılandığı görülür. Jamblicus da *mathematikoi* ve *akusmatikoi* arasındaki farka vurgu yapar. *Akusmatikoi*ler, Pythagorasçı özdeyişleri bunların gerekçeleri verilmeksizin öğreniyorlar ve matematikoi tarafından gerçek Pythagorasçılar olarak görülüyorlardı. Jamblicus 218 erkek ve 17 kadın Pythagorasçıyı isimleriyle aktarmıştır (Dierse/Welcherling 1989: 1725). Pythagorasçılık terimi bazı kilise babaları tarafından da kabullenilmiştir. İskenderiyeli Clement'e göre, diğerlerinin yanı sıra Pythagorasçıların öğretilerinin ezoterik veya örtülü karakteri, kastedilen anlamların alegorik yorumunu zaruri kılmaktadır.

Pythagorasçıların felsefesine yönelik süregelen ilgi, erken modern zamanlarda, örneğin bir *Secta Pythagorica* (Pythagoras Mezhebi)' dan bahseden G. Pico Della Mirandola ve yeğeni G. F. Pico Della Mirandola'da, Pythagorasçılığın gizli doktrini ile Kabalacı doktrin arasındaki benzerlikleri fark eden J. Reuchlin'de ve kapsamlı bilimsel çalışmaları teşvik etmek için 1672'de bir *Societas Pythagorea* kuran E. Weigel'de görülebilir (Dierse/Welcherling, 1989, s.1725).

J. Jonsius, Jamblicus'a açıkça atıfta bulunarak, 18. yüzyılın başında Pythagoras'ın öğrencilerinin ve haleflerinin isimlerini *Pythagoreorum &*

Pythagorearum nomina adlı eserde ayrıntılı bir şekilde listeler ancak aynı zamanda tarihsel gelenekteki çeşitli hata kaynaklarına da işaret eder. Bu tür secere çalışmaları Rönesans döneminden itibaren genel olarak ezoterik geleneklerin ne denli önemsendiğinin ve rağbet gördüklerinin de bir göstergesidir. Pythagorasçı öğretiler, gizlilik geleneğinin sıkıca takip ediliyor olmasından ötürü Pythagoras'ın orijinal sözleri olarak kabul edilmezler. Bu durum Guthrie'ye göre Pythagorasçılara ait çoğu metnin erken dönem kayıtlarının olmaması dışında içe kapalı bir yapıyı bizzat gözeten bir topluluk olmaları ve kendi dışlarındaki yorumculara zorluklar çıkarmayı ilke edinmeleriyle ilgilidir (Guthrie 2011: 159).

Mısır okullarının öğretileri ile Pythagoras'ın öğretileri arasındaki paralelliklere işaret eden felsefe tarihçisi J. Brucker, bu tanımlamaya sadık kalır ve Pythagoras'ın sırdaşları olan ezoterikler (aynı zamanda: matematikçiler veya Pythagorasçılar) ile egzoterikler (aynı zamanda: akustikler, akusmatistler veya Pythagoristler) arasındaki antik dönem ayrımını benimser (Dierse/Welchering 1989: 1726). Ch. Meiners ise Pythagoras Okulu'nun aşırı ayrıntılı sınıflandırılmasına karşı çıkmaktadır. Tarihsel metin karşılaştırması ve Pythagoras okulunun ve felsefesinin tarihçileri ve modern dönem akademisyenleriyle yoğun tartışmalar temelinde, Pythagoras'ın yalnızca iki ana dost veya takipçi sınıfının ayırt edilebileceği sonucuna varır. Bunlar Pythagoras'ın test ettiği ve kendilerini onayladığı kişiler ve hala test edilmekte olanlar şeklinde iki gruba ayrılır. Meiners ayrıca akustik ve ezoterik isimlerini de kullanmaktadır. Bu sonuncular bir anlamda çeşitli becerilerine göre, ya araştırma ve bilimin sunumu için ya da kamu işleri için istihdam edilmişlerdir ve bu nedenle teorisyen (Theoretik) yani fizikçi (Physiker) veya politikacı (Politiker) yani nomotetik (Nomotethiker) olarak da adlandırılmışlardır (Dierse/Welchering 1989: 1726).

D. Tiedemann, özellikle Meiners'in, Pythagoras ve Eski Pythagoras Topluluğu hakkında sağladığı materyalden ve J. Brucker'ın *Pythagorean Okulunun Yeniden Canlanması* üzerine topladığı materyalden yararlanmıştır. Ayrıca Pythagorasçı bilginlerin çeşitli sınıflara ayrıldığını ve ezoteristler ile ekzoteristler arasında bir ayrım yapıldığını, bu sonunculardan bazılarının spekülatif araştırmalar ve ruhlarla ilgilenirken, diğerlerinin siyasi meseleler ve kanun yapma sanatıyla ilgilendiğini bildirir. Bununla birlikte, pratik yönü sınırlar ve Pythagoras sisteminin tamamında, tek amacın devlet yönetimi olduğunun iddia edilemeyeceği kadar çok

metafizik ve matematik olduğunu vurgular (Tiedemann 2017: 101). Buna karşılık G. Socher, Pythagorasçı düzenin pratik eğilimini vurgulamaktadır. Hegel, Mısır rahipler kastının Pythagoras üzerindeki etkisini, onun bu kastta ahlaki bilincin edimselliğini, insanın ahlaki varlığının icrası ve gerçekleştirilmesi yani ahlakın gerçeğe dönüştürülmesi fikrini kavramış olmasıyla açıklar. Pythagoras Cemiyeti onun için genel olarak daha yakın zamanlara ait bir rahip veya keşiş tarikatı karakterine sahiptir; felsefesi önemli bir gelişim noktasına işaret eder, çünkü gerçekçi felsefeden entelektüel felsefeye geçişi temsil etmektedir (Hegel 1924: 108, 113). A. Boeckh, *Philolaos'un Hayatı ve Yazıları*'nı analiz ederken, Pythagorasçılar ve Pythagoristler arasındaki ortak ayrıma da işaret eder. Yazara göre Pythagoras'ın öğrencileri onun havarileri gibidirler, ancak ikinciler öğrencilerin öğrencileridir ve bu böyle devam eder (Dierse/Welchering 1989: 1727). Akustikçiler ve matematikçiler onun tarafından Pythagorasçı toplum içinde iki mezhep olarak kabul edilir. Boeckh'e göre Pythagorasçılığın ruhu en açık şekilde İyonik felsefeye karşıtlık bağlamında anlaşılır; Helenik kendine özgülük kendisini İyonik ve Dorik ikiliğe ayırmıştır açıkçası Dor istilasından önce İyon kültürü ve sonrasındaki Dor kültürü arasında bir kültürel sentez söz konusudur ancak Pythagorasçılık tam olarak felsefenin hakiki Dorik biçimidir (Dierse/Welchering, 1989, s.1727).

W.G. Tennemann, Pythagoras'ın matematiksel bir felsefe kurduğuna ve bu nedenle okulunun genellikle matematik okulu olarak adlandırıldığına işaret eder. F. Ast, Pythagoras'ın pratik ve dini ilkelerinin daha önceki Orphik-Mitik dini öğretilerle çarpıcı benzerliklerini ve bütünüyle felsefesinin ve yaşamının aslında doğulu ruhu taşıyor oluşunu vurgular. Öğretilerindeki çeşitli gelişmeler ve dönüşümler nedeniyle, Pythagoras felsefesinin ayrı dönemleri arasında bir ayrım yapmak gerekli hale gelmiştir. Birincisi, Pythagoras'ın ilk öğrencilerinin ait olduğu Pythagoras ittifakı çağını kapsar; ikincisi, Pythagoras ittifakının dağılmasından sonra, Pythagorasçıların dağınık bir şekilde yaşadığı ve kısa sürede saf Pythagoras felsefesinin yabancı fikirlerle karıştırdığı dönemdir ve üçüncüsü, yeniden uyanan Pythagorasçılık dönemidir. Bu dönem yaklaşık M.Ö. 100'den M.S. 400'e kadar tarihlendirilmektedir. Th. A. Rixner'in görüşüne göre, Pythagoras felsefesi üç yeni biçime geçmiştir. Bunlar aklın Eleatik gerçekçiliği, Empedokles'in düalizmi ve atomcuların doktrinel sistemleridir. Ayrıca Pythagoras'ın seyahatlerinde topladığı fikirlerle uyanan dünya görüşünü de dikkate alır.

Pythagorasçı *kardeşlik birliği* Hristiyan evrensel kilisesinin başlangıcı gibidir. Rixner'e göre, ezoterikler gayretliler, hevesliler ve ilahiyatçılar yada Tanrı'nın hükmüne girenler olarak ikiye ayrılıyordu. W. T. Krugs'a göre, Pythagoras'ın tüm öğrencileri veya takipçileri genellikle Pythagoreans olarak adlandırılır. Pythagorasçılar ve Pythagoristler arasındaki ayrım muhtemelen daha sonraki bir zamandan gelmektedir. Krugs, felsefe tarihinden ziyade etik tarihine attığı "Pythagoras Birliği ya da Tarikatı" terimini sadece Pythagoras'ın kurduğu cemiyete ayırmak ister. C.F. Unger, gerçek Pythagorasçıları, yani profesyonel Pythagoras öğretilerinin ve yollarının halefleri ve temsilcilerini, Pythagoras okulunda eğitim görmüş ve ilkelerine sadık kalmış aristokratlardan ayırır. Pythagorasçı adı onun tarafından bir tür parti adı olarak kabul edilir, çünkü Pythagoras okulunda eğitim gören politikacılar böyle adlandırılırdı. W. Bauer, Pythagoras tarafından kurulan etik ittifakın, o zamandan beri araştırmalarda dikkate alınan bilimsel Pythagorasçılıktan tarihsel bir perspektifle ayrıştırılması talebini gündeme getirmektedir. H. Ritter ayrıca Pythagorasçılığın tek tip ve sadece felsefi bir okul olarak değil, esas olarak insanın ruhani ilerlemesini amaçlayan çeşitli çabaların bir karışımı olarak anlaşılmasını istemektedir (Ritter 2010: 39-43).

Yaygın görüşe göre Pythagoras okulunda çeşitli bölümler ve dereceler vardır ancak bu görüş kayıtsız şartsız geçerli değildir ve egzoterikler ile ezoterikler arasındaki yaygın karşılaştırma şüphelidir. Pythagoras'ın çeşitli öğrencilerinin tam olarak tanımlanması ve sınıflandırılması hala tartışmalıdır. E. Zeller'e göre, egzoterist ve ezoteristler arasındaki karşıtlık, tıpkı ahlaki-dini unsurun Pythagoras okulunun orijinal motifi olduğu fikri gibi Pythagoras kökenli değildir ve sadece dini geleneklere atıfta bulunur (Dierse/Welchering, 1989: 1728). E. Rohde, 5. yüzyılın ikinci yarısından sonraki dönem için felsefi-bilimsel çabalar ve dinsel-asketik yaşam tarzına yönelen Pythagorasçılar şeklinde bir ayrım varsayar. J. Burnet, tarikat içinde matematikçiler ve akustikler, ezoteristler ve egzoteristler, Pythagorasçılar ve Pythagoristler gibi farklı şekillerde adlandırılan derecelere ayrımın yalnızca M.Ö. 4. yüzyılda her ikisi de kendilerini Pythagoras öğrencileri olarak adlandıran bu kadar farklı iki insan grubunun nasıl ortaya çıktığını açıklama amacına hizmet ettiği görüşündedir. Pythagorasçı düzenin tarihi Burnet tarafından devleti ortadan kaldırma girişiminin tarihi olarak da görülür (Burnet, 1913: 76, 78). Sonuç olarak, felsefe tarihi okullarının ilgili tarihsel sorunlarının, Pythagorasçılığın çok kesin olmayan öğretileriyle iç içe geçtiği açıktır.

Pythagoras düşüncesinin önemli bir bölümü de tıp üzerine geliştirilen düşünceleri kapsar ancak Pythagoras tıbbi basitçe Pythagorasçı öğretinin bir parçası olmayıp bilakis bütünün belirli bir husus altında tekrarıdır. Sağlık uyum olarak tanımlanırsa, sadece uyumun tüm kuralları tıbbi değer kazanmakla kalmayacak, aynı zamanda tıbbi anlayışlar da uyum bilgisine katkıda bulunacaktır. Aksi takdirde ayrı ayrı görülecek yönlerin bu bilinçli bağlantısı, Pythagoras tıbbına yüzyıllar boyunca iz bırakan bir tıp felsefesi statüsü kazandırmıştır. Temel fikir, Diojenes Laertios'un, Pythagoras'a göre erdemın uyum ve aynı zamanda sağlık, aynı zamanda iyi olan her şey ve aynı zamanda Tanrı'nın kendisi olduğu şeklindeki ifadesinde görülmektedir (Diogenes Laertius 2007, VIII, 33). Bu bakımdan evren uyum sayesinde var olur. Arkadaşlık bile ahenkli bir eşitliktir. Buna daha önce verilen uyumun dengeli bir şey olduğuna dair ipucunu da eklersek, o zaman tam anlamıyla birbirine bağlı bir kavramlar sistemine sahip oluruz çünkü erdem, sağlık, denge, dostluk burada karşılıklı olarak birbirine bağlıdır ve kendileri tanımlanabilir olmaksızın birbirleriyle bir anlayış alanını tanımlarlar.

Pythagorist Platon, erdemi ruhun sağlığı olarak tanımlarken bu kavramların iç içe geçmesinden zaten yararlanır; sağlık ise tersine bedenın erdemi ya da etkinliği olarak görünür. Bu ikili tanımın Pythagorasçı bir şekilde kastedildiği, ondan önce gelen bir ipucundan anlaşılabilir; Platon üç ana erdemin uyumunu oktavın üç tonlu ana akordu ile karşılaştırır. Buna göre uyum, sağlık ve erdem aynı şeyin üç adıdır (Vonessen, 1989: 1730).

Bu önermeden hareketle, fiziksel sağlığın ruhun uyumlu oluşuna, yani erdeme bağlı olarak düşünülmesi gerektiği anlayışına ulaşmak son derece rasyonel hale gelir. Platon'un Timaeus'ta açıkladığı gibi, kim tutkularını ve dürtülerini kontrol altında tutarsa, yani kim beden ve ruhın uyumunu sağlamışsa, çoğu hastalık tarafından tehdit edilmez ve onlara yenik düşmez (Platon, Timaeus 87e). Bu bir bakıma en eski Hipokrates yazılarının da görüşüdür. *Perhiz Üzerine* adlı dört kitabın son cümlesi şu vaatte bulunur: “Burada kaydettiğim reçeteleri uygulayan kişi hayatı boyunca sağlıklı olacaktır.” Düşünürün belirli bir tanının olmadığı durumlarında bile otuz gün oruç tutmayı önerdiği ve günde sadece bir öğün yemekle sürekli katı bir yaşam tarzı talep ettiği düşünülürse, eski tıbbın bir bütün olarak, sadece biyolojik niyetlerle ve ilgili sonuçları çıkarmadan bile olsa,

etik bir sağlık anlayışından uzak olmadığı açık görünür (Vonessen, 1989: 1730). Erdemin ödölü olarak sağlık, bedene karşı yerine getirilen görevlerin bir sonucu olarak, Hippocrates yazılarının mutlak biçimde ima ettiği ve ancak onlara uyarak ulaşılabilir bir fikirdir. Böylelikle Hippocrates'te de ataerkil transformasyon mekanizmasının işlediği ve fizyolojik süreçlerin, etik bir spekülasyonu rasyonalize etmekte araçsallaştığı söylenebilir.

Pythagoras tıbbı burada devreye girer. Bilindiği gibi, Philolaos ve Platon'daki formüle göre, aslında muhtemelen Orphik modellere göre, beden Pythagorasçılıkta bir mezar olarak kabul edilirdi; ancak söz konusu mezar içine düşülen bir çukur olmaktan ziyade bir korunma yeridir ve ruhun mezarına ihtimam gösterilmelidir. Böylece sağlık, hijyen öğretisi Pythagorasçı şifa sanatının en önemli parçası haline gelir. Buradan hareketle ortaya çıkan ahlaki görev, pek çok ilaçtan vazgeçilmesine imkan verecek doğru yaşam düzeninin sürekli olarak gözetilmesinden ibarettir. Pythagorasçılar tüm tıbbi uygulamalar içinde en az oranda dağlama ve hacamat yöntemlerine yer vermişlerdir (Vonessen, 1989: 1731).

Günümüzde *perhiz* terimi genellikle yalnızca koşullara uyarlanmış bir beslenme biçimi anlamına gelmektedir ancak bu açıkçası terimin eski anlamının yalnızca bir kalıntısını içermektedir. Mantıklı ve sağlıklı bir diyetin her zaman önemli bir rol oynadığı doğru kabul edilir, ancak Platon'un, Gorgias'ında "*Aşçılık için, hekimlik kılığına bürünmüş bir dalkavukluktur dedim...*" (Platon, Gorgias, 465b) ve Augustinius'un kendisine yiyecekleri sadece bir ilaç olarak kullanmayı öğrettiği için Tanrı'ya teşekkür etmesinde (Augustinius 2010, X. Kitap 31. Bölüm) farklı bir ifadeyle tekrarlanan hekimlik ve aşçılık sanatı karşılaştırması söz konusudur. Kontrollü beslenme, tüm diyetin yalnızca çekirdeği sayılabilir. Romalılar bu terimi *regimen* (*kontrol, yönetim*) kelimesiyle kendilerine mal ederek, Platon'un da düzenli beslenme ve felsefeyi ikili bir ifade olarak kullanırken atıfta bulunduğu terimin tam anlamının farkına varmışlardır. Bu olgu modern dönemde aşırı derecede rasyonelleştirilen bir kavram olarak *diyet* teriminin kökeninde meskun etik, ruh, uyum gibi nispeten tanımlanması güç kavramlardan nasıl sıyrıldığını örnekleyebilir.

Yukarıda sözü geçen denklem tüm Pythagorasçı okul için geçerli sayılabilir. Bu konudaki düşünceler o kadar çeşitli ve geniştir ki, Jamblichus'un *Pythagorasçı*

Yaşam Biçimi Üzerine gibi önemli bir başlık taşıyan yazısına, büyük bir abartıya kaçılmaksızın *Sağlık Öğretisi* de denebilir. Görünürdeki önemsiz şeylerde bile sadece M.Ö. 5. yüzyılda Damon ve daha sonra Platon için bir endişe kaynağı olan sahte müziğin yasaklanması yoluyla değil, aynı zamanda özlü sözler yoluyla bile yaşamın düzeni ve tüm bireysel koşulları, bilinçli ve tutarlı bir şekilde büyük hedefe, insanın kendisiyle ve dünyayla uyumuna yönlendirilmelidir (Vonessen, 1989: 1731). Bunu sağlık olarak saymak, metafor olmadığı gibi kavramın aşırı genişletilmesi bile sayılamaz; ancak yine de gizli bir bilimin içeriği olmaya devam etmektedir. Bunun nedeni doktrinin felsefi iddiasında yatmaktadır. Platon'un dediği gibi, tüm hastalıkların en büyüğü cehalet ise, evrensel çare bilgi ya da akıl olarak adlandırılmak durumundadır (Platon, Timaios 88b). *Tusculum Tartışmaları*'nda Cicero'da aynı ilacı, *ratio quasi quaedam Socratica medicina / bir tür Sokratik tıp olarak akıl* önermektedir (Cicero, Tusculanae Disputationes, IV-24). Böylelikle ratioya yani akla sahip olmayan herkes er ya da geç, kendisini tedavi uğruna başka, daha kötü ilaçlara başvurmaya zorlayan her türlü hastalığa yakalanacaktır. Buradan hareketle denebilir ki aklın bu denli merkezileşmesi irrasyonel olanın tanımında müstakil bir anlam bulunmasını redderek onu ancak ratio ile nispet ilişkisinde bir anlam kalıbına sıkıştıracaktır. Acı ilaçlar da sonuçta boşunadır, çünkü kısacası, gerçek başlangıcı kaçırmışsanız hiçbir şey sağlıklı bir şekilde gelişmez. Ancak çoğu insan bu tür bir kusurdan muzdariptir ve bu nedenle gerçek tıp, kendilerine filozof diyenler arasında bile bir sır olarak kalmaktadır.

Doktrinin temel özelliklerinin antik şifa biliminin en ünlü belgesi sayılan *Hipokrates Yemini*'nde yansıtılmış olması da şaşırtıcıdır. Ludwig Edelstein, *The Hippocratic Oath* adlı eserinde, metnin ezoterik arka planına dikkat çekmiştir. Daha önce gözden kaçan ayrıntılara ilişkin görüşü, metnin Hipokrates okulundan kaynaklanmadığı, bir Pythagorasçı tarafından yazıldığı varsayımını güçlendirmiştir (Vonessen 1989: 1732). Hipokratik alana oldukça yabancı olan ve sık sık alıntılanan hekim-filozof (Hippokrates, Decorum c.5) idealinin ancak Pythagoras felsefesi gibi bir tıp felsefesi içine yerleştirilebildiğinde yeterince somut ve bağlayıcı özellikler kazandığını söylemek gerekir (Vonessen 1989: 1732).

Apollon/Dionysos diyalektiğinde Apolloncu anlayış akıl, form, tanımlanabilirlik, sınırların belirlenmişliği gibi kavramlara denk düşer. Yine Apollon, kültür tarihi perspektifinde ataerkil dönemi yani yerleşik düzeni temsil

etmektedir. Bu dönem alımlama süreçleri de Dionysos'un temsil ettiği anaerkil semiyosfere⁴ ait öğeleri dönüştürme eğilimindedir. İkinci semiyosferde kurulan kentlerin hiyerarşik katmanları tarafından ve kültürel alımlama (reception) estetiği bakımından birinci semiyosfer yani avcı-toplayıcı dönemin anlam şeması ve sembolleri ilkel ve barbarik kabul edilir. Süreçte dil bakımından da *erostan logosa* bir dönüşümün açıkçası eril dilin ve hiyerarşinin gittikçe belirginleştiği görülür. Söz konusu erilleşme ve ataerkil kavramlar üretme sürecinde Aristoteles'in, Pythagorasçılara attettiği zıtlıklar tablosunun etkileri bakımından önemli ve merkezi bir konumda olduğu söylenebilir; öyleki bu aktarım üzerinden Pythagorasçı yaklaşım Orta Çağ Hristiyanlığından felsefeye geniş bir alanda etki sahibi olmuştur. Burada Pythagoras'ın Apolloncu bir inanç alanında olduğu hatta kendisinin de Apollon ile özdeşleştirildiği yönündeki aktarımları göz önünde bulundurmak önemlidir. Aristoteles'in, Metafizik adlı eserinde Pythagorasçılara attettiği bir zıtlıklar tablosu şöyledir (Aristoteles, Metafizik 986a):

Bu aynı okulun diğer üyeleri, iki paralel sütün içinde sıraladıkları on ilkenin var olduğunu söylemektedir.

- 1- Sınırlı ve Sınırsız
- 2- Tek ve Çift
- 3- Bir ve Çok
- 4- Sağ ve Sol
- 5- *Erkek ve Dişi*
- 6- Sükunette Olan ve Harekette Olan
- 7- Doğru ve Eğri
- 8- Aydınlik ve Karanlık

⁴ Semiyosfer, kültürel ve anlamsal etkileşim alanıdır; semiyotik (gösterge-bilimsel) süreçlerin işlediği bir tür ekosistem olarak görülebilir. Kavram, **Yuri Lotman** tarafından kültürün, dillerin, sembollerin ve anlam sistemlerinin bir arada bulunduğu, birbirini etkilediği, anlam ürettiği ve dönüştüğü bir alanı ifade etmek için geliştirilmiştir. Semiyosfer, bireysel anlam yaratımlarının toplumsal ve kültürel bir yapı içinde yer bulduğu, etkileşime geçtiği ve anlamlarını yeniden kazandığı bir ortam sunar. Semiyosferler çeşitlilik gösterebilir. Tez bağlamında dikkate aldığımız semiyosfer Anaerkil dönemin göstergelerinin artık kabullenilmediği hatta örtbas edilerek yerine Ataerkil bir semiyosferin gösterge ve sembollerinin geçirildiği bir ortamdır. Örneğin günümüzde mavinin eril, kırmızının ise dişil anlam göndermeleri taşıyor olması Ataerkil 2. Semiyosfere dair göstergeler olarak okunabilir. Mor rengin LGBT gibi oluşumlarda öne çıkması gene 2. Semiyosfer düzeninin belirsiz kaldığı alanlara bir kültür içgüdüsel referans verme olarak okunabilir.

9- İyi ve Kötü

10- Kare ve Dikdörtgen

Anayanlı düzenin hakim olduğu birinci semiyosfer düzeninde insan topluluklarının henüz yerleşik düzende olmadıkları, tarım yapılmadığı, hayvanların domestike edilmediği ve dolayısıyla babalık kurumunun ve hiyerarşinin henüz tam anlamıyla kurulmadığı kabul edilir. İkinci semiyosferin anlam şemasını oluşturan yapıda ise ataerki düzene geçişle birlikte tarım, hayvancılık yerleşik düzen ve babanın doğum olayındaki payının farkedilmesi antropolojik bir dönüşümü ifade eder. Bu dönüşüm berberinde eski anayanlı süreci yadsıma ve dönüştürme eğilimini beraberinde getirmiştir. Söz konusu bağlamda yazının da bulunmasıyla birlikte yeni düzenin bağlayıcı anlam yapıları giderek belirginleşmeye başlamıştır. Pythagorasçılık bu bağlamda sonraki kuşaklar bakımından son derece etkili olmuştur. Yukarıdaki tablo sonuçlarının uzun erimli etkileri bakımından yüzyıllar ötesine değin taşınabilir bir yapı sunar.

Tablodaki karşıtlar genel olarak değerlendirildiklerinde karşıtlığın ilk ögesinin olumlu ikinci ögesinin ise olumsuz anlam taşıdığı görülür. Dördüncü satırdaki *İyi-Kötü* karşıtlığında bu açıkça görülür. Benzer şekilde *Aydınlık-Karanlık* karşıtlığında da olumlu tarafın aydınlık olduğu açıktır. Karanlık birinci semiyosferin yeraltına ait kitonyen unsurlarına bir gönderme olarak alınabilir. Bu ögeler karışık, belirsiz ve tanımlanamaz yaşamsal güçlerle açıkçası diyonizyak prensiplerle ilintilidir. Aydınlık ise elbette en Apollonik düzenin bir imgesidir. Pythagorasçılıkta ikinci semiyosferin kültürel ortamında birinci semiyosferin istenmeyen egaliter ve hedefsiz yani telosu olmayan kültürünü bertaraf edecek bir karşıtlığın ortaya konduğu söylenebilir. Bir diğer karşıtlık olarak Sınırlı-Sınırsız'da olumlu öge *Sınırlı* felsefi işleyiş içinde, dünyanın belirlenebilirliği ve hesaplanabilirliği anlamında pratik olarak kemale ermişliğine atıf yapılabilecek bir konuma getirilir. Bunun en soyut teorik kurgusu 17. yüzyılda Leibniz'in olası dünyaların en mükemmeli savında görülebilir. Elbette sınırsız bir yapının hakim olacağı kozmosta mükemmel dünya kurgusu ya imkansız yahut da erişilmez uzaklıklarda olacaktır. Bir-Çok karşıtlığında da tam anlamıyla bir hiyerarşik düzenin belirlenimine olan eğilim görülebilir. En tepeye konuşlanacak olan Bir'in konumu açıktır ki çokluk sisteminde belirsizleşecektir. Burada ele aldığımız perspektif üzerinden değerlendirmeler çeşitlendirilebilir ancak tabloda özellikle dikkat çekici bir karşıtlık olarak Erkek-Dişi ayrımı ataerki düzenin kültürel semiyosferinde

kadının yahut dişil olanın açıkça kötü kabul edilmesi ilginçtir. Bu tüm diğer olumlu öğelerin dişî öğeden ayrıştırılması anlamında yorumlanabilir. Kadın, beden özellikleri bakımından sınırlı ve durağan kalamamaktadır zira menstrüasyon, doğum, emzirme gibi biyolojik süreçlere girmek durumundadır. Bunlar Ana Tanrıça düzeninden yahut kültünden gelen ve yeni ataerkil düzenin gidermeye çalıştığı unsurlar olarak Pythagorasçılıkta olumsuz olarak tanımlanır. Esasen bu yapının irrasyonel olanın rasyonelleştirilmesi sürecine hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Henüz kavramsal bir yapı olmamakla birlikte *ratio*ya giden süreç etkin olarak kendini göstermektedir.

Bahse konu hiyerarşikleşmenin dil bağlamında en üst noktası Yuhanna İncil'inin ilk cümlesinde görülebilir. *Önce logos vardı*. Mitostan logosa geçişin logosu ilahi dilin en tepe noktasında hakimiyetini sabitleyerek dilin rasyonelizasyonunu da belirliyor görünmektedir. Aslında mitostan logosa geçişten ziyade erostan yani hiyerarşi tanımayan düzenden logosa geçiş daha yerinde bir tanım olabilir. Her durumda artık Tanrısal kelimeler, logosun en saf haline dönüşmüştür.

2.1.4. Platonculuk

Platonculuk felsefi teriminin tarihi, münferit öncüller dışında, dogmatizm ve gelenek ile teoloji ve felsefe arasındaki ilişkinin tartışıldığı 17. yüzyılın sonlarında başlar. Burada Platonculuk, pagan felsefesinin Kilise Babaları tarafından teolojinin sistematikleştirilmesi üzerindeki etkisini ifade etmektedir. Bu tür bir *-izm* aynı zamanda farklı doktrin türlerini de tanımlayabildiğinden ve Platon teorileri ile bireysel Platonistler arasında her zaman ayırım yapılamadığından, tarihi bakımdan Platon felsefesi sorusu önemli hale gelmiştir. Platonculuk, Platon'un alımlanmasının hemen her biçimini (edebiyat ve sanatta da) belirlemiştir ve farklı dönemlere bunlara (Orta Platonculuk, Yeni Platonculuk, Orta Çağ Platonculuğu, Rönesans Platonculuğu vb.) atıfta bulunulabilir. Ayrıca kendilerini açıkça Platonculuğa dahil görmeyen düşünürlerde de Platoncu motiflerden bahsetmek mümkündür.

V. Da Bisticci'nin 15. yüzyılın sonunda Cusanian'ı *Grande Platonista* olarak tanımlamasından sonra bir *-izm* olarak Platonculuk İngilizce'de 16. yüzyılda ortaya çıkmış gibi görünmektedir ancak bu tarihsel olarak Cambridge Platonistlerinden H. More aracılığıyla etkili olmuştur. *Psychozoia... A Christiano-Platonically display of Life* (1642) adlı eserinde, Marcilio Ficino geleneğindeki Platonculuğu savunur ve Triadlar'daki *Ünvanların Paralelliği* ile kanıtladığı prensipler doktrinindeki

kavramsal ve olgusal benzerlik sayesinde *Platonizm'den Christianizm'e* kopmadan geçilebileceğini iddia eder (Blum 1989: 977). Oysa Ficino kendisini Platoncu olmaktan çok Yeni Platoncu olarak tanımlamaktadır. More sonraki teoloji yazılarında, Musevi bilgeliğinin Platonculuk ve Pythagorasçılık ile örtüşmesini, ilahi takdirin putperestleri Platonculuk aracılığıyla Hristiyanlığın kabulü için hazırladığını söyleyerek açıklar ki böylece Kilise Babalarını da paganizmden aklamış olmaktadır (Blum 1989: 977). Kilise babalarının paganlıklarına dair suçlama, C. Baronius ve D. Petau gibi başka Katolik tarihçiler tarafından da yapılmıştır. Bu nedenle Platonculuk terimi 19. yüzyıla kadar Hristiyanlık terimiyle de sıkça birlikte kullanılmıştır.

M. Souverein bu terimi Protestan teolojisine yerleştirmiş ve kitabının başlığında Platonist/Platoncu anlamını inceleyeceğini belirterek onu sapkınlık suçlamasının sloganı haline getirmiştir: *Le Platonisme dévoilé ou Essai Touchant le Verbe Platonicien/ Açıklanmamış Platonculuk ya da Platonik Söylem Üzerine Deneme*. Souverein, Hristiyan dogmasının gelişimi üzerine 17. yüzyılda süregelen bir tartışmayı radikalleştirerek, Hristiyan Logos ve Teslis doktrininin teolojiye Kilise Babaları aracılığıyla ve Platoncu felsefeden girdiğini kanıtlamaya çalışır ve böylece hem Katolik gelenek ilkesine yönelik Protestan saldırıyı yoğunlaştırır hem de Anti-Triniteryanların (Sociniancılar) öğretilerini destekler (Blum 1989: 978). J. F. Baltus'un tepkisi de bu yönde olmuş, daha sonra dogmatik kilise öğretmenlerinin Platon'un yazıları hakkında hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını kanıtlamaya çalışmış ve *Platonculuk* ile *paganizmi* eşitlemiştir.

Latince kökenli *paganus* kelimesi kırsal anlamına gelmektedir. Özellikle erken dönemlerden beri Hristiyanlık, kırsal kesimlerden ziyade şehirlerde yayılmıştı. Böylece kısa bir süre içinde Hristiyan olmayan kişi ile köylü neredeyse eş anlamlı hale gelmiş ve modern anlamına yakın olarak kullanılan *pagan* terimi ortaya çıkmıştır. Paganizm ise kökenleri dünyanın kadim doğa dinlerine uzanan bir inanç biçimi ve bu dinlerin genel adıdır. Günümüzde yapılan tasniflerde *Paleo-Paganizm*, *Mezo-Paganizm*, *Neo-Paganizm* gibi ayrımlara gidilmektedir. Yunan ve Roma dinleri, göç öncesi *Germen Paganizmi* gibi doğa temelli inanç öğretilerini tanımlayan terimler olarak kullanılırlar. Platonculuk ile paganizmin eşit görülmesi bize göre hatalıdır. Platon aksine pagan öğretilerin tamamen dışında bir yapının yani gittikçe daha rasyonelleşerek vahşi doğayı dışlayan, soyutlaşan kavram dizgelerinin en kamil örneği olarak karşımızda durmaktadır. Platoncu düşünce ataerkil yerleşik

düzenin apolonik, aydınlanmacı ve akılcı şemasını İdealar öğretisiyle zirveye taşımıştır.

Souverain ve çağdaşları içerik ve filolojilerini Rönesans'ın Hristiyanlık yorumlarına, hümanizm ve patristik araştırmalar sonucunda ulaşılabilen kaynaklara dayandırabilmişlerdir. Aydınlanmadan sonra bile bu tartışma tarihsel teoloji üzerinde etkili olmaya devam etmiş, Helenistik kültürün, vahiy yazılarının ötesinde Hristiyan dogmasının oluşumunu ne ölçüde mümkün kıldığı *Hristiyanlığın Helenleşmesi* başlığı altında tartışılmaya başlanmıştır. Araştırmaların mevcut durumuna göre, Kilise Babalarının Platonculuğu, ilk Hristiyan yüzyıllarının ve özellikle 3.,4. yüzyıl teologlarının, Hristiyan inancını yaymak için (elbette Gnostisizm ile rekabet halinde) skeptik ve stoacı aşamaları aştıktan sonra hakim olan Orta veya Neoplatonizmin argümantasyon ve terminoloji biçimlerini kullandıkları gerçeğiyle sınırlı görünmektedir (Blum 1989: 978). Her şeyden önce, Platon'un *Parmenides'ini* ve *Timaeus'unu* izleyen özdeşlik metafiziği, yaratılış doktrinine ve Teslis spekülasyonuna uyarlanabilir görünmektedir (Stein 1935, s.319-418).

Philon'un Platoncu felsefeyi Pentateuch (Tevrat'ın ilk beş kitabı) ile ilişkilendirmesinden ve Hristiyan olmayan Numenios'un, Platon'u Attika Yunancası konuşan Musa olarak adlandırmasından sonra (Numenios, Fragman 8), Alexandria'lı Clemens, felsefede ne Stoacı ne de Platoncu olmayan, Epikürcü veya Aristotelesçi felsefeyi tercih eden bir eklektizmi ancak Hristiyanlığa hizmet etme koşuluyla savunabilir olmuştur (Blum 1989: 979). Plotinus gibi Ammonios Sakkas'ın öğrencisi olan Origenes de Platon'un ruh doktrini motiflerini benimsediği için (ruhun önceden var olması ve iniş yoluyla cezalandırılması) ana teması bu olmuş ancak pagan filozof Celcus'u tüm bedenlerin tek bir ruhla kuşatıldığı düşüncesinden dolayı aşırı Platonculukla suçlamıştır (Origenes, Contra Celsus IV. 83). Pelusium'lu Isidor ise şu sözü aktarır: "Ya Platon Philonlaşmıştır ya da Philon Platonlaşmıştır." (Isidor von Pelusium, Ep. III, 81). Burada Platonlaşma, Platon'u izleyerek bilge olmak anlamına gelmektedir. Kelimenin bu kullanımında, Platon'a yapılan çok çeşitli atıfları *Platonicus* sıfatıyla işaretleyen birçok antik yazar takip edilebilir. Kavram genellikle belagat, felsefi bir üslup, idealar doktrini ve teoloji gibi belirli içeriklerin bir tanımı olarak yüzeysel kullanımlarda görülür. Öte yandan *academicus* terimi sadece Yeni Platoncu Akademi'de temsil edilen şüpheli felsefeyi tanımlamak için kullanılmış ve Platon'un kadim felsefesinden uzaklaşıp uzaklaşmadığı tartışılmıştır. Bu tür sorular

mümkündür çünkü Akademi'de Platon ortodoksisi anlamında bir Platonculuk yoktur (Krämer, 1983, s.6).

Akademi ardıllarının, Stoacılar ve Epikürcülerle olan farklılıklarından haberdar olan Augustinus, Platoncular hakkındaki raporunda Platoncu felsefenin Hristiyan teolojisiyle bütünleştirilebileceği koşulları özetler. Buna göre Platoncular:

"Tanrı hakkında öyle bir şey bilirler ki onda varoluşun nedeni, bilginin temeli ve yaşamın düzeni bulunur (Augustinus, De civitas Dei 8,4)." "O halde, yüce ve gerçek Tanrı hakkında, onun yaratıkların yaratıcısı, bilinebilir olanın ışığı ve eylemde iyi olduğunu, ondan bize doğanın ilkesinin, öğretinin hakikatinin ve yaşamın mutluluğunun geldiğini öğreten tüm filozoflar -ister Platoncular olarak adlandırılınsınlar, ister mezheplerine başka bir ad versinler- . . . Bunların hepsini diğerlerine tercih eder ve bize daha yakın olduklarını ilan ederiz" (Augustinus, De civitas Dei 8,9).

Akademik şüpheciliğin (Ascalon'lu Antiochos, Cicero'nun hocası) sonundan bu yana, ilkeler üzerine Platoncu spekülasyonu Aristotelesçi metafiziğin zorunlu tamamlayıcısı olarak okuyarak metafizikte Platon ve Aristoteles'i uyumlu hale getirme girişimleri olmuştur. Platonizm'in bu şekilde ele alınması Araplar üzerinde etkili olmuş ve Plotinus'tan *Theologia Aristotelis* ve Proclus'tan *Aristoteles* adı altında derlemeler yapılmıştır. Henricus Bate De Malines (13. yüzyıl), Plethon, Gerogios Trapezuntios ve benzerleri aracılığıyla *comparatio* (karşılaştırmalı) biçiminde bir Rönesans Platonculuğuna ulaşmıştır (Blum 1989, s. 980).

Bir yazarın ya da doktrinin hangi okula bağlı olduğu sorusu, Aristoteles'in yazılarının Arapça ve Yunancadan yeni kaynaklar aracılığıyla okunup yorumlanmasının ardından, 13. yüzyılın Orta Çağ'ında önemli hale gelmiştir. Böylece örneğin Aquino'lu Thomas'ın sözde Aristotelesçi *Liber de causis*'in, Proclus'un *Elementatio theologica*'sından Arapça bir alıntı ve dolayısıyla Platonik içerikli bir yazı olduğunu ayırt edebileceği birikim oluşmuştur (Henle, 2012).

Petrarca, öncelikle etik ve üslup nedenleriyle ve muhtemelen Bizanslı yazarların da etkisi altında Aristoteles'in terk edilmesi ve Platon'un okunması çağrısında bulunur (böylece Aristotelesçi Orta Çağ efsanesi yaratılır). Petrarca'nın Platon'un önceliğine dair başlıca tanıkları Cicero, Virgil (Aeneid VII), Plinius (Naturalis historia), Plotinus, Apuleius, Macrobius, Porphyrios, Censorinus, Flavius

Iosephus'un yanı sıra Hristiyanlar Ambrose, Augustine ve Jerome'dur. Bu eğilim, Roma'nın Bizans Kilisesi ile temasları (Basel-Ferrara-Floransa Konsili) ve Konstantinopolis'in düşüşünden (1453) sonra Bizanslı bilginlerin göçü ile güçlenmiş, Cosimo de' Medici ve onun himayesindeki filozof M. Ficino (1462 civarı) tarafından bir Platon Akademisi kurulmasını tetiklemiştir. Ficino'da ve detaylardaki bazı farklılıklara rağmen Pico della Mirandola'da, Platon'un hümanistler tarafından etik-politik olarak alımlanmasının yerini felsefi teoloji almaktadır (Blum 1989: 980). Platoncu Akademi düşüncesinin yanında Hermetik külliyyatın etkileri de Ficino, Mirandola vb. için belirleyicidir ancak 17-18. yüzyıl eklektisizminde her türlü felsefi mezhebin çözülmesine ve Kilise Babaları Platonculuğunun kınanmasına kadar filozofların ve edebiyatçıların kendilerini Platoncu olarak görmeleri bundan böyle mümkün hale gelmiştir. Çoğunlukla Platonculuğun Hristiyan inancıyla uyumunu ve Platon'daki Teslis dogmasının ilk biçimlerini göstermeye çalışmışlar, Platon'un Hristiyanlığın bir peygamberi olarak görülmesini ya da inanç doktrinlerinin doğal akıl tarafından erişilebilir hale gelmesini sağlamaya gayret etmişlerdir. Bu yazarlar, hem Hristiyan Orta Çağ'ının hem de antik çağın Platoncu geleneğinden yararlanmış ve bunu eğitilmiş dünya için erişilebilir hale getirmişlerdir. Bununla birlikte, Platon'un, Orta ve Yeni Platoncuların, sözde daha eski bilgelerin (Ps.-Hermes Trismegistos, Ps.-Dionysos Areopagita) yazılarının Kutsal Yazılarla birlikte *prisca theologia* ve *philosophia perennis*⁵ belgeleri olarak okunması Platon alımlanmasının bu dönemi için kurucu niteliktedir (Festiguere, 1949, s.51-55); dolayısıyla burada da *Platonicus* ya da *Platonculuk*'un net bir kavramsal tanımı yoktur.

Olası bir Platonculuğun en önemli motiflerini derleyen 17. yüzyıl Oxford'lu kilise adamı Samuel Parker, Cambridge Platoncularının da ait olduğu bu gelenekten, Platoncu felsefenin, yani idealar öğretisinin, ampirik doğa felsefesinin aleyhine, temelsiz ve fanatik bir fantezi olduğu düşüncesiyle uzaklaşır (Blum, 1989: 980). Platon felsefesi lirik üslubu nedeniyle Parker için alegoriden yahut metafordan başka bir şey değildir ve her şeyden önce Platonistliğin restoratörleri yani 15. yüzyılda Bizans'tan gelen hümanistler vasıtasıyla ancak etik için uygun hale

⁵ **Philosophia perennis:** Hakikat bilgisi ve ilkelerinin evrensel olduğu ve ruhani etkinliği yahut farkındalığı olan her toplum ve kültürde geçerli olduğunu iddia eden felsefi düşünce.

Prisca theologia: Tanrı'nın kadim zamanlarda insanlarda verdiği ve aslında tüm dinlerin içinde muhkem bir öğreti olarak var olduğunu savunan doktrin.

getirilmiştir. Metaforik dilin ise özellikle mistikler ve modern dönemde Nietzsche için bile rasyonel olanın sınırlarını aşan olguları ifade etmede kullanılacak bir yol olduğu görülebilir. Ampirizm (Kant açısından Epikürosçuluk) ve Platonculuk arasındaki bu karşıtlık, Platonculuğun pratik için mükemmel ilkeler sağladığını, ancak aklın, doğal fenomenlerin ideal açıklamalarına meyyal olduğu için doğanın fiziksel incelemesini ihmal etmesine yol açtığını iddia ettiğinde Kant tarafından da hala varsayılmaktadır (Kant, A 472). Parker bu şekilde muhtemelen ilk olarak Platon ile Platonculuk arasında örtük bir ayırım yaparken Leibniz de gerçek Platon'un, yorumcuları tarafından tahrif edilmesinden açıkça şikâyet eder ve *systema philosophiae Platonicae*'nin *pseudo-platonici*'ye karşı açıklanmasını talep eder (Leibniz, 1999: 479). Bundan sonra Platonculuk tartışması, bir yandan Platon'un orijinal felsefesinin yorumlanması, diğer yandan da Hristiyanlıkla uyumuna ilişkin tartışmanın sürdürülmesi olarak ikiye ayrılır. J.J. Brucker, Platon'u ve ilgili Platoncuları felsefe tarihindeki dönemlere göre ayrı ayrı ele alarak bu değişime işaret eder. Zedler'in *Universal Lexicon* ve *Encyclopédie*'si tarafından benimsenen ve yayılan açıklamasının başında, Platon'un zor anlaşılmasının nedenlerini, yani bir yandan kaynakların (Sokrates ve Pisagorcular) karışmasını, diğer yandan sonraki etkilerinin çeşitliliğini ve ayrıca edebi biçimini sıralar. Platoncu felsefenin gerçek resmini sunma girişimini D. Tiedemann ve onu Kantçı terimlerle anlaşılır kılan W. G. Tennemann izler ve bu ayrıştırma Hegel'in Felsefe Tarihi'ne kadar kritik edilerek Platonculuk Alman İdealizminin öncüleriyle bütünleştirilmiş olur (Blum, 1989: 981).

Modern dönemde Platon araştırmalarında ve dolayısıyla Platonculuğun anlaşılmasında en önemli dönüm noktası Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher'in 1804'ten itibaren Platon metinlerini çevirmesi ve Platon'u felsefi iletişimin alışılmış biçimleri olan, sistematik ve fragmanter alımlamadan tamamen farklı bir perspektifle, açıkçası felsefi bir sanatçı olarak sunmasıdır. Bundan sonra Platon, kendine özgü bir filozof ve tüm skolastik felsefeye karşı bir imge olarak ilgi çekerken, Platon'un sonraki etkilerinin araştırılması, Hristiyan vahyinin Platon'un öğretileriyle ilişkisi tartışılmadığı sürece, başlangıçta yalnızca Platon imgesinin tahriflerden arındırılması veya filolojik eksende söz konusudur. Bir anlamda Platon'un yeniden romantikleştirilmesi ve irrasyonel alanda referans noktasına dönüştürülmesi söz konusudur.

Platon'un tüm Platonculara önceliğinden, onda felsefenin temel sorunlarının gelişmemişliği ancak daha sonraki tüm nedensellik sunumlarda bulunduğu fikri ortaya çıkar. Nietzsche'nin kendi felsefesini tersine çevrilmiş Platonculuk olarak tanımlaması ve "...ne kadar az gerçek, o kadar çok değer. Platonculuk budur!" sözü bu geleneğe aittir ve "Hristiyanlık halk için Platonculuktur" cümlesi Platon'dan beri Avrupa'ya hakim olan dogmatik felsefe anlamına gelir. J. F. Ferrier'e göre, Platon'un evrensel yetkinliği o kadar ileri gider ki, bugüne kadar ortaya konmuş "...tüm felsefi hakikat Platon'un doğru bir şekilde ilahileştirilmesidir; tüm felsefi hata ise Platon'un yanlış anlaşılmasıdır." noktasına kadar vardırılır. Bu anlayıştan olmak üzere N. Whitehead meşhur sloganı ortaya atmıştır: "Avrupa felsefe geleneği Platon'a düşülen bir dizi dipnottan ibarettir." Dolayısıyla Platonculuk sadece Platon'un düşüncesinin yorumlanmasıyla eşanlamli olabilir. Böylece Platonculuk teriminin tarihi bu anlamda, Platon'un daha yakın dönem yorumlarının ya da Platon'dan sonraki dönemlerin tarihi haline gelmektedir.

Almanya'da bulunan Warburg Bibliothek'in başlangıçta ikonoloji, sanat, tarih gibi konulardaki ilgisi, Platon'un Parmenides'inin metafizik ve Timaeus'unun kozmoloji üzerindeki etkisinin Orta Çağ'dan Rönesans'a ve ötesine kadar izini sürme ihtiyacını doğurmuştur. Bu da bir *Corpus Platonicum Medii Aevi* projesine ve Arap, Bizans ve Latin geleneklerinin yanı sıra Rönesans Platonculuğu ve sonrasının incelenmesine yol açmıştır. Neo-Kantçı öncüller altında bunun bir çeşidi, Galileo'nun doğa bilimindeki yeniliklerini (matematikselleştirme, hipotetik prosedür) Platonculuk olarak sunma girişimidir (Blum, 1989, s.982.)

Platonculuk kavramı bu nedenlerle neredeyse yüz yılı aşkın süredir tartışılmaktadır ve Platonculuğun tarihi süreci hali hazırda güncel araştırma eğilimlerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kendileri de kavramın tarihinin bir parçası durumundadır. 20. yüzyılda, antik ve geç antik dönem Platonculuk üzerine yapılan araştırmalar, Platonik felsefenin gücünü açıklamaya hizmet eden sorular üzerinde yoğunlaşmıştır. W.Theiler, Plotinosçu ve Augustinusçu ilkeler doktrininin önkoşullarını yani Neoplatonizm öncesi okul geleneğini, Ch. Biggs, İskenderiye teologlarının Platoncu kaynaklarını araştırmıştır. Bu araştırmalar C. J. De Vogel, E. von Ivanka ve terminolojik olarak farklı Platonculukları (*Akademi Platonculuğu, Orta Platonculuk, Yeni Platonculuk, Yeni Öncesi Platonculuk, Okul Platonculuğu, Vulgar Platonculuk, Difüzyonist Platonculuk*) ayırt etmeye çalışan H. Dörrie tarafından

sürdürülmüştür. Benzeri çalışmaların neticesinde Platon'un sonraki etkilerinin tarihi bakımından en az üç tür Platonculuk türetilir. Birincisi edebi bir felsefe biçimi ve etik, ikincisi Aristotelesçi soyutlama öğretisinin aksine idealar öğretisi ve üçüncüsü de Aristotelesçi ontolojiyi sonuçlandıran bir teoloji olarak Bir'in metafiziği (Blum, 1989: 982).

Mantıksal bilgiyi merkeze alan ve Kant'ın aksine, görünür olmayan (mantıksal) nesnelerin imkânını da tartışan Kant sonrası epistemolojide Platonculuk, mantıksal varlıkların fiziksel ve zihinsel doğalarından bağımsız olarak var olduklarının kabul edildiği yaklaşımlar için kullanılan bir terimdir. Antik-Kant Platonculuğu özellikle Bolzano'nun çalışmalarında belirgindir. Bu *mantıksal Platon* olarak adlandırılır çünkü gerçeklik alanında aranmaması gereken bir şey olan hakikatleri, yasaları ve ideaları kendi içlerinde kabul eder. Bolzano'nun Platonculuğu sadece kavramları değil, önermeleri ve görüşleri de kapsadığından, tarihsel Platon'un Platonculuğundan daha kapsamlıdır (Gabriel/Rentsch, 1989, s.986).

Marburg Yeni Kantçılık Okulu kurucularından H. Cohen, P. Natorp mantıksal Platonculuk ile Kantçı aşkın felsefe arasında aracılık etmiştir. Natorp, İdea'nın metodik anlamının, idealizmin ilkesi yani eleştirel ya da metodik idealizm olduğunu ilan eder. Marburg Okulu Platon yorumunun karakteristik özelliği, ideaların Galileo-Newtoncu anlamda doğa yasaları olarak bilimsel-teorik yorumlanmasıdır. Tarihsel olarak, bu Platonlaştırıcı Kantçılık geleneği W. G. Tennemann'a kadar uzanmaktadır.

Platoncu idealar doktrini H. Lotze tarafından da zaman-üstü bir geçerlilik anlamında, *varlığın gerçekliği* kavramına karşıt bir kavram olarak yorumlanır (Lotze, 1874: 502). Lotze, ideaları varlıkların hipostazı olarak belirlemek isteyen bir Platon anlayışına da açıkça karşı çıkar:

“Uzam içinde olmayan, Yunan için değildir ve Platon ideaları bu uzamsal olmayan vatana gönderdiğinde, bu onların salt geçerliliklerini bir tür varlık gerçekliğine hipostazlaştırma girişimi değil, böyle bir girişimi baştan reddetmeye yönelik açık bir çabadır.” “...ideaların yalnızca ebedi geçerliliğini ileri sürmüş, ama asla varlıklarını ileri sürmemiştir.” (Lotze, 1874: 504).

Güneybatı Alman Neo-Kantçılık geleneğinde de (örn. W. Windelband, H. Rickert, B. Bauch, E. Lask), Lotze'nin Platon yorumuna göre düzenlenmiş bazı Platonculuk özellikleri bulunabilir. Husserl, Platonculuğu Lotze mantığının incelenmesine borçlu olduğunu söylerken herhangi bir metafizik veya epistemolojik substruktion, hipostaz veya teoriye dayanmaz ancak yine de *Ideen*'de Lotze'nin sistemini tam olarak bir Platonik realizm eleştirisi olarak anlar (Gabriel/Rentsch, 1989: 986).

Analitik felsefe geleneği içinde Frege, Yeni-Kantçılığın temsilcilerinden bile daha fazla, mantıksal bilişin salt akıldan bağımsızlığını vurgular. Ona göre Kant'ın aksine, sayılar gibi salt mantıksal nesneler bu sayede kavranabilir (Frege, 1884: 5). Bununla birlikte, onun Platonculuğu, özellikle Bolzano'da olduğu gibi, Frege'nin *Gedanken/Düşünceler* olarak adlandırdığı, nesnel olarak gerçek (fiziksel) ve öznel olarak gerçek (psişik) alanın yanında bağımsız olarak var olan ancak nesnel gerçek olmayan *üçüncü bir alana* atadığı önermesel varlıklara da uzanır. Söz konusu alan esasen *zamansızlık*, *mekansızlık* ve *gerçek dışılık* gibi olumsuz kategorik belirlenimlerle karakterize edilir (Gabriel-Rentsch, 1989: 986). Bu kategorilerin tıpkı *gnostisizm* ve *mistisizm* gibi apofatik önermeler içermesine rağmen mantıksal bilişi temele alması, modern dönemde rasyonel olanla nispet ilişkisine sıkıştırılmış bir irrasyonel kavramı bakımından dikkat çekicidir. Lotze ve Yeni-Kantçılarla karşılaştırıldığında, Frege'nin Platonculuğunun ontolojik olarak hipostazlaştırıcı bir şekilde değil, aşkın olarak anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır ve *aşkın olan* bir yönüyle tanım gereği irrasyonel kümeye dahildir açıkçası transrasyoneldir. Platoncu görüşler, temel matematik teorisinde, özellikle de küme teorisinde, örneğin K. Gödel tarafından da sürdürülmeye devam etmiştir. Pozitivist eğilimlerin reddedilmesiyle, mantıksal Platonculuğun, teolojik olarak anlaşılan neoplatonik - temaşacı bir Platonculuğa yeniden bağlanması da söz konusudur.

2.1.5. Yeni Platonculuk

Yeni Platonculuk, felsefi-tarihi terim olarak Ammonios Sakkas (3.yüzyıl) ile başlayan, Plotinus (yaklaşık 205-270), Jamblicus (4.yüzyıl) ve Proklos'ta (5.yüzyıl) en yüksek noktalarına ulaşan ve nihayet Augustinus (354-430) ve Ps. Dionysos Areopagites (5. yüzyıl) aracılığıyla Hristiyan yorumunu bulan geç antik felsefi düşünce akımını tanımlamak için artık oybirliğiyle ve uluslararası düzeyde kullanılmaktadır. Yeni Platoncular kendilerini Platon'un meşru mirasçıları ve onun

düşüncelerini ilerleten yorumcular olarak görmüşlerdir (Meinhardt, 1984: 754). Bu da onların antik çağın neredeyse tüm felsefi akımlarından çok çeşitli fikirleri temel Platoncu kavramlarla uyumlu olarak kendi düşüncelerine entegre etmelerine sebep olmuştur. Bu durum özellikle, bugün alışık olduğumuzdan çok daha fazla, öncelikle Platon'un öğrencisi olarak görülen Aristoteles için geçerliydi. Söz konusu imaj çağdaşları tarafından da kabul görmüştür. Örneğin Augustinus, Hristiyan inancına giden yolda önemli olan *Platoncuların bazı kitaplarından / quidam Platoncorum libri* söz ettiğinde (Augustinus Confessions VII, 9.) açıkça Plotinus'un yazılarını kastetmektedir. Orta Çağ Yeni Platonculuk ve Platonculuk arasında bir ayrım yapmamıştır çünkü Orta Çağ'da Platon'un yazılarından sadece birkaçı bilinmektedir (Klibansky, 1950: 21). Yüksek Orta Çağ'a kadar gelen Platonculuk, bugün anladığımız şekliyle Neoplatonik versiyonda aktarılmıştır. Aristoteles'in kabulü de Neoplatonik ve Suriye-Arap aracılığının açık izleriyle Neoplatonik olarak vurgulanmıştır. İtalyan Rönesansı, sonunda orijinal Platon'un tamamını gün ışığına çıkarmış, Platoncu ve Neoplatoncu fikirleri Aristotelesçilik ve skolastisizme karşı koymalarını sağlayacak birleşik bir dünya görüşünde birleştirmiştir. Örneğin Marsilio Ficino, Floransa'daki Accademia Platonica'nın bir parçası olarak Platon'un yazılarının yanı sıra Platoncular, Plotinus ve Porphyrios'un yazılarını da çevirmiş ve yorumlamıştır. Bunlarda Platon'un kendisi Plotinus'un şahsında konuşmaktadır (Marsilii Ficini, Opera omnia, 1576). Benzer durum 17. yüzyıldaki Cambridge Platoncuları için de geçerlidir. Bunlar Platon'un yanı sıra Hristiyanlık sonrası filozoflar arasında sayılan Numenius, Plotinus, Amelius, Porphyrius, Proclus, Damascius ve diğerlerini de biliyor ve değer veriyorlar (Cudworth, 1678, s.446) ancak Yeni Platonculuk terimini bilmiyorlardı. Almanca konuşulan dünyada ise erken modern dönemin yeni başlayan felsefe tarih yazımı, Yeni Platoncuları reddetme konusunda hemfikir gözükmemektedir. Platon'u tahrif ettikleri düşünüldüğünde ve Platoncular olarak kategorize edilmeleri reddediliyordu ancak henüz müstakil bir adla anılmıyorlardı. Johann Jacob Brucker onları İskenderiye'nin lağım çukurunda (sentina) bir araya gelen en kötülerini *Secta eclecticica* arasında saymıştır (Meinhardt, 1984: 755). Brucker'in otoritesi, sonraki felsefe tarihçilerinin yargılarını olumsuz yönde güçlü bir şekilde etkilemiştir ancak bu otorite de 18. yüzyılın son üçte birinde, sonunda içerik açısından olumlu bir değerlendirmenin de olduğu felsefi-tarihsel terim olarak Yeni Platonculuğun art arda kullanımını engellememiştir. 1774'te A. Fr. Büsching hala kilise felsefesinden söz etmektedir ama bir Yeni Platoncudur

(Büsching, 1774, s. 471). 1786'da Chr. Meiners zaten Yeni Platoncu felsefenin bir tarihini yazmış ancak sert ve olumsuz yargılarda bulunmaya devam etmiştir (Meiners, 1786). G. G. Fülleborn bilinen Yeni Platonculuk genel karakteristiğini Yeni Platoncu felsefe başlığı altında sunmak istemiştir (Fülleborn, 2017: 70-85). Dilin bu terminolojik kullanımının bir teyidi birkaç yıl sonra J. G. Buhle'nin "İskenderiye felsefesine Yeni Platonculuk adı da verilir." ifadesinde görülebilir ancak Buhle bu tespiti adeta isteksizce ifade etmektedir zira Platon "...yanlış yorumlamalarla tanınmayacak kadar çirkinleştirilmiştir." (Buhle, 1800: 211). Fülleborn da içeriği hala olumsuz olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte Yeni Platonculuk teriminin aşamalı oluşumu, olumsuz değerlendirme değişmeden kalırken, atıfta bulunduğu filozoflara bakışta bir değişiklik olduğunu ortaya koymaktadır (Meinhardt, 1984: 755). Artık eklektik bir lağım çukuru değil, Platonculuğun yazılabilir bir biçimi söz konusudur. Bu yaklaşım, yeniden değerlendirme imkanını sağlamıştır ancak yeniden değerlendirmenin kendisini değil. Söz konusu olgu, Alman İdealizmi gibi yüksek sistematik ve spekülatif potansiyele sahip bir felsefenin yanı sıra, çeşitli geleneklerden gelen ve genellikle başlangıçta bu şekilde tanınmayan Yeni Platoncu unsurların olumlu bir şekilde dahil edilmesini gerektiriyordu. Sonunda Fichte ve Schelling tarafından hazırlanan şey Hegel tarafından açıkça ortaya konmuştur. Ona göre Yeni Platonculuk "...insan ruhunun, dünyanın, dünya ruhunun bir sarsıntısıdır" ve Yeni Platoncu filozoflar "...en iç mabedin sarsıntılarında oradadırlar." (Hegel, 1928: 95). Sonraki bir buçuk yüzyıl Hegel'in değerlendirmesini her zaman benimsememekle birlikte Yeni Platonculuk teriminin son halini almasıyla, bu terim altında toplanan filozofları reddedilemez bir şekilde Platonculuk tarihine atfeden bir yapı nihayet hakim olmuştur.

2.2. Orta Çağ Dönemi

2.2.1. Gnostikler

2.2.1.1. Marcion

Marcion 2.yüzyılda kilisenin kendisine rakip olarak gördüğü ve sapkın olarak ilan ettiği önemli gnostik düşünürlerdendir. Kendisi ve takipçileri hakkındaki bilgiler yine erken dönem teologları olan Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian ve Epiphanius

gibi isimlerden aktarılan bilgilerden oluşmaktadır (Knox, 1942: 1). Marcion çeşitli inançların yerleşik olduğu Sinop şehrinde doğmuştur.

Tertulian (150-225) Marcioncu düşünceye karşı *Adversus Marcionem* adlı bir eser yazmış ve bu eserde Sinop ve çevresinde yaşayan halkın senkretik ve dolayısıyla Hristiyanlık dışı inançlara sahip olduğunu iddia etmiştir. Tertullian'a göre Pontus, zaten bir dinsizlik diyarı olup, Pontus faresi Marcion'un İncilleri tahrif eden kafirliğine de uygun bir şehirdir (Şenay, 2003: 60).

Gilson'a göre Marcioncu düşüncenin ayırıcı özelliği öncelikle Eski ve Yeni Ahit'in birbirlerinin tamamlayıcısı olmamakla kalmayıp aynı zamanda da önemli karşıtlıklar içerdikleri iddiasıdır (Gilson, 2007: 37). Söz konusu ayrışma pagan unsurları toptan reddeden Eski Ahit yaklaşımıyla her ne kadar pagan öğelerden kurtulmaya gayret etse de sonuçta onları Ortodoks yapısının içinde dahi barındırmaktan kaçamayan Hristiyanlığın temel karşıtlığı olarak okunabilir. Diğer yandan Yahudi dini de pagan öğelere karşı yasaklayıcı tavrını kendi içinden çıkan Kabala gibi mistik oluşumlarla kısmi de olsa barındırmak zorunda kalmıştır. Marcion bakımından Eski Ahit Yahudi inancının Tanrısına atfedilen bir vahiy düzenidir. Bu Tanrı'nın eseri olan evrenin düzenindeki eksiklikler ise doğal olarak ve açıkça bizzat söz konusu Tanrı'nın eksiklikleri olmak durumundadır. Marcion Yahudi Tanrı'sı kabulü ile gnostik sistemde Demiurgos olarak kabul edilen kavramı özdeşleştirir. Demiurgos ise alemi zaten kötülüğün kaynağı olan maddeden vücuda getirmiştir dolayısıyla başarısızlığının kaynağı buradan hareketle açıklanabilir. Oysa *Yabancı Tanrı* ise Yahudilerin Tanrı'sına aşkındır. Gnostikler gerekli bağlamlarda, özellikle de İsa Mesih onu izhar edinciye değin hakiki Tanrı ne Eski Ahit taraftarları ne de bu maddi alemin yaratıcısı olan Demiurgos tarafından bilinmediği için *Yabancı Tanrı* olarak da isimlendirir. İlk Tanrı olan Yahudi Tanrısı adalet yahut yasa koyucu sıfatıyla ve zalimce alemi düzenlemeye çalışırken söz konusu *Yabancı Tanrı* ise her yerde hazır ve nazır olarak saf iyiliktir. Bu iyiliğinden dolayı da cehalet içindeki Demiurgos tarafından meydana getirilen alemde inayetini uygulamaktadır (Gilson, 2007: 37). O halde Marcion'un gnosis anlayışı bir bakıma Eski ve Yeni Yasa arasındaki ilişkiyi konu alan bir gnositir. Her durumda Marcioncu gnosisin zaten hakiki Tanrı'nın bilgisinden ve onu tanımaktan uzak olan Demiurgos tarafından yaratılan bir alemin düzeninden türetilmeyeceği açıktır. Bu noktada gnosis akli bir

kavram olmaktan çok bir Kurtuluş miti (soterioloji) ve Tanrı'nın inayeti gibi aşkın olgular tarafından belirlenebilir.

Marcion kiliseye, İsa'nın mesajının karşısında olduğunu düşündüğü Eski Ahit'in durumunun tartışılacağı bir toplantı teklif eder fakat teklifi kilise tarafından reddedilir. Ayrıca görüşleri Hristiyan dogmalarına aykırı olduğu gerekçesiyle kiliseye bağışladığı parası da kendisine iade edilerek Roma kilisesi tarafından yaklaşık 144 yılında aforoz edilmiştir (Şenay, 2004: 207).

Marcion kendi kilisesini kurarak İncil hakkındaki düşüncelerini benimseyecek bir cemaat oluşturmayı denemiş ve bunda da belli oranda başarılı olmuştur. Marciondan üç yüzyıl sonra bile Marcionist kiliseler Roma, Kıbrıs, Mısır, Filistin ve Suriye'de varlıklarını devam ettirebilmişlerdir (Lacariere, 2005, s.79). İbn-i Nedim eskisi kadar etkili olmaktan uzak olsalar da Horasan bölgesinde onuncu yüzyılda dahi Marcionculuğun varlığını sürdürdüğünü bildirmektedir (Durak, 2013: 5).

2.2.1.2. Basilides

Encyclopaedia Britannica ilgili maddesine göre Basilide (MS 2. yüzyıl, İskenderiye), Basilidianlar olarak bilinen bir Gnostisizm okulu kuran bir bilgin ve öğretmendi. Muhtemelen Antakya'da Menander'in öğrencisiydi ve Roma imparatorları Hadrian ve Antonius Pius zamanında İskenderiye'de ders veriyordu. M.S 3. yüzyılda yaşamış bir Hristiyan teolog olan İskenderiyeli Clement, Basilides'in Havari Petrus'un tercümanı olan Glaucias'tan gnosis ya da ezoterik bilgisini dayandırdığı gizli bir gelenek aldığını iddia ettiğini yazmıştır. Mezmurlar ve kasidelere ek olarak, Basilides İnciller üzerine tefsirler yazmış ve ayrıca kendi mezhebi için bir "İncil" derlemiştir. Bu yazıların yalnızca parçaları korunmuştur. Basilides'in teolojisine dair çelişkili açıklamalar Clement'in yanı sıra teologlar Romalı Hippolytus ve Aziz Irenaeus tarafından sağlanmıştır. Yorumcular Neoplatonizm, Yeni Ahit ve diğer Gnostik sistemlerin unsurlarına atıfta bulunurken, Basilides'in inanç sisteminin tanımı ise eksik kalmıştır.

Kabul gören görüşler açısından Basilides oğlu ve aynı zamanda öğrencisi olan Isodorus ile 2. yüzyılın ilk yarısında yaşamış Hristiyan öğretmenler olarak sınıflandırılır. Basilides (Irenaeus, *Adversus Haereses* I 24,5) kutsal yasanın ve peygamberlerin gerçek Tanrı'ya karşı duran ve bu dünyayı yaratan güçler tarafından verildiğini düşünmektedir (Unnik, 1978: 80). Dolayısıyla bu yanıltıcı bir dünyadır ve

buradan kurtulunması gerekmektedir. Aslında bu dünyayı yaratmamış olan “Yabancı Tanrı”, kendisine öykünerek Demiurgos tarafından yaratılan bu sorunlu dünyanın ıstırabını ortadan kaldırmak için inayetini göstermek durumunda kalır. Bu düşünce elbette açık bir aşkınlık fikrini de beraberinde getirmektedir. Söz konusu aşkınlık bu dünyaya ait her türden şeyi -buna ileride akıl da dahil edilecektir- geride bırakmayı gerektirir. Kurtuluş ancak söz konusu yanıltıcı güçlerin etkisinden kurtulmakla söz konusu olabilir ve bu seçkin bir azınlığın başarabileceği bir iştir.

Gnostisizmin dünyaya karşı belli bir yabancılaşma getirdiği d esöylenebilir. Ne var ki yabancılaşma salt gnostikler değil Epikürcüler, Stoacılar gibi gruplar içinde geçerli gözükmemektedir. Dünyaya yabancılaşma kendi başına Gnostisizmin şaşmaz bir göstergesi değildir. Epikürcüler için, bilindiği gibi, bu rastgele, anlamsız, geçici ve çok kötü düzenlenmiş kozmosa sevgi veya hayranlık hissetmek için hiçbir neden yoktur ve dünya, hayırsever ilahi güçlerin işi değildir veya onlar tarafından yönetilmez. Eğer dünyayı yöneten ya da dünyayı yaratan ilahi güçler olsaydı, bunlar Gnostik Demiurge ve Archon'lar kadar kötü ve korkunç olurdu. Ne var ki bunlar kaba hayal gücünün ürünleri ya da Platon, Aristoteles ve özellikle de Stoacıların kozmik dindarlığını kabul eden sözde filozofların daha kötü ve daha korkutucu batıl kurgularıdır. Gelecekte daha iyi bir yaşam anlamında hiçbir insan için kaçış yoktur. Ancak Epikürcü filozof, tek rasyonel felsefe olduğu için gerçek kurtuluş müjdesi olan Epikür'ün öğretisini izleyerek anlarsa ve üstadının doktrinine uygun olarak kendini ruhen kozmostan ayırır ve insanların ortak toplumundan mümkün olduğunca geri çekilirse, burada ve şimdi mutsuzluktan kaçabilir ve bu yabancı ve anlamsız evrende idare etmeyi öğrenebilir.

Armstrong'a göre Basilides Gnostik formülasyonlar içerisinde, kurtuluşa erebilenlerin dışında kalanlar için en hümanist perspektifi ortaya koymuş bir gnostiktir. Basilides'e göre kurtuluşa erenlerin dışındakiler Yabancı Tanrı'yı yahut Gerçek Tanrı'yı asla bilemeyecekleri ancak kendi çeşitli aptalca durumlarının cennet olduğuna inanacakları mutlu bir cehalet içerisinde ebediyen kalacaklardır (Armstrong, 1978, s.92).⁶ Her iki durumda da bilgisizliğin yahut bilmeme halinin esas konsept olduğu söylenebilir. Ne var ki gerçek kurtuluşa erenler bakımından nitelikli

⁶ İlliyyet bağını kurmak çok zor olsa da burada 13. yüzyıl şairi Yunus Emre'nin “...isteyene ver anları/ bana seni gerek seni...” mısralarında kültürel birikimin gnostik kalıntılarının dikkate alınabileceğini not düşmek isteriz.

bir bilgisizlik durumu söz konusuysen diğerkleri açısından mutlu olduklarına dair bir gaflet durumu söz konusudur.

Stromata'nın ikinci kitabında Clemens kararlılığın gerekliliğini tartışır. “İnsan ruhuna has akli yetinin” hayvanlar gibi içgüdülere teslim olmaması, ruha dayatılan fantezileri ayırt etmeyi ve bunların üstesinden gelmeyi öğrenmesini talep eder (II 111,2ff.): Yalnızca bunlara karşı durmaksızın mücadele etmek barış ve özgürlük yaratır (II 120,2). Hristiyan Gnostik, Tanrı'nın yardımıyla bunun üstesinden gelecektir (II 126,1ff., ayrıca bkz. 125, 4). Bu bağlamda, Clement sapkın Gnostiklerin, yani Basilides, oğlu Isidore ve Valentin'in ilgili öğretilerine atıfta bulunur ya da onlardan alıntı yapar (Aland, 1978, s.182). Basilides yeniden bedenlenmeye de inanmaktadır ancak ona göre sadece istemeden ve bilgisizliğinden dolayı günahkar olan ruhlar yeniden kadın yahut hayvan olarak bedenlenmektedir (Aland, 1978: 185). Yeniden bedenlenme döngüsel zaman anlayışının izlerini taşıyan dolayısıyla pagan kökenli bir yaklaşım olmakla birlikte ceza olarak kadın bedeninde yeniden doğmak düşüncesi de “öngörülemeyen ve düzene uymayan dışı” düşüncesinin ataerkil transformasyonla bilgisizliğin yahut cehaletin modern anlamda irrasyonelliğın de bir simgesi olarak cezalandırmanın hedefi ve biçimi olarak belirlemektedir.

Basilides ve Valentin'de insanın günaha umutsuzca saplanıp kalması şeytani bir ruhun etkisi olarak tasarlanır. Bunun üstesinden gelinmesinin artık İncil'deki bağışlamadan söz etme biçiminde inandırıcı bir şekilde temsil edilemeyeceğinin farkına varılmalıdır. Bu ikinci ruhun gerçekliğiyle karşılaştırıldığında, bağışlama uygunsuz ve dolayısıyla boş bir sözcük anlamına indirgenmektedir. Clement'in formüle ettiğı gibi (Stromata IV 153,3), günahların “sanki hiç olmamış gibi” bağışlanması, Gnostik-Platonik anlayışa aktarıldığında, günahların (ya da şeytani ruhların) hala var olduğı ve dolayısıyla insanın onlar tarafından umutsuzca köleleştirildiğı anlamına geliyordu. Bu nedenle Valentin'in “bağışlanmayı” şeytani ruhun Tanrı tarafından tamamen yok edilmesi olarak tanımlaması oldukça mantıklı görülebilir. Bu şekilde Clement'in bağışlama olarak adlandırdığı şeyi, yani günahın esaretinden merhametli bir şekilde kurtulmayı kendi kavram kadrosuna aktarabiliyor olmalıdır. Elbette bu, Gnostik terminolojinin Hristiyan tebliğı için uygunluğu hakkında hemen yeni sorular ve şüpheler ortaya çıkarır. Bu durumda şu tespit yapılabilir ki Gnostikler Basilides ve Valentin, Platonik olmayan şeyleri, yani insanın sadece Tanrı tarafından iptal edilebilecek olan günah karşısındaki umutsuz esaretini açıklığa

kavuşturmak için Platonik fikirleri kullanırlar (Aland, 1978: 187). Ne var ki tezimiz bağlamında gözden kaçmaması gereken husus ister Gnostik ister Hristiyan yaklaşımında olsun, ruh düşüncesinin giderek daha etkin daha primer bir konuma yükseltildiği ve bu olurken de beden fikrinin giderek gerilediği ve önemini yitirdiği olgusu belirginleşmektedir.

Clement, Gnostikler ve Kilise'nin iman kavramları arasındaki farkı Stromata V 3, 2'de en kısa formülle açıklar: “Çünkü eğer birisi Basilides'in düşündüğü gibi Tanrı'yı doğası gereği tanır ve bu mükemmel bilgiye iman ve Tanrı'nın krallığına katılım adını verir ve onu Yaraticısına yakın olmaya layık bir varlığın yaratılışı olarak yorumlarsa, o zaman imanı bir güç olarak değil, bir varlık olarak, doğal bir eğilim ve nitelik olarak tanımlar. Aşılmaz bir yaratılışın ölçülemez güzelliği olarak, ama kendi kendini belirleyen bir ruhun rasyonel rızası olarak değil.”

Esasen bazı noktalarda Basilides ve onun büyük eleştirmeni Clemens de ortaklaşmaktadır. Örneğin Basilides de inanç nesnelerini delilsiz kavramaktan söz eder ve bu noktada her ikisi de mistik-gizemli dindarlıkla birleşen genel bir felsefi şüphecilik geleneğinde durmaktadırlar (Aland, 1978: 203).

Gilles Quispel'e göre Basilides ve Valentin zaten var olan kaba Mısır gnosisini Helenleştirip Hristiyanlaştırmıştır ve eğer bu doğruysa Gnostisizmin tüm tarihi genel bir resme aktarılabilir ki buna göre Gnostisizm, kaba ilkel Gnostisizmden Maniheizme giden büyük bir akıntıdır; Valentin, Basilides ve bir dereceye kadar Markion, bu büyük akıntının Hristiyan topraklarından geçen kollarıdır. Gnostisizm ise kendi içinde başlı başına bir dindir (Quispel, 1951: 12). Bu din oldukça etkili olmuştur Gershom Sholem'in ortaya koyduğu gibi Orta Çağ'da bile Yahudi mistisizmi Kabala'da bazı sistemlerin neredeyse intihal derecesinde Valentin ve Basilides'e dayandıkları görülebilir (Quispel, 1951: 15).

Basilides'in de kısmen dahil olduğu pagan Gnosis'te düalist bir eğiliminin hakim olduğu görülebilir. Basilides'in dayandığı kadim bir kaynak “şeylerin iyilik ve kötülüğü belirleyen iki ilkesi vardır; bu ilkeler başlangıçsız ve yaratılmamıştır. Açıkçası başlangıçta ışık ve karanlık vardı, kendiliğinden var olan ve yaratılmamış.” (Quispel 1951: 40) Bu düalizm Gnostisizmin karakteristiğidir, tıpkı monizmin Neoplatonizmin ve monoteizmin Hristiyanlığın karakteristiği olduğu gibi. Düalist karakteristiğin de bizi döngüsel zamana, dönüşümün tahakkümüne ve bir anlamda

irrasyonel olanın sahasına götürdüğü genel olarak Gnostik düşünce ve bu düşüncenin önemli bir teorisyeni olarak Basilides'te açığa çıktığı söylenebilir.

2.2.1.3. Valentinus

Orta Çağ döneminde gnostik düşünürlerin ele alınması tezimiz bakımından önemlidir zira gnosis kavramı, irrasyonel kavramının tarihi süreci içinde yer alan basamaklardan birini temsil etmektedir. Gnosis kavramı modern dönemde yerini bırakacağı irrasyonel kavramı bağlamında bir preirrasyonel kavram olarak ele alınacaktır.

Orta Çağ'da felsefi hareketliliğin yoğun olduğu kabul edilen bir olgudur. Özellikle II. yüzyılda Tanrı ve ruh kavramları arasında birleştirici yahut bütünleştirici yaklaşımların belirginleşmeye başladığı da görülür. Felsefi yaklaşımın dayandığı akıl, mantık gibi araçların kullanılmasıyla Tanrı'nın bilinmesi yahut onun hakkında muhtelif sonuçlara varılması entelektüel bir bütünlüğü ve sükuneti yeterince sağlayamıyor olmalıdır ki arayışlar yeni yahut kadim geleneklerden tevarüs eden perspektiflerle de devam etmiştir. Bu perspektifler bakımından Orta Çağ döneminde gnosisin önemli bir yeri olduğu söylenebilir. Gnosis bir anlamıyla Tanrı ile kişisel bir teması ve bir bütünleşmeyi mümkün kılmayı amaçlayan tecrübeleri sağlayacağı düşünülen, bir anlamda ilahileştirici bir konstellasyon olarak yorumlanabilir. Bu bağlamda kadim Doğu hikayelerinde bir şeyi bilmenin en kamil formu olarak o şey olmak biçimindeki formülün sıkça tekrarlandığı görülür. Orta Çağ düşüncesinin özellikle Batı dünyasının kahhar ekseninde Hristiyanlıkla şekillendiği göz önüne alındığında gnostisizmin daha eski doğu kaynaklarına sahip olmakla beraber dine yönelmiş Yunan felsefelerinden de beslendiği görülebilir (Gilson, 2007: 36). Gilson'a göre örneğin Platoncu düşünce ve Stoacı yaklaşımlar bizzat din merkezli ve hatta dini amaçlar üzerine bina edilmemiş olsalar da yine dini amaçlar istikametinde kullanılabilecek teknikler olarak gözükmetedirler (Gilson, 2007: 36). Dolayısıyla senkretik bir eğilimin, gnostisizmin öne çıktığı II. yüzyıldan itibaren gözlenebilmesi söz konusudur. Gnosis'in bir tür Hristiyanlık felsefesi olma yolundaki erken girişim olması (Lipsius) yahut yine gnosisin Hristiyanlığın önemli biçimde helenleşmesi olduğu (Harnack) yönünde çeşitli görüşler vardır. Gnosis, bilgi olmak bakımından inancın yerini almaya yöneliktir oysa inanç, özellikle Orta Çağ bağlamında yöneldiği yapıyı bilgi üzerinden rasyonalize etmeye eğilimlidir. Söz konusu gnostik ekollerin

Orta Çağ içindeki erken dönem temsilcileri arasında özellikle üç ismin Markion, Valentinus ve Basilide'nin öne çıktıkları söylenebilir.

1945 yılında keşfedilen Nag Hammadi kitaplığında bulunan yazmalar Valentinus düşüncesi hakkında önemli metinler sağlamıştır. Nag Hammadi kitaplığı sayesinde bilinmeyen yazarların aktardığı Valentinusçu metinler günümüze ulaşmıştır ve yine bu sayede 4. yüzyıl ortalarında dahi Valentinusçu metinlerin dolaşımında olduğu fikri kabul görmektedir (Dudenberg, 2008: 7). Eserlerin gömülü halde bulunmaları onların gizlendikleri ve dolayısıyla da heretik sayıldıkları düşüncelerini güçlendirmektedir. Valentinusçu gelenek diğer gnostik konstellasyonlarla da benzer öğeler sergiler. Valentinusçuluk gnosisi kurtuluşa götüren bir bilgi olarak kabul etmesi, ilk günah dolayısıyla cennetten kovulma ve kurtuluş mitlerine yer vermesi bakımından diğer gnostik akımlarla benzer özellikler gösterir. Valentinusçular muhaliflerince gnostikoi olarak isimlendirilmekle birlikte onlar kendilerini Pavlus'un Korintlilere 1. Mektubunda (Kitabı Mukaddes, Kor. 1, 2:14,15)⁷ geçen bir ifaden hareketle ruhaniler anlamında pneumatikoi olarak adlandırır. Bu ifade ile ruh ve madde arasında bir ara form olan nefساني (psuchikoi) karşısına ruhani olanın koyulduğu yahut ileri yorumlarda maddeye karşılık ruhun öne çıkarıldığı görülür. Bu ikilemi duyuların karşısına akli olan biçiminde formüle etmek Ortodoks Hristiyanlık için söz konudur ancak akli aşkın bir bilgi olmak bakımından gnostikler bu tasnife girmezler. Valentinusçular Hristiyanlarla aynı kiliseye bağlı gibi görünseler de apolojist Irenaeus onların söylemlerinde benzeşmelerine rağmen temelde farklı düşündüklerini iddia eder. Bu iddianın maksadı Valentinusçuların Katolik inançları batını anlamlarda yorumladıkları şeklinde anlaşılabilir ve yine Irenaeus'a göre Valentinusçular öğretilerini büyük ölçüde pagan yapılardan alarak sadece kavram ve terimleri değiştirdiklerini iddia eder (Irenaeus, 2.14.1). Valentinusçular ise kendi düşüncelerini Pavlus'a atfederler. Valentin'e göre Paulus'un havariliği İsa ile olan yakınlığından dolayı değil bilakis kendisine lütfedilen gnosis sayesinde mümkün olmuştur (Brakke, 2010: 112). Diğer yandan Valentinus hem İskenderiye Hermetizminden hem de Hellenistik Yahudiliğin mistik yorumunu temsil eden Philo'dan haberdardı (Bloom, 1996: 188). Burada

⁷ 14. Fakat nefساني adam, Allah'ın Ruhunun şeylerini kabul etmez; çünkü kendisi için akılsızlıktır ve onları bilemez, çünkü ruhani suretle muhakeme olunur.

15. Fakat ruhani adam bütün şeyleri muhakeme eder, kendisi ise hiç kimse tarafından muhakeme olunmaz.

irrasyonel kavramının öncül safhaları olarak değerlendirilebilecek hermetizm ve mistisizmin, tarihi bir süreç içinde gnostisizm ile bağlantılarına bir örnek görülmektedir.

Buradan anlaşılabileceği üzere pagan geleneklerin daha erken dönemlerde Hristiyan inancı içinde yer edindikleri yahut yeni bir din olarak Hristiyanlaştığı, geçmiş dönemin inanç mirasını eklektik yöntemlerle alımladığı söylenebilir. Gilson'a göre de gnostisizmin en büyük özelliği kendisini Hristiyanlığa bağlı ilan ederken gerçekte onunla bir türlü uyaşamamasıdır (Gilson, 2007: 37). Valentinus'un öğrencilerinden Heracleon'a göre Hristiyanlar, ne Yunan ne de Yahudi idi, fakat üçüncü bir inanç durumunu temsil etmekteydiler. Paganlar maddi dünyaya tapınırlarken, Yahudiler, nefsanî Demiurge'ye ve onun meleklerine ibadet etmekteydiler. Buna karşılık, ruhsal olan Hristiyan gnostikler ise, söz konusu iki gruptan farklı olarak, gerçek Baba'ya inanmaktadır (Dunderberg, 2008: 79). Valentinus'un bir başka öğrencisi olarak bilinen Marcos ise Valentinusçu öğretiyi mistik bir karakter ekleyen sayı spekülasyonlarını dahil etmiştir (Rudolph, 1983: 324). Burada da Pythagorasçılıktan etkiler görülebilir.

Gnostik yaradılış mitine göre bir düalizm söz konusudur ve bu düalizmin karşıt kutuplarını maddi alem ile ışık alemi oluşturmaktadır. Valentinusçu yaradılış mitinde ise diğer gnostik yapılardan farklı olarak maddi alemin yaratılması kurtuluş sürecinin de imkanını sağlamak suretiyle kısmi olmakla beraber olumlu anlam edinmiştir. Maddi âlemin yaratılması, pleroma denilen doluluk yahut bütünlükten bir düşüş ile gerçekleşir ancak gene maddi alemin kendisi bu düşüşün yarattığı eksikliği gidermek için pleromadan düşen ruhsal parçanın yine ona dönmesinde fonksiyoneldir. Valentinusçu pleromanın yahut doluluğun daha sonra Plotinosçu Bir anlayışının bir arketipi olması makul bir değerlendirme olabilir. Sophia miti de Valentinusçuluk'ta merkezi bir konuma sahiptir. Sophia'nın pleromadan düşüşü, tövbesi ve gnosisi elde etmesi biçimindeki üç duruma tekabül edecek şekilde yaratmada üç boyut ya da unsur söz konusudur.

Gnostik anlayış, Sophia'nın pleromadan düşüş mitinde beşeri âlemin veya yaratılmış kâinatın tanrısal bütünlükle olan ilişkisini nasıl kaybettiğini anlatmak için pleroma kavramını kullanmaktadır. Mitik anlatıya göre Sophia sadece düşünme yoluyla Babayı bilmek, tanımak ister ve bunun sonucunda pleromanın dışına atılır ve cehalet içinde kalarak ıstırap çeker. Görüleceği gibi en yüce varlığa sadece düşünce yoluyla yahut modern terminoloji bakımından ratio ile ulaşılabileceğini sanmak

mümkün olmamasının yanında olumsuz sonuçlar da doğurmaktadır. Sophia pişmanlığı Tanrı'nın merhametine neden olur ve söz konusu ıstırapın dindirilmesi için Tanrı'nın kendiliğinin bilgisi olan gnosisin aktarılması işinde Mesih rol alır. Burada gnosisin akıl ile ulaşılamayacak yahut istidlali olmayan türden yahut da tezimiz bağlamında irrasyonel bir bilgi oluşunu açıkça görebiliriz. Sophia rasyonel yaklaşımı temsil ettiği sürece amacı olan bütünü kavraması mümkün olmayacaktır ancak *Tripartite Tractate* adlı Valentinusçu eserde görülen varyanta göre pleromadan düşen varlık Sophia değil, Logostur (Dunderberg, 2008, s.86) . Görüldüğü üzere Valentinusçu gnostik anlayışta Logos da rasyonel bağlamıyla Tanrı'nın bilgisine ulaşamamaktadır.

Valentinusçu sistemde etkin bir unsur da Demiurg'dur. Sophia, Demiurg'u kullanarak maddi alemini yaratmaktadır. Hakiki Tanrıdan aşağı bir düzeyde olmakla beraber onun dışındaki her şeyin de yaratıcısı kabul edilir (Irenaeus, 5.2). Demiurg muhtelif Valentinusçu metinlerde ne kamil Tanrı ne de Şeytan olmayan anlamında "orta" terimiyle ifade edilir (Thomassen, 2006: 120). Pleuromanın mükemmel bir yansıması olmayan maddi alem bu perspektiften bakıldığında kötü niyetli olmasa da bilgisizlik ve cehaletin neticesi ortaya çıkmış bir yapıdır. Burada gnosisin ne kadar temel bir unsur olduğu açıkça görülmektedir. Maddi alem Valentinusçu perspektifte kendileri gnostik nitelikler taşıdıkları için aşağı bir şey olarak görülse bile yine de Sophia vasıtasıyla insana verilen ruhsal unsurların gelişeceği zemini teşkil etmesi bakımından olumlu olmaktadır (Quispel: 301). Bir anlamda çileli maddi alem arındırıcı bir prosesin gerçekleşme alanı olarak olumlu olmaktadır.

Valentinusçu bilgi anlayışı gnosisinin tasavvuf anlayışındaki marifetle benzerlikler gösterdiği söylenebilir. Valentinusçular Ortodoks Hristiyanlığın ahlak öğretisini eleştirmezler ancak gnosisle sahip olmanın avamın değer yargılarıyla denk olmadığını bilakis kendileri açısından bağlayıcı olmadığını düşünürler (Pagels 1996: 168). Bu durum batını anlamların zahiri anlamlardan üstün olduğu biçiminde formüle edilebilir. Ne var ki söz konusu gnosis ancak Mesih'in kendinden olanlarla paylaştığı özel bir bilgi olarak kalmaya devam eder. Söz konusu bilgi ancak belli kesim için mümkündür zira insanlar doğaları gereği Valentinusçu düşüncede üçe ayrılır (Ferguson, 2003: 311). Ruhani, nefsi ve maddi olanlar. Bu tasnifin modern dönemde Freud'un ortaya koyduğu bilinç halleri tasnifine; id, ego ve süper egoya benzerliği dikkat çekicidir. Matta İncil'inde metaforik bir anlatımla ele alına farklı insan doğaları toprağa atılan tohumlar üzerinden tarif edilir (Matta 13: 3-8, 18-23):

3Ve İsa mesellerle onlara çok şey söyleyerek dedi: “İşte, ekinci tohum ekmeye çıktı; 4ve ekerken bazıları yol kenarına düştü,ve kuşlar gelip onları yediler; 5ve başkaları toprağı çok olmayan kayalıklar üzerine düştü, ve hemen sürdü, çünkü toprağın derinliğı yoktu; 6ve güneş dooğunca yandı,ve kökü olmadığı için kurudu. 7Ve başkaları dikenler üzerine düştü, dikenler çıkıp onları boğdular; 8ve başkaları iyi toprak üzerine düştü, bazıı yüz, bazıı altmış, bazıı otuz kat semere verdiler.

18İmdi ekinci meselini siz dinleyin. 19Kim melekut sözünü işitir de anlamazsa, şerir gelip onun yüreğinde ekilmiş olanı kapar. Yol kenarına ekilmiş olan budur. 20Kayalıklar üzerine ekilmiş olan da odur ki, sözü işitir, ve hemen sevinçle alır; 21fakat kendisinde kök yoktur, ancak bir zaman içindir; ve sözden dolayı sıkıntı ve eza olunca, hemen sürçer. 22Ve dikenler arasına ekilmiş olan da odur ki, sözü işitir; dünyanın kaygısı, ve aldaticılığı sözü boğar, ve söz semeresiz olur. 23İyi toprak üzerine ekilmiş olan da şudur ki sözü işitir, anlar, ve gerçekten semere verir, bazıı yüz, bazıı altmış, bazıı otuz kat yapar.

Gnostik düşünce ekollerinin teolojik kurguları son derece ayrıntılı ve karmaşık yapılar sergiler ancak tezimiz bağlamında irrasyonel kavramına götüren preirrasyonel bir kavram olarak gnosisin Valentinisçular açısından kazandığı bir anlam formu dikkat çekicidir. Bu evvela putperestler ve Yahudiler tarafından bilinmeyen Tanrı'yı bilmek anlamına geliyordu ancak söz konusu bilmek ise Tanrı'nın bilinemez olduğunu bilmek anlamını deruhte ediyordu. Buradan gnosisin dönüştürücü türden bir bilgi olmakla birlikte akli yahut deskriptif anlamda bir bilgi olmadığı sonucu bir kez daha belirlemektedir. Yine burada merkezi bir ağırlığı olan ve gnosis sayesinde gerçekleşen aydınlanma kavramı yahur Illumination ani bir bilinç atılımı olarak kabul edilir yoksa Aufklärung anlamında akli süreçle elde edilecek bilinçlenme dizisi değildir.

2.2.2. Mistikler

2.2.2.1. Pseudo Dionysos Areopagitas

Pseudo Dionysos Areopagitas M.S. 5.-6. yüzyıllar arasında kendinden sonra gelen pek çok düşünürü etkileyen metinler yazan ve muhtemelen Suriye civarında yaşadığı düşünülen bir Hristiyan teoloğudur. Mistisizm geleneğinin Hristiyan düşüncesinde öncülerinden kabul edilmektedir. *Mistik Teoloji* adlı oldukça kısa metni adeta söylenecek başka bir şey olmadığı için planlı bir sessizlikle sonlanır ancak metin Orta Çağ mistisizmi üzerinde kısa ve yoğun olduğu denli de uzun ve derin bir

etki bırakmıştır ancak eser tüm etkisi ve önemine rağmen yaklaşık beş sayfalık bir metin olarak dikkat çekecek kadar kısadır. Yine de örneğin Akino'lu Thomas için P. Dionysos, Augustinus ile birlikte erken dönem kilisesinin en önemli otoritelerinden biridir. Dionysos'un yazılarından yaklaşık bin yedi yüz kez alıntı yapmıştır (Rorem 1993, s.52.).

Mistik Teoloji metni ve genel anlamda P. Dionysos'un külliyyatında yani bilme ve bilhassa da bil(e)meme yoluyla *unio mystica* 8 ana temayı teşkil etmektedir.

“İ. İlahi Karanlık Üstüne: 1. Teslis ki sen Yüce Varlık, Yüce Tanrı ve Yüce İyiliksin. İlahi hikmetinle Hristiyanların rehberisin. Bizleri gaybın ve yüce nurun ötesine mistik metinlerin en yüksek zirvelerine götür! Orada tanrı ilminin saf, mutlak ve değişmez sırları, sırlara götüren sessizliğin nurlu zulmeti gizlidir. O zulmet ki en derin karanlıkları nurlandırır ve asla ne ele ne de göze gelmeyende, gözsüz zihinleri yüce güzellikle doldurur.” (*Dionysius Areopagita*, 1998, s.4)

P. Dionysos külliyyatını oluşturan eserler (*Selestik Hiyerarşi*, *Eklestik Hiyerarşi*, *İlahi İsimler* ve *Mistik Teoloji*) özellikle bilmeme temasına ve apofatik teolojiye⁹ yaptığı katkılarla tanınır. Söz konusu bilmeme tavrı, henüz irrasynonel teriminin kullanımda olmadığı bir dönem bakımından mistik kavramının ikame edici yahut da öncül niteliği olarak kabul edilebilir. Esasen düşünüre gelinceye değin Philo'dan Clement'e, Origen'den Nyssa'lı Gregory'ye uzanan İskenderiye ve Kapadokya mirası, aşkın Tanrı'nın bilinemezliği üzerine zaten akıl yürütmüş ve eserler bırakmıştı. Pseudo Dionysos gibi bu yazarlar da Platon'un Parmenides ve

⁸ Hristiyan mistisizminin temel olgusunu tanımlar. “Bir” olarak “İlk varlık” sorunu antik Yunan düşüncesinin kökenlerine kadar uzanır. *Unio mystica* genellikle insanın Tanrı'yla birleşmesi deneyimi olarak anlaşılmış olsa da bunun nihayetinde başlangıçta ayrı olanın birleşmesiyle değil, insanın kendine uyanışı olarak orijinal bir birliğin farkındalığıyla ilgili olduğu tekrar tekrar vurgulanır. Bu olgu kavramsallaştırılamaz ancak çeşitli metaforlarla ifade edilmeye çalışılır, örneğin *visio essentiae Dei*, *contemplatio*, *cognitio Dei experimentalis*, *uniri Deo*, *Tanrı'nın ruhta doğuşu*, vb... Pseudo-Dionysius'ta mistik birleşme daha yüksek bir varlık durumuna geçiş süreci değil, ruh olumsuzlamalarla yahut tüm bilgi biçimlerinden azade olarak arındığında gerçekleşen gizli bir lütuf durumunun açığa çıkmasıdır çünkü insan ve Tanrı ezeli olarak birdir. <https://www.spektrum.de/lexikon/philosophie/unio-mystica/2097>

⁹ **Apofatik:** Olumsuzlayıcı retorik bir yöntem olarak vurgulanmak istenen konunun ironik bir biçimde vurgulanmak istenmediğinin söylenerek gündemde tutulması yöntemi. Pseudo Dionysos için bu yöntem kendisini, Tanrı'nın bilinemeyeceği iddiası üzerinden onun nasıl bilinebileceğini açıklama gayretinde gösterir.

diğer eserlerinden Numenius, Keldani Kahinleri, Plotinus, Lamblichus ve Proclus'a uzanan Platoncu gelenekten az çok etkilenmişlerdi (Rorem, 1993, s.214).

Külliyatının başka yerlerinde de ortaya çıkmasına rağmen, P. Dionysosçu bilinmezlik *Mistik Teoloji*'nin sonundaki olumsuzlamalarda ve Musa'nın "bilinmezliğin gerçekten gizemli karanlığına" yükselişinin zirvesinde dramatik doruğuna ulaşır; burada kişi tüm bilginin susmasıyla yahut durağanlığıyla bilinmeyenle (Tanrı) birleşir ve hiçbir şey bilmeyerek zihnin ötesini bilir (Dionysius Areopagita, 1998, s.5):

“...Çünkü ilahi Musa'ya önce kendini arındırmasının, sonra da böyle olmayanlardan uzaklaşmasının emredilmesi ve bu tam arınmadan sonra çok sesli borazanları işitmesi, saf ve dağınık şuleler saçan birçok nur görmesi sebepsiz değildir. Sonra halktan ayrılır ve seçilmiş rahiplerle birlikte ilahi miracın şahikasına ulaşır. Ve orada Tanrı'nın kendisiyle karşılaşmaz, onun kendisini görmez - çünkü O görünmezdir - ama onun olduğu yeri görür.

Bunun, görülmüş ya da bilinen en ilahi ve en yüksek şeylerin, her şeyi aşan şeye tabi olanın altında yatan bazı varlıklardan başka bir şey olmadığı anlamına geldiğine inanıyorum.

Bu, onun en kutsal mekânların ruhani zirvelerinde duran, düşüncenin ötesindeki varlığını ortaya koymaktadır.

Ve sonra tüm bu görülen şeylerden olduğu kadar görmekten de kurtulur ve cehaletin hakiki mistik zulmetine girer; burada tüm bilen kavrayış gözlerini kapatır ve kendini tamamen dokunulmaz ve görünmez olanın içinde bulur. Tamamen her şeyin ötesinde olan O'na aittir ve başka hiç kimseye, ne kendisine ne de bir başkasına aittir; ve tüm bilginin susturulmasıyla kesinlikle bilinemez olanla tam manasıyla birleşir ve hiçbir şey bilmeyerek aklın ötesini bilir.”

Bilmek ve bilmemek motifi İskitopolisli Yuhanna'dan ve belki de İtirafçı Maksimus'tan bu metinlere ve külliyatın başka yerlerindeki diğer metinlere ilişkin Devşirme Yazılar'da yorumlar almıştır. Örneğin, Scholia'da ilahi konularda bilge olanların Tanrı'yı bilmemesi bir eğitim eksikliği değil bilakis Tanrı'nın bilinemeyeceğini sessizlik içinde bilen bir bilgidir denmektedir (Rorem, 1993: 215). Sina Dağı'ndaki Musa ile ilgili olarak şunlar eklenir:

"Musa'nın bilmemeyi karanlık olarak anladığına dikkat edin. Burada bahsettiği ve *İlahi İsimler'in* ikinci bölümünde daha ayrıntılı olarak ele aldığımız üzere.... Tanrı'nın bilinmezlik yoluyla nasıl bilindiğidir. Bilinmeyene (Tanrı'ya) 'tüm bilginin durağanlığı' sayesinde bağlanırsınız." (Rorem 1993: 215).

Bundan başka bilinmezlik teması Şamlı Yuhanna (John of Damascus) tarafından, özellikle de patristik öğretinin etkili bir sentezi olan *Ortodoks İnancın* açılış satırlarında ve muhtelif bölümlerinde P. Dionysosçu negatif teolojiiyi yoğun bir şekilde kullanmasıyla devam ettirilmiştir. Ancak, Batı'daki P. Dionysos etkisinin çoğu yönü gibi, asıl hikaye de dokuzuncu yüzyılın ortalarında John Scotus Eriugena (MS. 9. yüzyıl) ile başlar. Dionysos, Maximus ve Şam'lı Yuhanna'nın apofatik yönteminin Latin Orta Çağı'na girmesi açıkça Eriugena'nın çevirileri ve yaratıcı temellükü sayesinde olmuştur. Eriugena'ya göre, Tanrı hakkında hiçbir şey layıkıyla söylenemez. Eriugena *Periphyseon*'unda, negatif teoloji yahut apofatik yönetime açık ve sistematik bir vurgu yapmış, ancak bunu katafatik (olumlayıcı) yöntemden ayırmamıştır (Rorem 1993: 215). Dikkat çekici bir husus olarak sıklıkla kullanılan P. Dionysosçu ön ek *hyper-* Latince'de *super-* olarak ilk kez Eriugena metinlerinde görülür. Örneğin, *Periphyseon* 459D-460C, 645C ve 680D (Allard, 1983: 47-48, 265, 307). Bu ek modern dönemin artık tamamen ratio'ya dayalı tasniflerinde akıl üstü anlamında *suprarational* terimiyle de karşımıza çıkacaktır.

Bilmeme teması aynı zamanda Yuhanna'nın iki büyük otoritesi olarak Augustinus ve P. Dionysos'u yan yana koyarken sıkça belirttiği başarının çarpıcı bir örneğini de sunar: "Çünkü Kutsal Babaların, yani Augustinus ve P. Dionysos'un Tanrı hakkında söyledikleri en doğru sözler -Augustine O'nun bilmemekle daha iyi bilindiğini, P. Dionysos ise O'na dair bilgisizliğinin (yani Tanrı hakkındaki bilgisizliğin) gerçek bilgelik olduğunu [söyler]- olarak anlaşılmalıdır.¹⁰ Augustinus aslında negatif teolojinin savunucusu olmamasına rağmen, burada Yunanca, P. Dionysosçu bilme ve özellikle de bilmeme diyalektiğinin Batılı kullanımını desteklemek için ona başvurulmuştur.

¹⁰ Periphyseon 2, 597D, s. 162. Dionysosçu referans DN 7 (872A, 109); Augustinusçu referans ise De ordine 2.16.44: "de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo." Bu metin ve etkisi E. Jeauneau tarafından Tugwell, *Albert and Thomas: Selected Writings*, s.40'da aktarıldığı şekliyle tartışılmıştır. Augustine'in daha yüzeysel negatif teolojisi Mortley, *The Way of Negation*, s. 217-18'de tartışılmaktadır.

Eriugena'nın, P. Dionysos Areopagite ve Augustine'i yaratıcı biçimde birleştirmesi, on ikinci yüzyılın teolojik rönesansına kadar neredeyse üç yüzyıl boyunca uykuda kalmıştır.

Bonaventure'da (yaklaşık 1217-1274) Dionysos'tan serbestçe alıntılar yapmıştır. Fransisken tarikatını en tepeye, P. Dionysos'un melekler hiyerarşisinde en üst kademeye yerleştirdiği Seraphim'e karşılık gelecek şekilde, hatta papanın bile üstüne koyan bir hiyerarşi teorisi geliştirmiştir. Assisili Francis'in sadık bir takipçisi olan Bonaventure, tefekkür konusunda selefi olarak P. Dionysos'a, ardından Hugh'a ve Saint-Victor'lu Richard'a açık şekilde yer vermiştir. Dolayısıyla Bonaventure'un Tanrı'yla birleşme tartışmalarının tekrar tekrar *Mistik Teoloji*'ye başvurması ve bunu Victorine bir damgayla yapması şaşırtıcı değildir (Rorem, 1993, s.219).

On ikinci yüzyılın başlarında Paris'teki kurulan Saint-Victor Manastırı Champeaux'lu William (yaklaşık 1070-1121) tarafından kurulduktan kısa bir süre sonra manastıra katılan Saint-Victor'lu Hugh (ö. 1142), kurucusunun ilmi ve tefekkür yönelimlerini ustalıkla sürdürmüş ve Victorinler olarak adlandırılan ekolü belirginleştirmiştir. Temelde bir Augustinusçu olan Hugh yine de bazı P. Dionysosçu temaları benimsemiştir. Özellikle de *Göksel Hiyerarşi* üzerine yazdığı yorumlarla Victorine ekolü takipçilerinde ve dahası Batı dünyasında P. Dionysosçu hiyerarşi temaları, apofatik ve katafatik tartışmaları yoğunluk kazanmıştır. Hugh bu malzemenin çoğunu yeniden işleyerek kendine mal etmiştir. *Mistik Teoloji*'ye doğrudan ilgi göstermemiş olsa da, bilgi ve olumsuzlama temalarını ele alış biçimi kısa süre içinde Batı'daki yorumlar açısından belirleyici olmuştur (Rorem, 1993: 217). Hugh ve dolayısıyla Victorinlerin P. Dionysosçu apofatik ve bilinemezci yaklaşıma ilginç bir katkıları söz konusudur. Bu katkı P. Dionysos'un Tanrı'nın bilinemezliğiyle ilgili, rasyonel yaklaşımlarla nihai sınırına ulaştığı çizgide, akli aşarak Tanrı'yı bilme çabasında sevgi-aşk temasını öne çıkarmalarıdır. Burada derin bir tahlile imkanımız olmamakla birlikte benzer temanın İslam mistisizmi içinde de örn.Celaeddin-i Rumi, Sühreverdi...) hemen aynı dönemlerde öne çıktığı gözlenebilir. Hugh, P. Dionysos'un *Gökler Hiyerarşisi* eserinde bir pasaj üzerine şu yorumu yapmaktadır: "Sevgi bilgiyi aşar ve anlayıştan daha üstündür.... İnsan anladığından daha çok sever ve bilginin dışarıda kaldığı yere sevgi girer ve

yakınlaşır."¹¹ Thomas Gallus versiyonunda ise entelektin daha düşük bir akli veya anlayışı ancak buna mukabil sevgi veya sevgi gücü olarak adlandırılan daha yüksek bir bilgi biçimi vardır (Rorem, 1993: 218). Temelinde P. Dionysosçu bilinemezliğin yahut tanrısal karanlığın olduğu düşünce çizgisi Orta Çağ mistiklerini bir takım ilaveler yahut şerhlerle de olsa yoğun biçimde cezbetmiştir. Bu isimlerden bazıları Victorine'li Richard, Thomas Gallus, Bonaventura Albertus Magnus, Meister Eckhart olmuştur. Genel manada duygusal bir yaklaşım olan Victorün ekolünde P. Dionysosçu *Mistik Teoloji* aşk ile sonuçlanır ki bunun da rasyonel tanımlardan giderek uzaklaşan metaforik bir dile yol açtığı özellikle Meister Eckhart'ta görülebilir.

P. Dionysos İtalyan Rönesans'ı içinde de son derece etkilidir. Bizzat bir Yeni-Platoncu olan Marcillio Ficino için de P. Dionysos Platonculuğun zirvesi olarak görülmekteydi (Klibansky, 1939: 42). Ficino, onun, Tanrı'nın tüm bilginin ötesinde olduğuna dair pasajlar içeren *İlahi İsimler* eserini yeniden tercüme etmişti. Bu esere göre Tanrı *Bonitas'ın (İyilik), Essentia'nın (Öz), Vita'nın (Yaşam) ve Veritas'ın (Hakikat)* ötesindedir dolayısıyla bir anlamda adlandırılmaz ne var ki başka bir anlamda sayısız ismi vardır zira o her şeyin içindeki *Bonitas, Essentia* vs...dir (Pseudo-Dionysius, I.)

Ficino'nun bu pasajında anılan P. Dionysos'un esrarlı vecizeleri, Tanrı'nın hiç olduğunu lakin her şey olduğunu, onun hiçbir isminin olmadığını lakin sayısız ismi olduğunu söyleyen Hermes Trismegistus tarafından da teyit edilmektedir (Yates, 2021, s. 183). Rönesans döneminde Hermetik geleneği canlandıran isimlerin başında gelen Ficino'nun P. Dionysos'a perestiji, irrasyonel çizginin kendi terimlerine ulaşmasından önceki yoğunlaşmaların bir göstergesi olarak da dikkate değerdir. R. Roques, P. Dionysos'un mistisizmi ile gnostisizm arasında paralellikler olduğunu iddia eder ki bunlarla özellikle P. Dionysosçu hiyerarşi temaları üzerinde Hermesçi gnostisizmin etkisi olabileceği yönündedir (Roques 1954: 240...).

2.2.2.2. John Scotus Erigena

Eriugena'nın doğum yeri, tarihi ya da yaşamının erken dönem koşulları hakkında ancak ikinci derece kanıtlara ve günümüze ulaşan bazı tanıklıklara dayanarak, 800 civarında veya muhtemelen biraz daha erken bir tarihte (yaklaşık

¹¹ "Dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim diligitur, quam intelligitur, et entrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est," PL 175:1038D.

790) İrlanda'da doğduğu tahmin edilmektedir. İrlanda kökenli olduğu, Pseudo-Dionysius'un eserlerinin çevirisini bilinçli bir şekilde "İrlanda doğumlu" anlamına gelen "Eriugena" neolojizmiyle¹² imzalamış olmasıyla doğrulanmaktadır. Orta Çağ mistikleri arasında özellikle Yunanca'dan yaptığı tercümler ve bunların şerhleri ile belirginleşir. Baş yapıtı *Doğanın Tasnif Edilmesi/Periphyseon* dört bölümden oluşur ve Eriugena'nın etkisinde kaldığı temel düşünce çizgisine eşlik eden bir kurgu izler. Söz konusu temel düşünce Neoplatonik tesirlerle şekillenmiş, apofatik Pseudo Dionysius'çu yapıdır. Kitap aşkın ve her türlü kavrayışın dışında tutulan Tanrı fikriyle başlayarak var olmayan yahut hiç düşüncesinin işlendiği dördüncü bölümde ilk bölümle diyalektik bir uzlaşıya varır. Bu kurgu mistisizmin ruhuna da uygun düşen bir şekilde, irrasyonelden başlayarak yine irrasyonele varan bir süreç olarakta görülebilir.

Birinci Kitap, olan ve olmayan her şey için kullanılan genel terim olan ve hem Tanrı'yı hem de yaratılışı içeren "doğa"nın (natura) dört türe ayrıldığı iddiasıyla açılır.¹³ Augustine (De civitate Dei Bk. V. 9, PL 41: 151) ve Marius Victorinus'taki (Ad Candidum) benzer ayrımları yankılayan doğanın dört bölümü ya da türü şunlardır:

- 1- Yaratan ve yaratılmayan (yani Tanrı)
- 2- Yaratan ve yaratılan (yani Birincil Sebepler veya İdealar)
- 3- Yaratılan ve yaratmayan (yani, zamanla ilgili olan ve yaratılmış olan şeyler)
- 4- Ne yaratılan ne de yaratan (yani varlık olmayan yahut hiçlik).

Doğanın ilk türü, "olan ve olmayan her şeyin nedeni" olan Tanrı'dır (I.442b). Ne var ki söz konusu dört bölüm, daha yüksek ve daha düşük mertebelerin olduğu alışılmış Neoplatonik anlamda bir hiyerarşi değildir; daha ziyade, Eriugena'nın

¹² Bir dilde, var olan sözcüklere benzetilerek yeni sözcükler türetilmesi.

¹³ **Öğretmen:** Zihin tarafından kavranabilen veya zihnin çabalarını aşan her ne varsa, bunların her şeyden önce ne olduğu ve ne olmadığı şeklinde nasıl kategorize edilebileceğini sık sık düşündüm ve elimden geldiğince dikkatle inceledim. Ve doğa terimi bize kendisini tüm bunlar için ortak bir tanımlama olarak sunuyor.

Öğrenci: Hayır! Katılıyorum; çünkü ben de rasyonel sorgulama yoluna girdiğimde bunu böyle buluyorum.

Öğretmen: Doğa, daha önce de söylediğim gibi, olan ve olmayan her şeyin genel adıdır." (Eriugena 1994, s.3)

açıklayacağı gibi, birinci ve dördüncü bölümlerin her ikisi de her şeyin Başlangıcı ve Sonu olarak Tanrı'ya atıfta bulunur ve ikinci ve üçüncü bölümlerin de neden-sonuç ilişkisinin birliğini ifade ettiği düşünülebilir. Açıkçası bu bölümleme doğanın varlık ve yokluğun diyalektik bir şekilde bir araya gelmesi olduğunu gösterme girişimidir. Yaratılış normalde varlık olmayandan varlığa gelme olarak anlaşılır. O halde yaratıcı olarak Tanrı, yaratılışın varlığının üzerinde bir tür aşkın varlık-olmayandır. Bu temalar diyalog boyunca titizlikle tartışılmakta ve ayrıştırılmaktadır. Elbette birinci ve ikinci mertebeler aklın kavrayışından kaçarak modern dönemde irrasyonel olarak terimleşecek bir alana yerleşirler.

Eriugena'nın olumsuzlayıcı, apofatik açıkçası akli geride bırakan yöntemi, mistik bağlamın merkezi bir yaklaşımı olarak kabul ettiği aşağıdaki fragmanlarda görülebilir. (I. 510 B- 510 C):

"...Çünkü böyle bir bilgi ve tefekkür, var olan her şey için erişilemezdir, hepsinden batını olarak uzaktır." Bu sözler, özellikle İlahi Olan'la ilgili tartışmalarda ancak Kutsal Yazılar'ın otoritesini izlemenin gerekliliği konusunda yeterlidir; akıl ise tamamen Tanrı hakkında hiçbir şeyin doğru bir şekilde söylenemeyeceğini, çünkü O'nun her akli ve tüm duyulur ve anlaşılır anlamları aştığını, bilinmeyerek daha iyi bilinen, cehaletin gerçek bilgi olduğu, her şeyde olumlandığından daha doğru ve sadık bir şekilde inkar edilen olduğunu öne sürmek ve gerçeğe ilişkin en doğru araştırmalarla kanıtlamakla ilgilidir. Çünkü O'nun hakkında yaptığınız her olumsuzlama gerçek bir olumsuzlama olacaktır, ancak yaptığınız her olumlama gerçek bir olumlama olmayacaktır çünkü O'nun şu veya bu olduğunu gösterirseniz, yanıldığınız kanıtlanacaktır, çünkü O, konuşulabilen veya anlaşılabilen mevcut şeylerden hiçbirisi değildir. Ama eğer şunu beyan ederseniz: "O ne şudur, ne budur, ne de hiçbir şeydir" dersiniz, doğruyu söylediğiniz görülecektir, çünkü O ne var olan ne de olmayan şeylerden hiçbiridir ve önce düşünce yolunda sebat ederek tüm duyuları ve aklın faaliyetlerini terk etmeyen hiç kimse O'na yaklaşamaz. Duyulurlar ve olan ve olmayan her şeyle birlikte ve bir bilmeme durumuna ulaştıktan sonra, mümkün olduğu kadarıyla, her özün ve anlayışın üzerinde olan, hakkında ne akıl ne de anlayış olan, ne konuşulan ne de anlaşılan, kendisi için ne isim ne de söz olan O'nun birliğine yeniden kavuşur.

Yukarıda Eriugena'nın tipik bir mistik yaklaşım olarak *unitas ante rem* yani çokluktan önceki birlik olan Tanrı ile *post ante rem* yani çokluktan sonra birliğe ulaşmanın yöntemi üzerine çıkarımlar yaptığı da söylenebilir.

Eriugena'nın düşünceleri Hristiyan dünyası içinde Kilise'nin ciddi muhalefeti ve yasaklamaları ile karşılaşmıştır. Genel olarak mistik inancın, hakim Katolik düşünce karşısında önüne çıkan güçlükler Eriugena özelinde de kendisini bir kez daha gösterir. Açıkçası hakim ekol Apolonik, İdealist bir tavır içinde çizgisel zaman ve formal bir katılık kabul ederken, mistik inanç ve süreç durağan olmayan, döngüsel zamana dayanan ve akıllı ancak bir basamak olarak geride bırakmakta sakınca görmeyen yapısıyla temelde diyonizyak bir karşıtlık içinde pozisyonlanır.

Varlığın holistik bütüncüllüğü ve döngüsellliği Eriugena'da doğanın kendisinde de muhtelif kademelerde tekrarlanarak bilinemez ve tarif olunamaz, aklın dışında ki aşkın niteliklerin sentezine yahut birliğine rücu edecektir (Eliade 2020: 108).

Eriugena'nın kendi zamanında ve daha sonra mistikler arasında - Saint Victor Okulu, Meister Eckhart, Tauler, Ruysbroeck ve Alman mistikler, Cusa'lı Nikolaus ve onun müridi Giordano Bruno - takipçileri olmuştur. Genel olarak Batı düşüncesinde fikirleri hoş karşılanmamış ancak 19. yüzyılda Alman filozoflar arasında ona olan ilgi romantizmin de etkisiyle yeniden canlanmıştır (Eriugena 1987: 21).

Diğer mistiklerde olduğu gibi Eriugena'nın mistik perspektifinde de tezimiz bağlamında şu tespiti yapmak makul görünmektedir ki Orta Çağ döneminde mistikler bakımından akla aşkın bir alanın varlığı mutlak bir hakikat rütbesinde kabul görmekte ve ratio ile bir karşıtlık ilişkisi içinde olmaksızın kendi menkul değerini taşımaktadır. Akıl ve aydınlanmacı perspektifin yükseldiği süreç boyunca ise irrasyonel kavramlar baskılanmak ve geri planda kalmak durumunda olmuşlardır.

2.2.2.3. Meister Eckhart

Meister Eckhart'ın hayatı hakkında bildiklerimiz çok azdır ve neredeyse tüm ünlü Eckhart biyografi yazarlarının çabalarına rağmen, sadece kabataslak bir resim sunmaktadır. Eckhart von Hochheim'in (Eckart, Eckhart, Eggert, Echardus,

Ayhardus, Aycardus; Equardus, Eycardus, Eckehart vs. olarak da anılır) 1260 yılı civarında Thüringen'de doğduğu kesin olarak kabul edilebilir (Soudek, 1973, s.16).

Meister Eckhart'ın çalışmaları Latince eserler ve Almanca yazılar olarak ikiye ayrılır. İlk olarak 1314 yılında üzerinde çalıştığı ana Latince eser olan *Opus tripartium* (üç bölümlü eser) büyük ölçüde sadece bir plan olarak günümüze ulaşmıştır. Nihai öğretisinin toplamının taslağıdır ve *Opus propositionum* (doktrinler çalışması), *Opus quaestionum* (problemler çalışması) ve *Opus expositionum*'dan (açıklama çalışması) oluşur. Son bölüm, *Opus expositionum*, tam olmasa da korunmuştur ve Meister Eckhart'ın ana Latince eserini temsil eder.

Sadece Kutsal Yazıların bütüncül bir yorumunu değil, aynı zamanda tek tek İncil metinlerinin açıklamalarını da içerir. Eckhart'ın günümüze ulaşan Kutsal Kitap tefsirleri arasında Yaratılış üzerine iki tefsir bulunur ki bunların ilki temelde Meister Eckhart'ın varlık doktrini geliştirebilir ve ikincisi sembolik yorumlamanın başlıca örneği kabul edilir. Sembolik yorumlama yöntemi ise bir anlamda rasyonel metodların aşılması yahut yeterli bulunmaması ile ilgilidir ve irrasyonel bir perspektifi kategorik olarak barındırır. Çıkış, Bilgelik Kitabı (Apokrif metin)¹⁴ ve Yuhanna İncili üzerine tefsirleri söz konusudur ve sonuncusu zaman ve içerik açısından eserin doruk noktasını temsil eder (Soudek, 1973, s.24).

Meister Eckhart tarihe bir teolog veya filozof olarak değil, Orta Çağ'ın en büyük Alman mistiği olarak geçmiştir. Bununla birlikte, Meister Eckhart'ı alışılagelmiş mistisizm fikirlerini dikkate alarak incelemek yanıltıcı olabilmektedir zira Eckhart Dominiken bir keşiş olarak duygusal sarhoşluk, okültizm, kendinden geçme, vizyonlar ve işitme, stigmata ve parapsikolojik fenomenlerle ilgilenmemiştir.

¹⁴ Apokrif (Yunanca apokryphos = gizli, sır), Eski ve Yeni Ahit'in kitapları, Kutsal Kitap kanonuna dahil olmayan, malzeme, biçim ve değer açısından kanonik olanın sınırında yer alan Yahudi ve erken dönem Hristiyan kaynakları. Eski Ahit'in apokrifleri (Makkabeliler, Judith, Tobias, Jesus Sirach, Süleyman'ın Meselleri, Baruch; Ezra, Danyal, Kronikler, Esther, vb. eklemeler) Yahudi kanonunda eksiktir, ancak Septuagint ve Vulgate'e dahil edilmiştir ve Trent Konseyi'nden (1546) bu yana Katolik Kilisesi'nde kanonik statüye sahiptir. Luther, 1534 yılında bunları Kutsal Yazılar'a eşit olarak görülmemeleri, ancak okunmalarının iyi ve yararlı olmaları koşuluyla çevirisine eklemiştir. Reformcular apokrif metinler ve kanon arasında kesin bir ayrım yaparlar. Yeni Ahit'in Apokrifleri (Apokalipsler, Elçilerin İşleri, Mektuplar, Kilisenin Emirleri ve parça parça İnciller, Thomas'a göre İncil, Philip'e göre İncil vb.) kanona ait değildir. Apokrifin birçok dindar şair üzerinde de etkisi söz konusudur; örn. Dante, Milton, Klopstock... (Wilpert, 1989, s.43).

Meister Eckhart'ın temaları neredeyse tamamen Kitabı Mukaddes'e dayanmaktadır ve buradan alıntı yapmadığı hiçbir kitap yoktur. Özellikle Yuhanna İncili'nden, Mezmurlar'dan, Bilgelik Kitabı'ndan ve Pavlus'un mektuplarından alıntılar yapmayı tercih etmiştir. Yazdığı eserlerden anladığımız kadarıyla, İncil kitaplarının münferit metinleri arasında, özellikle Yaratılış Kitabı'na ve Yuhanna İncili'nin önsözüne¹⁵ önem verdiği görülmektedir. Ayrıca Peter Lombardus ve Agustinus'tan etkilenmiştir. 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar her ilahiyatçı adayı yukarıda bahsi geçen doktrinleri incelemek ve eğer bir üstat olmak istiyorsa bunlar hakkında yorum yapmak zorundaydı (Saudek, 1973: 34). Buna ek olarak, Thomas Aquinas'ın *Teolojinin Özeti* adlı eseri Meister Eckhart'ın eğitimi için son derece önemlidir, ayrıca mistik öğretiyi yönünde ilerledikçe, Yeni Platoncular'ın eserleri de onun için daha önemli hale gelmiş olmalıdır. Aziz Augustinus'un kitapları, özellikle *De confessione*, *De libero arbitrio*, *De vera religione* ve *De trinitate*, anonim *Liber de causis*, Proclus'un (MÖ 410 – MS 185) *Teolojinin Unsurları* ve Pseudo Dionysius Areopagita'nın *Mistik Teoloji* adlı eserleri Eckhart'ın faydalandığı eserler arasındadır. Meister Eckhart'ın bir metni tartışırken sık sık başvurduğu, metnin yüzeyinin altında gizlenen hakikati ortaya çıkarmak için bir alegorik tefsir yöntemi olan Moses Maimonides'in *Kararsızların Rehberi* adlı eseri de mistik düşünürü özellikle etkilemiş gibi görünmektedir (Saudek, 1973: 34).

Bu kaynaklara dayanarak - ki bunlar sadece en önemlileridir - Meister Eckhart'ın Orta Çağ Platonculuğu ve Aristotelesçiliğine derinden bağlı olduğu düşünülebilir. Bir Dominiken keşiş olarak spekülâtif sistemini inşa etmek için prensipte Aristotelesçi ve dolayısıyla Thomistik formülleri kullanmıştır, ancak temel tutumu yahut eserlerindeki hakim ruh Neoplatoniktir ve bunun da ötesinde eserlerinin özgünlüğü kişisel düşünce gücüne dayandırılabilir. Meister Eckhart'ın temel fikirlerinin kesin bir serimlemesini tam anlamıyla ortaya koymak pek mümkün değildir zira spekülasyon konusu somut, elle tutulur tanımları neredeyse dışlamaktadır. Bu durum da okuyucudan onu anlamak için bir dereceye kadar sezgi talep eder. Sonuçta Eckhart'ın Tanrı anlayışı, Tanrı'nın, kendisi hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz şey olduğu temeline dayanmaktadır. Eckhart'ın söz konusu bağlamdaki Von der Erkenntnis Gottes/ Tanrı'yı Bilmek adlı vaazında şöyle söylemektedir (Eckhart, 1903, s.96):

¹⁵ 1-Kelâm başlangıçta var idi ve kelâm Allah nezdinde idi ve kelâm Allah idi. 2-O başlangıçta Allah nezdinde idi... (Kitabı Mukaddes/ Yeni Ahit/ Yuhanna/ Bap 1)

“Tanrı'nın Krallığını düşündüğümde, onun yüceliği karşısında derin bir sessizliğe gömülürüm, çünkü Tanrı'nın Krallığı tüm zenginlikleriyle Tanrı'nın kendisidir. Tanrı'nın Krallığı küçük bir şey değildir. Bir kişi Tanrı'nın yaratabileceği tüm dünyaları düşündüğünde düşündüğü Tanrı'nın Krallığı değildir.”

Bu durum göz önüne alındığında, Eckhart'ın somut bir realizasyonu imkan dahilinde olmaktan ve dolayısıyla rasyonel olandan uzaklaşmakta yahut ona aşkınlaşmaktadır. Bu aşkınlık ise Meister Eckhart'ın ortaya koyduğu mistik tavrı güçlendirip, kıvamlandırarak modern bir kavram olarak *irrasyonel*in tarihi sürecinde bir konum teşkil etmektedir.

Meister Eckhart'ın eserleri inananlara, dini sorularla daha yoğun bir şekilde ilgilenenlere ve Tanrı'nın varlığına dair ontolojik bilginin ötesine geçerek Tanrı'nın doğasına dair daha derin bir bilgiye ulaşmak isteyenlere yöneliktir. Üstadın dinleyicilerinin ve okuyucularının, olağandışı şeyler yapabileceklerine inandığına şüphe bırakmayan bir düşünce ve ifade cesareti, spekülatif bir yükseklikle dolu olması tüm eserlerinin karakteristik özelliğidir (Quint, 1963, s. 273).

Meister Eckhart'ın sık sık başvurduğu paradoksal ifadeler de dikkate alındığında büyük bir coşkuyla mistik deneyimin ifade edilemez doğasını dinleyicilerine canlı bir şekilde anlatmaya çalışan bir mistik düşünür figürü belirginleşmektedir (Eckhart, 1903, s.98):

Cennet lekesiz, saf ve berraktır; ne zaman ne de mekân cennete temas etmez. Hiçbir fiziki şeyin, onun içinde yeri yoktur. Zamanın içinde de değildir, yörüngesi inanılmaz derecede hızlıdır, seyri zamansızdır, ama zaman yine de onun seyrinden tevarüs eder. Hiçbir şey ruhun Tanrı'yı idrak etmesini zaman ve mekân kadar engelleyemez. Zaman ve mekan parçalardır ve fakat Tanrı birdir. Bu nedenle, eğer ruh Tanrı'yı tanıyacaksa, onu zamanın ve mekanın üstünde tanımalıdır; çünkü Tanrı çokluktaki şeyler gibi ne şudur ne de budur zira Tanrı birdir. Eğer ruh Tanrı'yı tanımak isterse hiçlikle hiçbir birlikteliği olmamalıdır. Tanrı'yı gören kişi tüm yaratıkların bir hiç olduğunu görür. Bir yaratığı diğeriyle karşılaştırırsanız, güzel görünebilir ve bir şeydir; ama onu Tanrı'yla karşılaştırırsanız, hiçbir şeydir. Daha ötesini söylüyorum; eğer ruh Tanrı'yı tanıyacaksa, aynı zamanda kendini unutmalı ve kendini kaybetmelidir; çünkü kendini gördüğü ve tanıdığı sürece, Tanrı'yı görmez ve tanımaz.

Meister Eckhart'ın fikir dünyası temelde iki kutup etrafında döner. Tanrı ve insan daha doğrusu Tanrı ve ruh. Tanrı ve ruhun, *unio mystica* yani gizemli bir birlik içinde birbirlerine nasıl temas ettiklerini göstermek yazılarının ana kaygısıdır (Eckhart, 1903, s.99):

Bundan da ötesini vaaz ediyorum ki eğer ruh Tanrı'yı tanıyacaksa, o zaman kendini unutmali ve hatta kendini kaybetmelidir; çünkü kendini gördüğü ve tanıdığı sürece, Tanrı'yı görmez ve tanımaz. Tanrı uğruna kendini kaybeder ve her şeyden vazgeçerse, kendini yine Tanrı'da bulur, çünkü Tanrı'yı tanır ve o zaman kendini ve (kendini ayırdığı) her şeyi Tanrı'da mükemmellik içinde tanır. En yüksek iyiyi ve ebedi iyiliği gerçekten tanımak istiyorsam, onu bölünmüş iyilik olarak değil, kendi içinde iyi olduğu için tanımalıyım. Gerçek varlığı tanımak istiyorsam, onu tanımalıyım - varlığın kendi içinde olduğu gibi yani Tanrı'da olduğu gibi, yaratıklara bölündüğü gibi değil.

Meister Eckhart, Tanrı'yı yaratılmışı anımsatan tüm kavramlardan arınmış olarak yorumlama arzusuyla, onu saf idrak, akıl (*deus est intellegere*) olarak tasvir etme eğilimindedir, ancak nihayetinde onu Thomizm anlamında mutlak varlık (*actus purus*), tümünden salt potansiyel ve eğilimden uzak saf fiiliyat (*deus est esse*) olarak yorumlar (Saudek, 1973: 35).

Eckhart ilahi şahsiyetleri (Baba, Oğul, Kutsal Ruh) de Tanrı ile özdeşlik ilişkisi içinde yorumlar zira ona göre Tanrılık ve Tanrı özseidir çünkü *esse* ve *essentia* Tanrı'da çıkarılır ama bunlar aynı zamanda insan aklının kavrayamayacağı bir şekilde de farklıdır (Saudek, 1973: 36). Görüleceği üzere Eckhart'ın tasnifinde irrasyonel bir alana özerklik verilmekte ve bu alan rasyonel olanla kıyas ilişkisinin sınırlarına sokulmamaktadır. Öyle anlaşılır ki Meister Eckhart Tanrısallığı Üçlü Birlik (*Trinity*) gibi birbirinin içinden ve dışından akan kompleks bir şey olarak değil, daha ziyade özünde yaratıcı olmayan, etkileşimde olmayan ve en içteki, kendi varlığından başka hiçbir şeyle ilişkili olmayan bir çekirdek olarak görmektedir. Meister Eckhart, Tanrı'nın bu en içteki çekirdeğini, Tanrı'nın özüyle özdeş olan *ideaların yeri* olarak anlar. Şeylerin ideaları Tanrı'nın kendisi gibi ve her şeyin zemini olan Söz/Logos gibi yaratılmamıştır. Ancak üstat ilahi şahsiyetler arasındaki farkı gerçek kabul eder bu ve gerçekliği saflık (Baba), hakikat (Oğul) ve iyiliğin (Ruh) bir arada bulunması olarak görür. Paradoksal olarak bu farkın bile insan aklı tarafından

kavranamayacağını vurgular. Ancak insan aklı tarafından kavranabilecek olan, yaratılmış olan her şeyin örnek nedeni olan Tanrı'nın her şeyi ideal varlıklarına göre içerdiği, dünyanın her bileşeninin herhangi bir bileşim olmaksızın Tanrı Sözü'nde önceden var olduğu idesidir. Oğul, ilahi bilgelik olarak, tüm ilahi fikirler dünyasının özüdür; Baba, Oğul'u kendisinden doğurduğu gibi, tüm idealar dünyasını da Baba ile Oğul'un birleşmesi yoluyla doğurur. Bu kurguda ilksel mitolojilerde tipik olarak görülen bir örüntüye ait prensiplerin kültürel transformasyon yoluyla değiştirilmiş biçimlerinin yeniden ortaya konduğu bir Orta Çağ varyantı izlendiği düşünülebilir. Söz konusu örüntü ilksel mitolojilerde başlangıcı temsil eden Ana Tanrıça ile onun parthenogenetik yani eşeysiz, kendinden menkul şekilde doğurduğu bir *paredroi*¹⁶ yani yardımcıları söz konusudur. Ana Tanrıça daha sonra bu ilk Oğul ile *kutsal evlilik/hyeros gamos* icra eder ve kozmik düzeni yeniden sağlamış olur. Kültürel transformasyonun geldiği bir aşamada ise artık Ana Tanrıça, eril Baba Tanrı'ya dönüşmüş, paredrosu ise Söz yahut Oğul'a metamorfoze olmuştur. İdealar dünyası yaratılmamış olduğundan ve Tanrı ile aynı doğaya sahip olduğundan, bir idea olarak insan da yaratılmamıştır ve bu nedenle ebediyen Tanrı'da yaşar ki bu sonuç geleneksel skolastik teolojiden Meister Eckhart'ın bireysel mistik öğretisine önemli bir geçiş noktasını temsil eder (Saudek, 1973: 36). Eckhart'ın mistisizmi spekülatif-felsefidir, yani unio mystica'nın mistik sezgisini ve içsel deneyimini, felsefi teolojik spekülasyonla ruh zemininde veya ruh kıvılcımında (*Seelenfunklein*), Logos'un (Söz veya Oğul'un) doğuşu yoluyla insan idrakine kavranabilir hale getirmeye veya en azından ona yaklaştırmaya çalışır. Bu çabasında Eckhart doğal olarak büyük ölçüde tarikatının büyük öğretmeni Thomas Aquinas'ı takip etmiştir. Antik felsefenin Orta Çağ'daki aracılığı olan Arap ve Yahudi felsefesinden, özellikle de İbn Sina ve Moses Maimonides'ten de etkilenmiştir (Quint, 1978: 2). Mistik sezginin sırrını idrak için anlaşılabilir ve ifade edilebilir hale getirmeye yönelik tutkulu çabasında, her ne pahasına olursa olsun uzaklaştırmaya çalıştığı panteizm tehlikesine düşmüş, öte yandan mistik içsel vizyonun en büyüleyici savunucusu ve Almanca vaazlarında Luther'den de önce Alman dilinin en güçlü dil yaratıcılarından biri haline gelmiştir.

¹⁶ Mitolojide *paredroi*, daha önemli tanrıların yoldaşları ve yardımcılarıdır. Bu hiyerarşi anaerki düzenden ataerki düzene geçiş süreciyle değişikliğe uğramıştır. Örneğin anaerki anlayışında Uranos Gaia'nın paredrosu olarak onunla birleşir ve evreni yaratırken, ataerki döneminde Hera Zeus'un yanında ikincil bir konuma regrede olur. Tragedya içinde de bu yapı Odisus ve Orestes metinlerinde görülür. Odisus babasını öldürülerek annesiyle evlenir ancak Orestes babasının intikamı gerekçesiyle annesini öldürür.

Eckhart'da entelektin nesnesi, var olan şeydir: "obiectum intellectus, habitus et actus eius, quod est ens ..." (Kern, 2003: 44) Ancak akıl varolanı şu ve bu olarak tanımaz, aksine tüm bireysellikten, varolanın tüm şimdi ve buradallığından uzak durur ve ondan soyutlar. Meister Eckhart'a göre akıl saf, sınırsız bir açıklık ve enginlik verir ancak bu sadece aklın özünde hiçbir şey olması ile mümkündür. Burada Aristoteles Eckhart'ın garantörüdür. Eckhart Aristoteles'in *De anima* (Ruh Üzerine) adlı eserine atıfta bulunur ve görme duyusuyla ilgili olarak şöyle der: "Eğer gözüm renk görmek istiyorsa, tüm renklerden yoksun olmalıdır... eğer göz herhangi bir renge ya da renkten herhangi bir şeye sahip olsaydı, ne bunu ne de herhangi bir rengi göremezdi." (Kern, 2003: 45). Görme duyusu, görme yetisi olarak göz burada tüm diğer alıcı yetilerin de modeli olarak anlaşılmaktadır. Göz ancak kendinde ve kendisi için hiçbir şey olmadığı ve kendisine atıfta bulunmadığı ölçüde, ancak saf açıklık, berraklık ve ötekine hazır olduğu ölçüde ve bu anlamda hiçbir şey olduğu ölçüde dünyanın fenomenlerini gerçekten görebilir. Buradan hareketle Eckhart'ın akıl anlayışı da kendisinin nesnesi olması durumunda kendi kavrayışından kaçan bir bilinemez yahut irrasyonel olarak kalmak durumundadır.

2.3. Rönesans Dönemi

2.3.1. Hermetizm Kültü ve İrrasyonel Zemine Etkileri

Rönesans dönemi, tezimiz bağlamında irrasyonel kavramının taşıyıcısı sayılabilecek bir geleneği barındırır. Bu gelenek Hermetizm'dir. Rönesans dönemi genel hatlarıyla Orta Çağ ile Reformasyon arasındaki tarihi dönem olarak bilinir. Bu dönemin karakteristik özellikleri bilhassa antik Yunan düşüncenin sanat, felsefe, mimari gibi muhtelif alanlarda çevirilerin de katkısıyla yeniden ele alınması ve tekrar canlandırılması eğilimidir. Platon'un Rönesans döneminde adeta yeniden keşfedildiği söylenebilir. 13. yüzyılda hali hazırda Platon'un neredeyse sadece Timaios diyalogunun biliniyor olması çeviri faaliyetlerinin durumu bakımından dikkate değerdir. Platon külliyyatının bütünüyle Latinize edilmesi ise ancak 15. yüzyılda Marcilio Ficino'nun tercümeleriyle söz konusu olmuştur. İrrasyonel teriminin Rönesans dönemindeki muadil kavramlarından biri olarak gnosis ise özellikle Hermetik Düşünce geleneği içinde yer edinmiştir. Bu durum yine Ficino'nun kendisinden öyle talep edildiği için, önünde tercüme edilmek üzere bekleyen Platon külliyyatının el yazmaları olmasına rağmen öncelikle Corpus

Hermeticum'u tercüme etmesiyle imkân bulmuştur (Yates, 2021: 32). Açıkçası bilimsel ilerleme ve akılcılığa açılmakta olan Batı Düşüncesi, Rönesans dönemi içinde irrasyonel yaklaşımların da neşvüneva buldukları bir ortam olmak bakımından da birtakım veriler sağlamaktadır.

Tezimiz Hermetik geleneğin, akılla ulaşılamayan ancak bir aydınlanma ile varılması mümkün olan Tanrı'nın bilgisine ulaşma gayesini dikkate almaktadır. Burada akla aşkın bir bilgi hedefleniyor olmasına rağmen, söz konusu öğretinin yöntem ve doktrinleri rasyonel ilkelerle, istidlâli yöntemlerle iş görürler. Özellikle kozmoloji bilgisinin, astrolojik hesaplamaların ve dolayısıyla matematiğin etkili biçimde kullanıldığı bir külliyyatın oluştuğu görülür. Modern dönem tasnifleri bakımından irrasyonel kavramının kapsar kümesine dahil edilebilecek Hermetizm geleneği, etkinliğini güçlü biçimde gösterdiği 17. yüzyıla değin akla nispetle ele alınan bir yaklaşım olarak değerlendirilmemiştir. Bu durum söz konusu öğreti, gelenek yapısı içinde kaldığı sürece rasyonel ile karşıtlık ilişkisi içinde bir kavramlaştırmaya ihtiyaç duyulmadığını gösterir.

Hermetizmin, esasen irrasyonel kavramı bağlamında önemli bir etkisi de gnosis kavramına kuşatıcı, muhafaza edici bir alan oluşturmuş olmasıdır. Hermetik literatür üzerinden felsefi ve dini teori, pratik büyü ekolleriyle birleştirilmiştir. Söz konusu büyü ekolleri heykelleri canlandırma, ruh çağırma, Grek-Babil astrolojisine dair Helenistik yazılar, simya uygulamaları ile ilgili Mısır kökenli ritüelleri kapsamaktadır. Hermetik felsefe kült uygulamaları rasyonelleştirip sistemli hale getirerek, kişinin fiziksel varlığın sınırlarından kurtularak ruhani bir yükselişe geçmesiyle ilgili yöntemler sunuyordu. Bu bakımdan da genellikle eşzamanlı gelişme gösteren Gnostizm ile karıştırılmıştır (Hermes Trismegistus 2019: 12). Söz konusu perspektiften bir tarihi okumanın Giordano Bruno üzerinden ayrıntılı bir incelemesi için F. Yates'in *Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek* isimli eseri önemli bir çalışmadır.

Hermes ismi ve hermetik sıfatı, yazının mucidi Theut ile ilişkilendirilen Mısır-Helenistik Tanrı Hermes Trismegistos'un (Üç kere hikmetli) adından türetilmiştir. Hermes öğretisi Gnostik-Helenistik, Platonik-Pythagorasçı ve Mistik-Kabalistik fikirlerin senkretik bir karışımıdır. Bu öğreti, dünyanın gerçek özüne ve içinde gizemli bir şekilde çalışan güçlere ezoterik bir giriştir ve maddenin dönüşümü, üreme, yaşam, ölüm ve yeniden doğuş süreçlerine tekabül eder. Tek doğa hem maddelerin

dönüşüm sürecinde hem de insanların yaşam ve ölümlerinde etkindir. Cevherlerin, değişimler yoluyla bileşik maddelerden saf maddelere yükselmesi gibi dünyanın ve onun cevherlerinin hakiki mahiyetinin bilgisi de mertebesi kesin olarak belirlenmiş dinî-zühdf bir yükseliştir. En azından seçilmiş bilge kişilerde, insan ruhunun yozlaşmış maddeden kurtuluşunun mistik bir yeniden doğuş yoluyla gerçekleştiği kabul edilir.

Bu gizli doktrinin Hermes Trismegistus'un konuşmaları ve ilk kitabından sonra *Poimandres* olarak da adlandırılan *Corpus Hermeticum*'daki koleksiyonuna en eski atıflar Patristik Cyril, Athenagoras, Tertullian, Laktanz ve hatta Augustinus'ta görülür. Kroll, Reizenstein, Teiler ve Yates Hristiyanlık, Gnostisizm ve Yahudi Mistisizmi, simya ve İslam Felsefesi, astronomi ve tıp için geçerli hale gelen bu gizli doktrinin etkilerinin tarihi üzerinde yoğun bir şekilde çalışmışlardır. Ancak bu öğretinin tarihi etkileri, kavramsal tarihinin dışında da ele alınabilir.

Rönesans dönemi bakımından Hermetik külliyyatın muhtevası muhtemelen çoğu Yunanlı olmakla birlikte meçhul yazarlar tarafından ortaya konulan ve dönemim yaygın Yunan felsefesinin yanı sıra, Yahudi ve Pers etkileri taşıyan, Platonculuk, Neoplatonizm ve Stoacılıkla karışmış bir külliyyattı (Yates 2021: 19). Rönesans dönemine değin Yunan düşüncesinin hipotezlerinin neredeyse hiçbir biçimde ampirik sınamalara tabii olmaması Yunan diyalektik felsefesinin Orta Çağ insanların zihinsel ihtiyaçlarına karşılık vermediği bir durağanlığa neden olmuştur. Örneğin Aristoteles'in cisimlerin kütleleri oranında hızlanarak düşecekleri fikrinin yanlışlanması yaklaşık bin beş yüz yıl sonra Galileo deneyleri ile söz konusu olmuştur. Oysa farklı ağırlıkta iki cismi aynı anda düşüşe bırakmak Aristoteles'in fikrini sınamak için yeterlidir. Klasik felsefe tarihi okumalarının dışında bir perspektiften yaklaşıldığında, milattan sonraki ilk yüz yıllarda hakikat bilgisi bakımından standart eğitimin veremediği türden yanıtların arayışı baş göstermiştir. Bu arayışlar doğal olarak sezgisel, gizemli ve büyü esaslı yaklaşımların öne çıktığı yollara gitmiştir. Zira görünüş itibarıyla akıl, hakikatin bilgisi bakımından başarılı olmadığından Nous yani insanın sezgisel kudretinin geliştirilmesi yönünde eğilimler kendini göstermeye başlamıştır. Artık bu bağlamda felsefe, diyalektik bir alıştırma olmaktan ziyade bilakis Tanrı'nın ve dünyanın sezgisel bilgisine ulaşmanın bir yöntemi olarak yani Gnosis olarak kullanılır (Yates 2021: 21). Buradaki gnosis kavramının, modern batı paradigmasının tasnifinde irrasyonel kavramının

dallanmalarından biri olarak *suprarational* başlığı altına tevdi edildiği fikri, tezin iddiasının bağlamsal bütünlüğü bakımından akılda tutulması gereken bir husustur.

Hermetik risaleler genellikle mürşid yahut üstat ve müridi arasındaki diyaloglar biçimindedir. Bu diyalogların akışında, müridin aydınlama yaşadığı bir noktaya ulaşılır ve burada varılan hal dünyanın ve kozmosun nous'u yahut mens'i kişinin içine yansmasıyla temaşa edilir. Söz konusu extase, ruhun gezegen feleklerini aşarak Tanrıyla birleşmek için yükselişi yahut İslam Tasavvufu içerisinde fenafillah makamına ulaşılmasıyla özdeş bir irfani aydınlanmadır. Bu bakımdan Hermetizm, gnosis yani irfani aydınlanma içeren ancak kutsal kitabı, tapınakları olmayan bir tür felsefi din yahut dini felseye yakınsar (Yates, 2021, s.21).

Orta Çağ'da, Arnaldus von Villanova (1235-1311), Raymunds Lullus (1235-1315), Trevisanus (1406-1490) gibi çok sayıda simyacı Hermes Trimegistus'a atıfta bulunur. Hermes Trimegistus, Albertus Magnus tarafından da bilinir. Yaygın kabule göre İslam düşünürleri, muhtemelen Hermetik fikirleri Orta Çağ'a aktarmışlardır. İslam dünyasının Hermes'e ilgisi onun İslam'ın kabul ettiği peygamberlerden İdris olduğuna dair inançla da bağlantılıdır. Bununla birlikte, Orta Çağ'ın rasyonel Aristotelesçi dünya anlayışı sistemi, yoğun Neoplatonik muhalefete rağmen açıkça egemen olduğu sürece, mistik-kabalist doğa yorumları, 17. yüzyıla kadar nispeten etkisiz kalmıştır. Bilimleri meşrulaştırmaya yönelik rasyonel girişimler, hermetik öğretilerin karmaşık yapısını kendi alanından dışlar. Alman idealizminin doğa felsefesi ve romantik doğa kavramı, doğanın matematiksel olarak formüle edilebilecek yasalara indirgenmesine karşı olmaları bakımından, yine gnostik ve mistik fikirlerle ilgilidir, ancak hermetizm kavramını ele almaz ve kullanmaz. Bu anlamda örtülü yahut izleri belirsizleşmiş bir geleneğe ait kavramların kendilerinin olmasa da ikame karşılıklarının kullanıldığını söyleyebiliriz.

Erken modern dönemde hermetik edebiyatın artan etkisinin itici gücü, "Corpus hermeticum"un Marcilius Ficinus tarafından Latinceye çevrilmesiyle (1463-1464) belirginleşir. Bu vakte değin Rönesans entelektüel döneminin dahi arka planında Hermetizmin ne denli önemsendiğini göstermek bakımından Francis Yates, "Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek" adlı kitabında Hermetik külliyatı Latinceye tercüme eden Ficinus'un, eline Platon eserlerinin yazmaları ulaşmış olmasına rağmen bunları Corpus Hermeticum tercümesinden sonraya bırakmasını isteyen talimatlar almasını örnek verir (Yates, 2021). Rönesans öncesinde de Hermetizmin

ne denli güçlü bir etkisi olduğu üçüncü yüzyılda Lactantius ve dördüncü yüzyılda Augustinus'un Hermes Trismegistus mitini kabullenmelerinden anlaşılabilir. Ancak Augustinus'un etkisi ilerleyen yüzyıllarda Hermetik geleneğin aleyhine olacak bir karakter taşımaktadır. Augustinus, *De Civitate Dei* adlı eserinde *Corpus Hermeticum* külliyyatının ikinci cildi olan *Asclepius*'ta tarif edilen ve Mısır'ın büyü esaslı dininde önemli yeri olan tanrı heykellerinin içine büyü yoluyla ruhları çekmek ve onları canlandırmakla ilgili anlatıları şiddetle eleştirir daha doğrusu lanetler. Elbette bu lanetleme söz konusu büyü yöntemlerini öven Hermes Trismegistus'a da yönelmektedir. Dolayısıyla Augustinus gibi kurucu babalardan birinin lanetlediği geleneğin, kurumsallığını gittikçe güçlendiren Kilise yapılanması karşısında özgürce serpilme imkânı bundan menfi yönde etkilenecektir. Ancak M. Ficinus, *Corpus Hermeticum* tercümesine yazdığı önsözde Rönesans döneminde kadim bilgelik olarak görülen Hermetizmin seceresini sıralar (Yates, 2021, s.34):

Hermes, ilk ilahiyat yazarı olarak nitelenir; ardından gelen Orpheus kadim ilahiyatçılar içinde ikinci sıradadır; Orpheus'un mukaddes öğretisine vakıf olan Aglaophemus'u ilahiyatta Pythagoras izler, ki onun öğrencisi Philolaus da ilahi Platon'umuzun hocasıydı. Öyleyse tek bir kadim ilahiyat (*prisca theologia*)¹⁷ vardır... kökenini Merkür'den alır ve İlahi Platon'da en yüksek seviyesine ulaşır.

Orta Çağ Kilisesinin büyücülüğü ve büyüü yasaklamasının ardında yatan gerekçelerden biri Hristiyan düşüncesine köklü ve ciddi bir rakip olarak varlığını sürdüren Hermetizmin bir parçası olmasıdır. Bu aidiyet aynı zamanda Yunan düşüncesinden öğeleri de kapsayacak bir ilerlemeyle kadim Mısır bilgeliğinin putperest yapısına dayanmaktadır. Kadim Mısır bilgeliğinin ise en başat yönüyle astronomi bilgisi olduğu söylenebilir.

Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia* adlı eserinde (1530-1533) ve ayrıca Cusa'lı Nikolaus hermetik metinleri çeşitli vesilelerle anar. Hermes alıntıları, Gül Haç hareketine ait olan *Rosarium Philosophorum*'da (1550) da bulunabilir. Paracelsus da *hermetik* kavramını önemsemektedir. Çağdaşları onu hermetik felsefenin bir yorumcusu olarak görürler. Bu nedenle, kimyasal ve tıbbi

¹⁷ Traditionalizm ekolü bakımından bu tek ilahiyat düşüncesi *philosophia perennis* kavramı ile karşılanır.

incelemeler yazan paracelsianların başlıklarda kendilerini hermetik yazarlar olarak tanımlamaları şaşırtıcı değildir. Ficinus'un eserlerinin Almanca çevirisi 1667'de Nürnberg'de *Hermetic Kleeblättlein* dergisinde yer alır. 1667'de Frankfurt'ta bir *Museum Hermeticum* ortaya çıkar. Hermes Trismegistus figürü rasyonalist eleştirilere rağmen. 17. ve 18. yüzyıllarda aynı yoğunlukta ortaya çıkar. Bunu, Hermetik edebiyat olarak 1843'te Paris'te Cambriel'in bir *Course de la philosophie hermetique*'i izler. Hermetik edebiyatın son dallarının Fransa'da bulunabilmesi, muhtemelen, simyaya aşına olan ve bir kabul töreni olarak *hermetique ayinini* kabul eden Fransız Gül Haçlılarına kadar götürülebilir. *Gül Haç El Kitabı*'ndaki ilgili makaleler ve Bernus'un *Simya ve Şifa Sanatı* adlı kitabı, hermetik fikirlerin 20. yüzyılda bile hala canlı olduğunu göstermektedir. Fransız bilim adamlarının özellikle kimya alanında önemli katkılar sağlamış olmaları da kendi kültürel havzalarında simya ilminin derin köklerine aşinalığın bir yansıması olarak düşünülebilir.

Hermetizmin gerek klasik dönem gerek çağdaş dönem sanatı üzerinde de etkileri söz konusudur. B. Croce'den etkilenen İtalyan edebiyat eleştirmeni F. Flora, Rimbaud, Mallarmes ve Valery'nin sembolizmini benimseyen G. Ungaretti'nin şiirine *Poesia hermetica* adını verir.

Çağdaş estetik teoride, hermetik sanat eseri kavramına Adorno tarafından da yeni bir anlam verilmiştir. Sosyalist gerçekçiliğin (Lukacs) ve sosyal ve politik dirayete bağlı edebiyatın (Brecht, Benjamin, Sartre) ve matematik-sibernetik sanatın (Bense, Heissenbüttel) aksine Adorno, her türlü tüketilebilirlik ve sosyal yararlılıktan katı bir şekilde men edilmiş, içkin bir bilgiyle mecz olmuş ve ancak bu şekilde, neredeyse antropolojik olarak dayatılmış bir *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde öznelliğin sakatlanmasından kaynaklanan ıstırapın tutarlı bir ifadesinin bulunduğu anlamda bir sanat eserini hermetik sanat eseri olarak tanımlar.

Hermetizm, yazının mucidi Theut ile ilişkilendirilen Mısırlı Helenistik tanrı Hermes Trismegistos'un adından türetilmiştir. Ps. Hermes Trismegistus'un öğretileri Gnostik-Helenistik, Platonik-Pythagorean ve mistik-kabalistik fikirlerin senkretik bir birleşimidir. Dünyanın gerçek doğasına ve içinde işleyen gizemli güçlere ezoterik bir giriş niteliğindedir. Maddenin dönüşümü gebe kalma, yaşam, ölüm ve yeniden doğuş süreçlerine karşılık gelir. Tek doğa hem maddelerin dönüşüm sürecinde hem de insanoğlunun yaşam ve ölümünde işlemektedir (Reckermann, 1974: 1075). Tıpkı maddelerin bileşik maddelerden saf maddelere dönüşüm yoluyla yükselmesi gibi,

dünyanın ve maddelerinin gerçek doğasının idraki, aşamaları kesin olarak tanımlanmış dini-asketik bir yükseliştir. Bu şekilde, insan ruhunun yozlaşmış maddeden kurtuluşu, en azından seçilmiş bazı bilgiler için, mistik bir yeniden doğuş yoluyla gerçekleşir.

Hermes Trismegistus'a atfedilen doktriner diyalogların ve ilk kitabın başlığına atıfla Poimandres olarak da adlandırılan Corpus hermeticum'un toplanması şeklindeki gizli doktrinin en eski kanıtları patristikte Cyrill, Athenagoras, Tertullian, Laktanz ve Augustinus gibi yazarlarda bulunabilir (Reckermann, 1974: 1076). W. Kroll, R. Reitzenstein ve W. Theiler gibi isimler de Hristiyanlık, Gnostisizm, Kabala, simya ve Arap felsefesi, astronomi ve tıbbi için oldukça önemli hale gelen bu gizli doktrinin etkisinin tarihi üzerinde yoğun bir şekilde çalışmışlardır.

Orta Çağ'da Arnaldus von Villanova (1235-1311), Raymundus Lullus (1235-1315), Trevisanus (1406-1490) gibi çok sayıda simyacı Hermes Trismegistos'a atıfta bulunmuştur (Peuckert, 1931: 1787-1790). Hermes Trismegistos, Albertus Magnus tarafından da bilinmektedir. Araplar muhtemelen hermetik fikirleri Orta Çağ'a aktarmışlardır. Bununla birlikte, dünyayı açıklayan rasyonel Aristotelesçi sistemin Orta Çağ'a açıkça hâkim olduğu süreçte, sürekli Neoplatonik muhalefete rağmen, doğanın mistik-kabalistik yorumları etkisiz kalmıştır. Ancak Aristotelesçiliğin üstünlüğünün sona ermesiyle ve modern doğa bilimlerinin ortaya çıkışıyla hemen hemen aynı zamanda, hermetik gizli öğretiler yeniden verimli bir zemin bulmuş ve 17. yüzyıla kadar kesin bilimlerin meşrulaştırılmasına yönelik rasyonel girişimlere rakip olmuştur. Doğanın matematiksel olarak formüle edilebilir yasalara indirgenmesine karşı çıkarken, Alman idealizminin doğa felsefesi ve Romantizmin doğa kavramı bir kez daha Gnostik-mistik fikirlerle ilişkilendirilmiş ancak bu Hermetizm kavramı benimsenmeksizin yapılmıştır.

Corpus Hermeticum'un Marsilius Ficinus tarafından Latinceye çevrilmesi (1471), erken modern dönemde hermetik literatürün artan etkisine ivme kazandırmıştır. Daha sonra *Tractatus quae dicitur Thomae Aquinatis de Alchemia* (1520) adlı eserde Hermes Psychopompos (ruhlara yolculuklarında eşlik eden) olarak alıntılanır. Agrippa von Nettesheim, *De Occulta Philosophia* (1530-1533) adlı eserinde ve Cusa'lı Nikolaus da çeşitli şekillerde Hermes Trismegistus'a atıfta bulunur (Reckermann, 1974: 1076). Peuckert'in *pansophische Bewegung/Pansofik Hareket* adlı çalışmasında bildirdiği gibi Hermes alıntıları Gül-Haç ekolüne ait

Rosarium Philosophorum (1550) adlı eserde de görülebilir. Aynı yıllarda *Septem Tractatus seu Capitula Hermetis Trismegisti Aurei* ve 1574'te Kont Bernhard von Der Mark'ın (1406-1490) yazılarının Almanca çevirisi *Bernhardi chymische Schriften von der hermetischen Philosophie* başlığı altında yayınlanmıştır. 1566'da Zadith Ben Hamiel tarafından yazılan *De sermonis antiquissimi Philosophi libello*'nun başlık sayfasının arkasında Hermes Trismegistus gösterilmektedir. Rosenkreuz karşıtı Libavius'un 1597 tarihli *Alchemia*'sı da Hermes Trismegistus'a atıfta bulunur (Peuckert,1930). Paracelsus da Hermetik kavramını ele alır (Hohenheim, 1922, s.475) ve çağdaşları onu hermetik felsefenin bir yorumcusu olarak görür. Paracelsus'un takipçilerinin de hermetik literatüre dahil edilebilecek kimya ve tıp konulu incelemeler yazdıkları daha eserlerin başlıkları itibariyle açıktır. Örneğin:

G. Dorn; *Physica Hermetis Trismegisti*,

M. Ruland; *Lexicon Alchemiae, sive dict. Alchemisticum, cum obscurorum vertiorum et vere Hermeticarum, tum Theophrast- Paracelsiarum Phraseum planam explicationem continens* (1612),

M. Mayer; *Lusus serius, quo Hermes -- judicatus et con- stitutus est* (1615),

O. Croll; *Hermetischer Wunderbaum* (1630 civarı),

H. Scheunemann; *Medicina reformata sive denarius Hermeticus* (1617),

J. Du Chesne; *Ad veritatem medicinae hermeticae et Hippocratis vetrumque decreta* (1605).

Edebiyatta da Hermetik etkinin 19. yüzyılda halen devam ettiği söylenebilir. Modern romanın öncülerinden Mary Shelley'nin *Frankenstein ya Modern Prometheus* adlı eserinde, sıradışı bilimsel uygulamalar kullanan karakter Victor Frankenstein da pozitif bilimlere yerine Paracelsus'un ve Agrippa'nın eserlerinden faydalandığından bahseder.

Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aurei de Lapidis philosophici secreto, cum Scholiis Domini Gnosii" adlı eser de 1610 yılında yayımlanmıştır. Marsilius Ficinus'un eserlerinin Almanca çevirisi 1667'de Nürnberg Hermetisches Kleeblättlein'da yayınlanmıştır. 1677'de ise Frankfurt'ta bir Museum hermeticum

ortaya çıkmıştır. Oysa yüz yılın başlarında Isaac Casaubon¹⁸ ve H. Conring, Hermes Trismegistus efsanesini yok edecek denli güçlü filolojik ve literal kanıtlar sunmuşlardır. 1614'te Casaubon Hermetik külliyatın kadim bir Mısırlı rahip-bilge tarafından değil de İsa'dan sonraki bir dönemde yazıldığını filolojik gerekçe ve delillerle ortaya koymuştur. Yates'e göre bu bulgu Rönesans ve modern dünyanın bakış açılarını kesin sınırlarla ayırmıştır zira kendisini, Hermes Trismegistus'a dayandırılan kadim ilahiyat anlayışıyla biçimlendiren Rönesans Yeni-Platonculuğu'nun birikimi bir hamlede dağılmış, kadim Mısır felsefesine dayanan Hermetik-Kabalacı yapıdaki Rönesans büyüsü büyük darbe almıştır. Hermetizm konusunda aşırı uçtaki Giordiano Bruno'nun daha iyi ve hatta hakiki felsefe olarak referans verdiği büyü esaslı Mısır dinine dönüş gayretleride anlamsızlaşmıştır (Yates, 2021: 545).

Ne var ki Hermes Trismegistus figürüne yönelik rasyonalist eleştirilere rağmen, 17. ve 18. yüzyıllarda hermetik literatür ortaya çıkmaya devam etmiştir. Bunu 1843'te Paris'te Cambriel'in *Cours de la philosophie hermétique* adlı kitabı izlemiştir. Hermetik literatürün son dallarının Fransa'da bulunabileceği gerçeği, muhtemelen simyaya aşina olan ve bir inisiyasyon ayini olarak bir *rite hermétique* uygulayan Fransız Gül-Haç koluna kadar izlenebilir (Reckermann, 1974: 1077). *Illuminès d'Avignon*'un kurucusu A. J. Pernetty, 1740 civarında bir *Dictionnaire mythohermétique* yazmıştır. Hermetik fikirlerin 20. yüzyılda hala canlı olduğu Rosicrucian Manual'deki ilgili makaleler ve A. V. Bernus'un *Alchemy and the Art of Healing* kitabıyla açıkça görülmektedir.

20. yüzyılın önemli estetik felsefecilerinden olan Benedetto Croce'den etkilenen İtalyan edebiyat eleştirmeni F. Flora, G. Ungaretti'nin şiirini "poesia hermetica" olarak adlandırmıştır.¹⁹ Burada söz konusu problem dilsel kendini ifade etme lehine iletişimden vazgeçen *karanlık tarz* bir şiirdir. Bu bir anlamda tüm mistiklerin zorunlu olarak kullanmak zorunda kaldıkları ifade biçiminin yani metaforik, algorik dilin teolojik eklentilerinden arındırılmış bir versiyonu olarak da yorumlanabilir.

¹⁸ Cenevrelili bir Protestan olan Casaubon 16. Yüz yılın en önemli antik Yunan araştırmacılarından sayılır. Bkz. Dictionary of National Biography ve Mark Pattison, Isaac Casaubon, Oxford, 1892.

¹⁹ Bkz. H. Frenzel: Formen und Ursprünge hermetischer Dichtkunst in Italien. Roman. Forsch. 65 (1954) s.136-167.

Çağdaş estetik kuramında, hermetik sanat eseri kavramı TH. W. Adorno tarafından yeniden yorumlanmıştır. Sosyalist gerçekçiliğin (Lukács), toplumsal ve siyasi angajmana adanmış bir edebiyatın (Brecht, Benjamin, Sartre) ve matematiksel sibernetiğe yönelmiş sanatın (Bense, Heißenbüttel) aksine Adorno, içkin mantığına tamamen dolanmış, her türlü tüketilebilirliği ve toplumsal faydayı titizlikle engelleyen bir sanat üzerinde ısrar eder. Ancak bu şekilde, özneliliğin neredeyse antropolojik olarak dayatılan bir “aydınlanma diyalektiği” içinde sakatlanmasından çektiği acının tutarlı bir ifadesi söz konusu olacaktır. Adorno bu anlamda bir sanat eserini hermetik sanat eseri olarak adlandırmaktadır (Adorno, 1970, s.159 vd.).

2.3.2. Hermetik Geleneği Takip Eden Rönesans Düşünürleri Ve Etkileri

2.3.2.1. Marcilio Ficino ve Astroloji

Özellikle Mısır kökenlerine dayandırılan astroloji bilimiyle yakından ilgilenen Astroloji, F. Boll'un belirttiği gibi, kehanetten çok daha fazlasıdır; aslında anlaşılmaz ama kırılmaz doğa yasalarına göre dünyanın birleşik bir görünümüne yönelik önemli bir girişimdir ve böylece *certa stant omnia lege/her şey yasalarla sabit durur*. (Boll, 1950, s.1-28). *Doğuşlar, Soruşturmalar ve Seçimler* gibi özel kategoriler Ptolemaios'un (Tetrabiblos/Dört Kitap) en önemli bölümlerini temsil ederken, Arap düşünürler bunlara *Devirleri* eklemiştir. Kökeni Batlamyus'a atfedilen kavuşumlar ve hatta Aristoteles'in meteorolojisinin hava değişimiyle ilgili tüm bölümleri (De pluviis, De ventis, De terrae motu vb...) açıkçası tüm bu özel araştırmalar astrolojik *teknik*in özünü oluştururken, Aristoteles'ten bu yana doğa felsefesinin ilk aksiyomlarını içeren ve uygulayan astrolojinin *teorik* kısmı veya *yıldızların yargısı* bilimi için durum farklıdır. Günümüzde net olarak ayrıştırılan astronomi ve astroloji ikiliğinin kökü burada görülebilir. Filozof-astrolog Aristoteles'in dünya görüşü aslında karşılıklı bağımlılık ilkesine ve fiziksel evrendeki hareketli nedenlerin hiyerarşisine dayanıyordu. Bu bakış açısına göre, gök cisimleri ay-altı dünyadaki tüm olaylarda önemli bir rol oynuyordu. Bu şekilde bilimsel temellerine kadar geri götürülen klasik astroloji aslında Aristotelesçi kozmolojinin merkezinde yer alır (Lemay, 1971, s.584).

Yunanlılar, Araplar ve Latin Orta Çağı arasında bir seyir çizilebilecek olan astroloji tarihinde her şeyden önce bir mantıkçı olan Aristoteles göz ardı

edilmemelidir. Tüm fiziği ve metafiziği derinlemesine şu şekilde karakterize edilebilir ki o açıkça rasyoneldir; ne var ki ağır mantıksal aygıtlarından arındırıldıklarında, esasen ilkeler düzeninde bir astrolojiyi temsil ederler, çünkü hareketin formsuz madde ile ilgisinin mantığı bizi hareketin nedenselliğinin kökeni için ay-altı dünyanın dışına bakmaya zorlar. Aristoteles'e göre ne madde (dört unsur) ne de form -ki bu madde aracılığıyla somutlaştırılmadan iktidarsızdır- fiziksel harekete ivme kazandırabilir. Öte yandan, yıldızların üst nedenselliklerinin etkinliği, ay-altı dünyada karşı ağırlığını yalnızca elementlerin ya da maddenin sunduğu az ya da çok dirençte bulur ve bundan bağımsız bir etik ya da ekonomi söz konusu değildir; aksine, etik ve daha sonra politika, onları yöneten doğru merkezin öznel teorisi aracılığıyla ve Aristotelesçi sistemdeki şeylerin genel yuvalanması nedeniyle, nihayetinde kendilerini tüm insan olaylarını kuşatan göklere sıkı sıkıya bağımlı bulurlar. İnsan zekâsıyla bile bu evrende, kendisi gibi bir ruhla canlandırılan ve zekâyla donatılan gök cisimlerinin altında ancak ikincil bir yer işgal edebilir.

Aristoteles Metafizik E Kitabında teorik bilimlerin ayrımını ve düzenini ortaya koyar. Formları maddeden ayrıldıkları ölçüde inceleyen matematik, onları maddeyle somutlaştıkları ölçüde ele alan fiziğin üzerinde yer alır. Bundan daha yüksek olan üçüncü bir bilim, burada ilk bilim olarak adlandırılan metafizik, daha sonra tözleri kendi içlerinde ele alır. Saf bir kategori olan mantıksal töz kavramı ortadan kaldırılırsa, metafiziğin nesnesini oluşturan ilk tözlerin aslında maddesiz var olan - zira Aristoteles için öz maddesel değildir- ve mükemmel dairesel ve ebedi hareketleriyle cevelan eden semavi tözler ya da yıldızlar olduğu görülür. Bu bakış içlerinde hedefi tanıyabilen ve kendini ona doğru yönlendirebilen bir ruh ve zeka olduğunu varsayar. Buradan hareketle semavi cisimlerin fizik dünyada en yüksek etkinliğin bir anlamda kökeni haline gelmesi ve bu dünyada oluş ve yok oluşa rehberlik etmesi mantıki bir sonuçtur.

Aristoteles'in kendisi sadece temel ilkelerden bahsetmesine rağmen, böyle bir sistemde astrolojinin önemini abartmak mümkün değildir. Dahası, Helenistik dönem boyunca Stoacılardan Yeni-Platonculara kadar Aristoteles'in halefleri ve mirasçıları arasında astrolojinin geçirdiği muazzam bir gelişim söz konusudur. Bu gelişimin zirvesinde, fizik, matematik ve astroloji sentezleri, astrolojinin doğa biliminin kalbini temsil ettiği Ptolemaeus ve Galen'de de bulunabilir (Lemay, 1971: 585).

Batlamyus ve Galen seleflerinin teorilerini kesin bir sistem haline getirirken, Arapların Yunan düşüncesinin mirası üzerine attıkları tamamen yeni görüşün farklı bir etkisi söz konusudur. Bu düşünce girişimlerine eşlik etmiş olan uzun eristik ve hermenötik sürecin yükünü taşımayan Arap yazarlar, tam tersine, bu mirası neredeyse bir bütün olarak benimsemiş ve gözlerine çarpan sonuçlarla hemen ilgilenmişlerdir. Daha 9. yüzyıl gibi erken bir tarihte Bağdat'taki Ebu Ma'sher Hipokrat, Aristoteles, Galen, Batlamyus ve Hermes'ten özümseyebildiği tüm pratik gerçekleri astrolojik bilimler demetinde birleştirmiştir. Bu unsurlar, kendisinininkine benzeyen, ancak İran ve Hindistan'da biraz daha erken ortaya çıktığı ve büyük ölçüde Yunan kökenli olduğu artık bilinen bir astroloji geliştirmesine imkan vermiştir (Lemay, 1971: 586). Ebu Ma'sher ile birlikte astroloji, Aristotelesçi gelenekte hem spekülâtif düzende (maddenin kökeni, form, hareket) hem de pratik ve etik alanda (psikoloji, siyaset, savaşlar, tıp, meteoroloji, doğalar, vb.) doğa bilimlerinin yandaşı olarak kesin bir şekilde kurulmuştur. Eğer *iyi* olacaklarsa tüm faaliyetler, diğer disiplinler, tüm sanatlar, tüm insani çabalar astrolojiden beslenmeli ve gerçek bilgeliğin aydınlanmasını ondan almalıdır. Batı Orta Çağında aynı derecede iyi tanınan bir başka Arap yazar, Zabit ben Kurra, ulaşılan konumu şu sözlerle özetler: “Aristoteles, astronomi olmadan felsefe, geometri ve her bilimin geçersiz olduğunu öğretir.”²⁰ Elbette burada astronomi, astroloji olarak anlaşılmalıdır çünkü takımyıldızlardan ve bunların insan için öneminden bahsedilmektedir.

Orta Çağa kadar aktarılan klasik Latince astroloji, başlangıçta quadrivium'un²¹ bir konusu olarak durgunlaşmıştı. Esas olarak Manilius ve Firmicus Maternus'un incelemelerinde yer almıştır. Macrobius, Martianus Capella ve Chalcidius'un eserlerinin önemli bir bölümünü astroloji teması oluşturur Ancak, 12. yüzyılda Arap birikimi Batı'ya aktarıldığında, hızlı bir değişim söz konusu olmuş ve astrolojinin etkisi kısa sürede kendini hissettirmiştir. Bernardus Silvestris şöyle yazmıştır: “O halde felsefe yapmanın başlangıcı formlar üzerinde düşünen matematiktir; nedenlerin ileri bilimi yahut maddenin tüketilmesi teolojisi.”²² Bernardus'un burada kullandığı teoloji kelimesi yanıltıcı olabilir zira teoloji terimi ile

²⁰ De ymaginibus, lat. Johannes von Sevilla. Paris Ulusal Kütüphane, Latince el yazmaları, 7282, fol. 29r.

²¹ Yedi Özgür Sanat'ın trivium (gramer, mantık, retorik) dışında kalan ikinci grubu. Bunlar aritmetik, geometri, müzik ve astronomidir.

²² Orijinal metin için bkz. Silvestris Bernardus, 1964, In Martianus Capella, in: Jeauneau: Notes sur l'Ecole de Chartres. Stud. Mediævali Ser. 3, Jg. 5, 856.

kasıt Tanrıdan ziyade tam da nesnesi gök cisimleri olan bir bilimdir. Bernardus bunu *De Universitate Mundi*²³ adlı uzun şiirinde açık bir şekilde ortaya koyar ve Arapçadan önemli bir çevirmen olan çağdaşı ve Carinthia'lı Hermann, 12. yüzyılın ilk Aristotelesçi felsefi incelemesi olan *De Essentiis* (Zimmermann, 1982) adlı eserinde bunu doğrular, ancak bu eser de neredeyse tamamen Ebu Ma'ser'den alınmıştır. Öte yandan, Petrus Lombardus ve takipçilerine kadar teoloji terimi sadece Kutsal Kitap'ın incelenmesi bağlamında düşünülmemelidir zira Latin Orta Çağı'nın 12. yüzyılında teoloji genellikle gök cisimlerinin bilimiyle ilgilidir.

Güncel perspektiften paradoksal gelse de, astrolojiyi ve onun doğanın incelenmesi için temel önemini reddeden herkes o dönemde felsefenin düşmanı konumundaydı. Roger Bacon, Albertus Magnus ve Thomas Aquinas'ın yaşadığı yüzyılda, hiçbir öğretmen Aristoteles sistemi karşısında astrolojinin iddialarını incelemeden reddedecek konumda değildi. Büyük Albert, Ebu Ma'ser'in Aristoteles'in en büyük yorumcularından biri olduğunu ilan etmiştir (Lemay, 1971: 587). Skolastik öğretmenlerin astrolojiye karşı çok sayıda saldırısı olmasına rağmen, bunlar aslında sadece kehanet sanatının tekniği olarak adlandırdığımız, keyfiliğin ve fantezinin rol oynadığı şeye karşı yöneltiştir ancak bilimsel astroloji ilkesine yahut *scientia judiciorum*'a karşı değildir.

Ne tekrarlanan kilise kınamaları ne de ortodoks doktorların argümanları, Aristoteles sistemi genel olarak kabul edildiği sürece astrolojiye karşı muhalefetleri için sağlam bir temel bulamamıştır ve pek çok Orta Çağ düşünürü astroloji karşısında güçlü ve ince çürütmelerine rağmen tutunamamıştır. Bu durum, astroloji destekçilerinin ya da savunucularının sürekli geri dönüşlerinde yeterli açıklıkla görülebilir. Günümüzde bile astroloji alanı kesinlikle kabul gören bir yaklaşım olarak varlığını sürdürmektedir. Bu sözde bilim, insanın kaderinin içinde yer aldığı dünyanın büyük işleyişini anlaşılabilir bir şekilde kavramak için eski mitoloji ve vahyin yerine sağduyu ve felsefi düşüncenin deneyimini koyduğu için, felsefi düşünce tarihinde gerekli ve verimli bir aşama olarak da görülebilir. En az iki bin beş yüz yıllık felsefi düşünce, doğa yasalarının incelenmesi için güçlü bir uyarıcı haline gelen astroloji tarafından beslenmiştir. İronik bir şekilde irrasyonel düşüncenin rasyonel olanı desteklemesi yahut onun ortaya çıkışına zemin hazırlayışı söz konusudur.

²³ Bkz. Bernardi Silvestris, *De mundi universitate*, ed. Barach Sigmund, Wrobbel Johann, 1876, Innsbruck, Verlag der Wagner'schen Universitaets Buchhandlung.

2.3.2.2. Pico Della Mirandola ve Kabala

Bir Rönesans düşünürü olarak Pico Della Mirandola'nın irrasyonel zemine etkisi çağdaşı olduğu ve kendisinden etkilendiği Ficino'nun doğal büyü anlayışına tamamlayıcı olduğunu düşündüğü bir başka büyü geleneği eklemesindedir ki bu Kabala büyüsidür. Uygulamalı Kabala'nın metodolojisi kozmosun doğal güçlerinin yanısıra daha yüksek ruhani güçleri de etkinleştirmeyi amaçlar. Burada uygulanan yöntemler diğerlerinin yanısıra Tanrı'nın sıfatları olarak on Sefirot, melekler vs.'ye kutsal İbrani dilinin de yardımıyla seslenir. Mirandola aynı zamanda Ficino'nun *Corpus Hermeticum* tercümesiyle yükselişe geçen Hermetizm ekolüne de sıkı derecede bağlıydı. Yates'in sözleriyle (Yates, 2001, s.127):

“Pico'nun öncülük ettiği ve kurucusu olduğu Hermesçilik ile Kabalacılık arasındaki evlilik önemli sonuçlara yol açacak, buradan doğan ve kökenini Pico'dan alan Hermesçi-Kabalacı gelenek son derece geniş çaplı etkiler yaratacaktı. Bu gelenek bir boyutuyla, yaratılış ve insan üzerine Hermesçi ve Kabalacı tefekkürü geliştirerek, Pisagorculuğu da içine alan ebceci hesabı ve armoni boyutlarını içeren, muazzam derecede karmaşık dini spekülasyon boyutlarına varan, bütünüyle düşünsel bir gizemcilik olarak tezahür edecekti. Fakat aynı zamanda büyü tarafı da vardı, ki Pico burada da, Hermesçi-kabalacı büyüü ilk kez birleştiren kurucu rolündeydi.”

D. Kaufmann ve N. H. Tur-Sinai'ye göre Kabala teriminin Aramice *Qibhla* (tılsım, muska) kelimesiyle hiçbir ilgisi yoktur ancak kbl kökünden türeyerek kabul etmek, içeri almak, almak gibi anlamlara dönüşmüştür (Niewöhner, 1976: 661). Kabala aslen, Gaonean döneminde Pentateuch'un aksine peygamberleri, hagiografları ve halakhik sözlü öğretileri ifade eden “ekzoterik gelenek” için kullanılan bir terimdir (Zunz, 1966: 46-47).

Yahudi mistisizmi için bir *terminus technicus* yani teknik bir terim olarak Kabala muhtemelen ilk kez 13. Yüzyıl civarında, Abraham ben David'in oğlu, Kör İshak (yaklaşık 1165-1235) tarafından kullanılmıştır. Bazı araştırmacılara göre, 1200 civarındaki Yahudi mistisizminin kendisini gelenekte varmış gibi bu isimlendirmeye tanımlamak istemesi, durumun böyle olmadığı gerçeğine dayanmaktadır [18]. Ancak gelenek, (Kabala) sadece tarihsel gelenek olarak anlaşılmak zorunda değildir, aynı zamanda vahiy yoluyla aktarılanı da ifade edebilir. Hem eskilerin geleneği hem de

ilahi lütuf yoluyla gelen ilham Kabalistlerin kendi anlayışlarında Kabala için yetkili kaynaklardır (Niewöhner, 1976: 662). İlhamlı sezgi yoluyla, Tanrı'nın İbrahim'e (ya da Sina'da Musa'ya) vahyi ile başlayan asıl yani gerçek gelenek Kabala'da restore edilmek istenir. Dolayısıyla Kabalistler için sezgi ve gelenek bir çelişki değil, aksine tarihsel olarak konuşulursa gerçek geleneği kesintiye uğratan sezgi, gerçek geleneğe dönmek ve aynı zamanda onu yeniden kurabilmek için bir kaynaktır (Scholem, 1957: 129). Öte yandan, Kabalistlerin kendilerini yeni bir bilim dalı olarak gördükleri, 1330 yılında bir Kabalist tarafından yapılan ve Kabala 'yı yaklaşık 200 yıllık bir araştırma dalı olarak tanımlayan bir açıklamayla gösterilmiştir ancak 14. yüzyıldan itibaren Kabala mistisizm için kullanılan bir terim olarak yerleşerek mistik disiplinler için kullanılan diğer terimlerin yerini almıştır (Niewöhner, 1976, s.662).

Kabala 13. ve 14. yüzyıllarda Hristiyan Batı'da Provence, Languedoc, Aragon, Kastilya gibi bölgelerde başlayan Yahudiliğin dini-tarihi bir fenomenidir. Kabala kelimesinin anlamına dayanan terminoloji kabul edilirse, Merkabah ve Sefaeer Jezira²⁴ mistisizmi gibi ekoller gerçek anlamda Kabala geleneğine dahil değildir, ancak Kabala ilk büyük yazılı belgesini Kör İshak'ın Jezira yorumunda bulur. Sefaeer Jezira üzerine 50'den fazla Kabalistik yorum vardır ve örneğin ünlü Salomon ben Adreth'in öğrencisi Meir Ben Salomo Abi-Sahula, 1330'da Kabala'yı "On Sefirot'un"²⁵ ve İncil'deki emirlerin bazı nedenlerinin bilimi" olarak tanımlamıştır ancak bu bilimin metodolojisi bekleneneği üzere araçsal bir rasyonalitedir.

Yahudi gizli doktrini ve mistisizminin özellikle de 1200'lerden itibaren Orta Çağ Mose Ben Maimon teorisine karşı tepki vermek amacı güttüğünü varsaymak tarihsel olarak mümkündür zira Mose Ben Maimon kendi dönemindeki Yahudi teolojisinin mistik eğilimlerine sert bir şekilde saldırmıştır ve buradan hareket eden H. Graetz, Maimon'un sadece rasyonalist olarak anlaşılabileneği ve Kabala'nın da yalnızca Moses ben Maimon'un rasyonalizmine -felsefi- bir karşı yönelim, deyim yerindeyse aklın tarihinde geriye doğru bir adım olduğu varsayımını ortaya atar (Niewöhner, 1976: 663). Bu varsayım rasyonel-irrasyonel denge arayışında tarihsel

²⁴ Yahudi mistisizmi üzerine en eski ve önemli kaynaklardan biri, Yaratılış Kitabı olarak da adlandırılır.

²⁵ Sefirot: Kabalistlerin Tanrı Yehova'nın tezahürünü sağlayan on aşama ile her şeyin de kendisine düzenlendiğine inandıkları bir şema. Kabalanın en ünlü kitabı olan Safer ha-zohar'da yer alan şemanın elemanları şunlardır: 1. keter (taç) 2. hokhmah (akıl, hikmet, bilgelik) 3. binah (anlayış) 4. hesed (merhamet) 5. gevurah (adalet) 6. tiferet (güzellik) 7. nezah (zafer) 8. hod (ihtişam) 9. yesod (temel) 10. malkut (krallık)

aksın sürekli ve düzenli bir ileri yönü olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan G. Scholem, Kabala'nın felsefe tarihinin kategorileri içinde değil ancak sadece din tarihinin kategorileri içinde tasvir edilebileceğini göstermiştir (Scholem, 1962: 8). Daha önceki değerlendirmeler örneğin Brucker, Tennemann ve Hegel ya da sözlükler örneğin R. Goclenius, I. Micraelius sürekli olarak Kabala'yı felsefenin bir çeşidi olarak görürken W. T. Krug Kabala'nın "felsefi akıl ve şiirsel hayal gücünün melez bir yaratığı, felsefe ve teolojinin fantastik bir karışımı" olduğunu yazar (Krug, 1969: 565-567). Ancak G. Scholem ve öğrencilerinin Kabala'yı dinler tarihi içinde kategorize etmeleri sayesinde Kabala araştırmaları son 50 yılda varsayım aşamasından çıkıp bilimsel araştırmalara konu olmuştur.

Kabala sadece felsefi rasyonalizme bir tepki olarak görülme bile, din tarihindeki her mistik akım gibi, rasyonelliği tamamen reddetmeyen ancak sezgi, tefekkür, aydınlanma veya okültizm yoluyla onu aşmaya çalışan bir bilgi - ister dünyaya, ister dünyanın altında yatan ilkelere veya dünyayı var eden güçlere dair olsun - için çabaladığı söylenebilir. Yaklaşık 1250'den itibaren Kabbala bir yandan *teorik ya da spekülâtif*, diğer yandan *pratik ya da teurjik* (gizli, büyü) olarak ikiye ayrılmıştır (cabbala philosophica/cabbala symbolica).

Gerçek anlamda Kabala'ya - yani 1200'lerden itibaren Yahudi mistisizmine - ek olarak bir de "Hristiyan Kabala"da söz konusudur. Hristiyan Kabala terimi ilk olarak Franciscus Mercurius Van Helmont'un (1618-1699) bir eserinin başlığında bulunur. *Adumbratio Cabbalae Christianae...* Kabala'yı Hristiyan terimleriyle yorumlamaya çalışan 14. ve 15. yüzyıllardaki birkaç Yahudi dönmesi (örneğin Burgoslu Abner ve Samuel ben Nissim Abul Faradsch) dışında genellikle Hristiyan Kabala'nın kurucusu olarak 1486 yılında yazdığı *Conclusiones Cabalistae numero LXXII...* adlı eseriyle Giovanni Pico Della Mirandola kabul edilir. J. Reuchlin'e göre, Latince'de "*cabalistae aut Cabalici*" terimini ilk kullanan da Pico'dur (Reuchlin, 1983: 629). Hristiyan Kabala, Kabala'yı Hristiyanlık anlamında yorumlama, Kabalistik fikirleri veya yöntemleri Hristiyanlığa uygulama ve hatta Hristiyanlığı Kabalistlerin kendileri tarafından henüz tanınmayan öğretilerinin anlamı olan gerçek öz olarak tanımlama çabalarını ifade eder. İlk Alman Hristiyan Kabalist J. Reuchlin'in *De Verbo Mirifico* (1494) ve *De Arte Cabalistica* (1517) yazıları Agrippa Von Nettesheim'ı çok etkilemiş ayrıca Leibnitz'in Kabala ile tanışmasını sağlamıştır (Niewöhner, 1976: 666). Ne İbranice ne de Latince bilen Jakob Böhme'de Kabala ile

birçok paralellik vardır, Fr. Chr. Oetinger onun Kabala çalışmasını erken dönem Alman Pietizminin Protestan mistisizmi fikirleriyle ilişkilendirir.²⁶ Spinoza'nın panteizm ve Kabala arasında varsayılan ilişkisi üzerine de çok sayıda özel çalışma söz konusudur.

2.3.2.3. Heinrich Cornelius Agrippa ve Simya

Modern dönem öncesinde, pozitif bilimler arasında bugün gördüğümüz açık ve net tasnifler bir yana pozitif ve sosyal bilimler arasında da açık ayrımlar söz konusu değildir. Bu bakımdan bir Rönesans düşünürünü belli bir alanda uzmanlaşmış yahut ilgisini tamamen belli konuya odaklanmış gibi değerlendirmek yanıltıcıdır. Ele alacağımız düşünür Cornellijs Agrippa von Nettesheim (1486-1535) da bu kuraldan bağışık olmayan bir Rönesans alimidir. Agrippa bir Rönesans büyücüsü olarak elbette büyü, okült çalışmalar, batını ilimler gibi alanların hemen hepsinde çalışmalar yapan biriydi. Eserlerinde bugün modern insanlar olarak gülüp geçtiğimiz modern bilimden son derece uzak ancak bir biçimde aşına olduğumuz sayısız reçete ve yöntem önerilmektedir. Bir örnek verilecek olursa (Agrippa, 2006, s.72):

...hastanın boynuna, bir kurbağanın doğal renginde bir bezle asılan kurbağanın sağ gözünün insanın sağ gözündeki acıya, sol gözünün de sol gözündeki acıya iyi geldiği söylenir. Buna benzer bir şey yengecin gözüyle ilgili olarak da bildirilir. Bundan ötürü kaplumbağanın ayağı böyle uygulandığında gut hastalığına iyi gelir. Ayağı hasta olana ayak, eli hasta olana el, sağı hasta olana sağ, solu hasta olana sol. Bu biçimde kısır olan bir hayvanın, ötekinin de kısır olmasına neden olduğu söylenir. Özellikle de hayvan testisleri, döl yatağı ya da sidiği bu etkiyi sağlar. Dolayısıyla, bir kadın her ay katır sidiğini içerse gebe kalmaz derler. Bundan ötürü bir özellik ya da nitelik elde edeceksek, böyle bir niteliğin başka bir şeyden daha üstün olduğu ya da bu etkinin daha güçlü olduğu hayvanlar ya da şeyler aramalıyız.

Biz burada tezimiz bağlamında özerk irrasyonel alanlardan biri olarak gördüğümüz simya ile ilgili bir örnek olarak Agrippa ve simya mesleğine genel bir perspektiften bakmaya çalışacağız. Bu bağlamda önceleri Ficino'ya atfedilen ancak

²⁶ Bkz. W. A. Schulze, Fr. Chr. Oetinger und die Kabala Judaica 4 (1948), s.268-274.

son yıllarda Sylvain Matton tarafından, Agrippa'nın eseri olduğuna dair önemli kantların ortaya atıldığı *De arte Chimica* ve Agrippa'nın üç ciltlik eseri *De occulta philosophia* (1533) Batı okültizminin en etkili eserleri olarak gösterilir. Eserin ilk cildi doğal büyü yani nesnesinin unsurlar alemi (maddi alem) olduğu büyü hakkındadır. İkinci cilt yıldız büyü (sayı büyü) ve son ciltte törensel büyü konusunu ele alır.

Agrippa'nın hiyerarşik anlayışına uygun evren düzeni üç katlı bir yapı sergiler ve her katman kendinden üstte olanın etkilerini alma potansiyeline sahiptir. Bu üçlü yapı ilk cildin birinci ve ikinci bölümlerinde ele aldığı şekliyle ve "y" eksenini düzleminde yani dikey olarak unsurlar alemi, yıldızlar alemi ve *entelektüel* alemdir. Bu ayrıştırma felsefi bağlamda fizik, matematik ve teolojik ayrımlara tekabül eder ancak büyü bu disiplinlerin hepsini kapsar. Agrippa geçmişin ünlü büyücüler arasında Merkür Trismegistus, Zerdüş, Orpheus, Pisagor, Platon, Plotinus, Porphyrius gibi isimleri sıralar (Agrippa, 2006: 33). Ayrıca söz konusu ayrıştırma bağlamında da *De Occulta Philosophia*'nın *Doğal Büyü* cildi fiziğe, *Sayı Büyüsü* cildi matematiğe ve *Törensel Büyü* cildi de teolojiye tekabül eder. Agrippa'nın Magus'u söz konusu üç alemi de katederek yükselmeyi hedefler, unsurlar alemi, yıldızlar alemi ve entelektüel alem yahut melekler veya cinler alemi. Orfik büyüü tartışırken Agrippa, Orfik şarkılarda adları sıralanan Tanrıların kötü cinler olmayıp bilakis Tanrı'nın insanın hizmetine sunduğu ilahi ve doğal erdemler olduklarını belirtir. Kişinin dualarda kullanacağı gezegen adlarını sıralarken özellikle güneşe vurgu yapar ve her kim bu aşağı alemde harikulade bir iş yapmayı arzu ederse, o kişi güneşe seslenmelidir (Yates, 2021: 197). Ficino da benzer düşünceleri ifade etmiştir.²⁷

16. yüzyıldan bu yana pek çok insan simya terimini altın üretimi ile ilişkilendirmiştir. Ana metali altına dönüştürme fikri sadece bir yanılgı olarak kalmıştır, çünkü simya hiçbir zaman sadece zengin bir insan olmak için altın üretmekle ilgili olmamış, doğanın bileşimi hakkında bilgi edinmek ve kendini daha yüksek bir ruhani seviyeye yükseltmekle açıkçası bir tür tekamül ile ilgili olmuştur. Okült filozoflar bakımından filozof taşı yahut iksir, *spiritus mundinin* (dünya ruhunun)

²⁷ Burada dikkat çekmek istediğimiz husus güneşin en önemli müracaat nesnesi olarak anılmasının ardında yerleşik düzenin hiyerarşik yapısının getirdiği bir kültürel transformasyonun görülebilecek olmasıdır. Bu transformasyon dışı temsil eden ve hiyerarşik olmayan ay döngüsünün yerini alan hiyerarşiyi temsil eden ve eril güneşe yüz yıllar içerisinde giderek daha da prestij edilen bir semiyosferin oluşturulması olgusudur.

ancak gömülü olduğu altından çıkarılarak elde edilebileceği inancı simya çalışmalarını etkileyen bir düşünce olmuştur. Köken bakımından ise simya ilmi, tapınak atölyelerinde insanların altın benzeri alaşımlar (kimyasal olarak altının diplois ve triplois) üretmeye çalıştıkları İskenderiye Mısır'ına kadar dayanır. Bu tür altın yapımının bir sahtecilik konusu olduğu açıkça kabul edilmektedir. Altını beyazlatmak veya sarartmak için bakır, kalay ve kurşun bileşikler kullanılır. MS 3. yüzyıla ait Yunan papirüsleri Holmiensis ve Leidensis birçok tarif vermektedir (Kernstein, 1971: 149). Dönemin doğal felsefi, Gnostik ve Neoplatonik öğretileri bu bilgiye dini-senkretik bir yorum katar. Kimyasal süreçler alegorik düzenlemelerle üreme, yaşam, ölüm ve yeniden doğuşa karşılık gelen maddenin dönüşümü mitine evrilmiştir. Bu yaklaşım Yunanlıların her şeyi kaplayan ve birbirine bağlayan bütüncül doğa fikrini varsayar. Burada da, Yunan geleneğini takiben, tüm maddeler ya ilksel bir maddenin niteliksel olarak farklılaşmış türleri olarak düşünülür ya da niteliklerindeki bir değişim yoluyla ilksel maddeden ortaya çıktıklarına inanılır. Eğer bir nitelik değişirse, töz de dönüşüme uğrar. Bunu yapabilen gerekli maddeye - mayaya benzeyen bir mayaya - "kütle" (uala, massa) denir. Temel maddelere altın ve gümüş özelliklerini veren parçayı bulmak önemlidir. Bu dönüşümden önce daima niteliksiz, siyah bir ilksel maddede dönüşüm olmalıdır. Bu şekilde saflaştırılan metalde yeni bir yaşam başlar, altının mükemmelliğini içeren yeni bir *entelechie* (Kernstein, 1971: 149). Bu metaforik olarak mükemmel yaşamın doğuşu olur. Bu süreç yapay olarak gerçekleştirilemez, bunu sadece doğanın kendisi yapabilir yani doğa doğayı fetheder. Büyü ve dua yoluyla, dönüşümün büyük şaheseri (magisterium) tamamlanabilir. Yalnızca saf, arınmış üstadın bulabileceği felsefe taşı, elementlerin doğru karışımını ve kaosun gerçek düzenini sağlayabilir.

Hermes (Hermes Trismegistos) gerekli durumlarda bir yardımcı ve aynı zamanda Mesih olarak çağrılır. Simyacılar tüm doğal maddeleri kapsayan çalışmalarında damıtma gibi çok sayıda kimyasal mühendislik süreci keşfetmişler ve ayrıca daha sonraki anti-simyacı kimyacılar tarafından hevesle ve sıklıkla kullanılan bir dizi de cihaz icat etmişlerdir. İrrasyonel bir yaklaşımın ilerleyen süreçle birlikte rasyonel olana evrilmesi kültürel-bilişsel dinamiklerin doğal bir sonucu olduğu gibi tersi durumlarında insan hayatında durmaksızın kendilerini yeniden yeniden ortaya koymaları sıradan ama genellikle de görmezden gelinen bir olgu durumudur.

Simyanın içinde durduğu geleneksel bağlam, astroloji, mikrokozmos ve makrokozmos doktriniyle olan bağlantıya karşılık gelir ve buradan hareketle bir sembol zenginliği ortaya çıkar (Kernstein, 1971: 149). Ouroboros, kuyruğunu ısırarak yılan metaforu, sonu olmayan başlangıcı ve aynı zamanda androjen insan kutupluluğunu simgeler; yumurta metaforu, dört katlı birliğin simgesidir vb. Kimyasal süreçleri öncülleri sayılabilecek simya terim ve teknikleri; kararma-beyazlaşma-sararma-kızarmaya referans verilerek işlem süreçlerinde şu aşamalar ayırt edilir: Calcinatio (yanma), putrefactio (çürüme, ayrışma), sublimatio (buharlaştırma), solutio (çözelti), distillatio (buharlaştırma), coagulatio (katılaşma, ayrıca kristalleştirme), extractio (felsefe taşına ifade eden tentürün temsili). Alkahest evrensel bir çözücü olarak aranır. Hayvan ve bitki dünyasından gelen simya kod adlarının sayısı da çoktur. Örneğin tavşan simya için önemli bir gezegen olan Merkür gezegeniyle ilgili olarak betimlenir (Agrippa, 2006, s.108):

Merkür'ün etkisi altındaki şeyler şunlardır: Öğeler arasında ayrım gözetmeden her şeyi kımıldatan su... Metaller arasında cıva, kalay, ak pirit...İki eşeyli bütün hayvanlar tavşan, misk kedisi gibi eşeylerini değiştirebilenler.

Bizzat altın yapımıyla ilgili net bir formül vermemekle beraber Agrippa bu konuda da deneyimli olduğunu belirtir. Ne ki söz konusu işlemi yapabilmeyen öncül koşulu dünyanın canı/ruhu (*spiritus mundi*) denilen bir ortam hakkında bilgi sahibi olmaktan geçer. Bunun ne olduğuna dair açıklamalar De occulta philosophia 1. Cilt 14. Bölümde verilir. Bunun ardından Agrippa'nın mahir bir simyager olduğuna dair pasaj gelir (Agrippa, 2006, s.69,70):

...Çünkü göksel nesneler, bu tının daha az boğulduğu, özdekle daha az engellendiği bir cismi, daha güçlü etkiler, istediklerini onda daha kolay üretirler. Bütün üretici, dölleyici etkiler bu tindedir. Bu nedenle simyacılar bu tını altından, gümüşten ayırmağa çalıştı. Bunları doğru biçimde ayırır, özünü çıkarır sonra aynı türden bir metale onu yansıtırsan, o metal altına ya da gümüşe döner. Biz bunu nasıl yapacağımızı biliyoruz. Nasıl yapıldığını da gördük. Gelgelelim biz bu tını çıkardığımız altının ağırlığından daha fazla altın yapamadık. Çünkü bu keskin, yoğun değil seyrek biçimdir, o kendi sınırlarının ötesinde değişemez, yetkin olmayan cisim yetkin kılamaz. Bu benim yadsıdığım başka bir yolla yapılabilir.

Araplar aracılığı ile simya 12. yüzyıldan itibaren Latin Orta Çağında tanınmaya başlamış ve burada da insanlar fenomenlerin öteki dünya güçleriyle olan bağlantılarına dair kapsamlı bir yorum arayışına girmişlerdir. Simyaya olan ilginin gerilemesi 16. yüzyılda başlamıştır ancak simya çeşitli biçimlerde Gül-Haçlılara ve hermetik topluluklara kadar yaşamıştır ve izlerine günümüzde de rastlanmaktadır. Edebiyat alanında E.T. A. Hoffmann'dan Tanpınar'a değin pek çok yazar ironik bile olsa toplumsal karşılığı olan bir ilim olmak sıfatıyla eserlerinde simya ile ilgili anekdotlara, pasajlara yer vermişlerdir. Simya konusunda kuşatılması neredeyse mümkün olmayan geniş bir literatür söz konusudur ancak bizim bağlamımızda konuyla ilgili tarihi perspektifi çalışan bazı yazarların referans listesi kısaca şöyle verilebilir:

- K. Ch. Schmieder: Geschichte der Alchemie (1832); H. Kopp: Die A. in älterer und neuerer Zeit 1. 2 (1886);
- M. Berthelot: Coll. des anciens alchimistes grecs 1-3 (Paris 1887- 1888);
- M. Berthelot: Introd. à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge (Paris 1889); E. O. von Lippmann: Entstehung und Ausbreitung der A. (1919, 1931, 1954);
- Hammer-Jensen: The oldest A. (1921); E. Darmstaedter: Die A. des Geber (1922); L. Thorndike: A history of magic and experimental sci. 1-8 (New York 1923-1958);
- J. Bidez, F. Cumont ve diğerleri: Catalogue des manuscrits alchimiques grecs (Paris 1924). J. Ruska: Arabische A. 1. 2 (1924);
- O. Lagercrantz: Alchemistische Rezepte des späten MA (1925); Turba philosophorum (1931);
- W. Ganzenmüller: Die A. im MA (1938); G. F. Hartlaub: The Philosopher's Stone (1959).

3. BÖLÜM

İRRASYONEL KAVRAMININ FELSEFİ ARKA PLANI

3.1. Logos ve İlahi Logos

Antik felsefede Logos terimi *legein* kelimesinden türer ve aslen sayma, hesaplama, hesap verebilirlik, gerekçelendirme anlamlarına gelmektedir. Bu, başka anlamlara da yol açar. Oran, orantı, açıklama, kanıt, sebep, rapor, açıklama, ifade, söz, konuşma konusu. Terim başlangıçta, daha sonra da olduğu gibi, dilin sıradan ve felsefi kavram kadrosu dışında kullanılmaktaydı. Terim felsefi düşüncede ve onun aracılığıyla yavaş yavaş özel bir anlam kazanmıştır, tıpkı felsefe dilinin felsefe öncesi ifade tarzından başka türlü ortaya çıkması gibi. Logos terimi insan düşüncesine ve konuşmasına atıfta bulunur. Düşünme, felsefi tefekkürde kendi özünün giderek daha fazla farkına vardıkça logos mit, sanı (doxa) ve algıdan giderek daha kesin bir şekilde ayrılır. Yunan felsefesi tarihinde mit ve logos arasında kesintisiz bir gerilim vardır ve rasyonel düşüncenin özelliğini keşfetmiş olmak bu felsefenin dikkate değer başarılarından kabul edilmektedir. Söz konusu gerilim modern dönemde irrasyonel-rasyonel dikotomisine dönüşecektir (Verbeke, 1980, s.491).

Herakleitos felsefesinde logos ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu terim kozmik oluştaki içkin ilkeyi belirtmek için kullanılır ve içsel bir ateş olarak anlaşılır. Herakleitos için yaratılış süreci yalnızca dünyanın başlangıç aşamasının bir parçası değildir, aksine kozmos her an oluş sürecindedir (Diels, 1901). Bu bağlamda, H. Fränkel'e göre, logos dünyanın yasallığı, dünya olaylarının anlamı ve nedeni, her şeyi belirleyen norm ve kural anlamına gelir. Logosu kavramak her şeyi görmek demektir (Fränkel, 1962: 424). Tüm gerçekliğin normu, coincidentia oppositorum aynı zıtların birliği ilkesinde, karşıtların iki katlı birlikler içinde çakışmasında bulunur. Dolayısıyla kozmik gelişim ancak karşıtlıkların gerçekliğin özünü oluşturduğunun farkına varıldığında anlaşılabilir. Belki de Herakleitos'taki logosun tam anlamı, bu Yunanca kelimenin orijinal içeriğine geri dönülürse daha iyi kavranabilir. Kelime öncelikle öznel sayma eylemine, sonra da bu saymanın sonucuna, sayıya ve düzene dahası gerçeklikte mevcut sayı ya da düzene atıfta bulunur. Herakleitos'ta aslında nesnel gerçeklik ile düşünce dünyası arasında tam bir paralellikle karşılaşılır. Burada tek bir gerçekliğin iki yönüyle karşı karşıyayızdır, tıpkı düşünme

ve konuşma arasında yakın bir bağ olması gibi. Dolayısıyla, W. J. Verdenius'a göre, logos aynı zamanda hem Herakleitos'un kendi argümantasyon sistemi ve hem de dünyanın nesnel sistemidir (Verbeke, 1980: 492). Herakleitos kendi konuşmasının salt bireysel bir eylem olmadığına ikna olmuş gibi gözükmektedir. Onun aracılığıyla evrensel logos konuşmaktadır ve bu konuşmanın değeri de tam olarak burada yatar zira insan düşüncesi ve konuşması, evrensel Logos ile uyum içinde olduğu ölçüde hakikati kavrar (Heraklitos, VS 22 B 50; VS 22 B 2.).¹ Dolayısıyla Herakleitos'ta logos aynı zamanda kozmosun düzenli bağlamına ve bu dünya düzeninin sistematik kavranışına ve dilsel ifadesine işaret eder. Bu yorum, felsefi düşüncede öncelikle Anaximandros tarafından ele alındığı şekliyle, kozmos kelimesinin özel anlamı ile uyumaktadır (Jaeger, 1934: 219). Bu şekilde Herakleitos, felsefi kaygısında doğa filozoflarıyla hemfikir düzleme gelmiş sayılabilir yani evrenin düzenli yapısı için bir açıklama bulmak. Gerçekliğin var olduğu basitçe kabul edilir, ancak düzenli olması açıklama gerektirir ve Herakleitos bunun karşıtların bir arada var olmasıyla açıklanabileceğine inanır (Heraklitos, VS 22 B 53, 22 B 8)².

Parmenides'in *Peri Phuseos* (Doğa Üzerine) adlı felsefi şiirinde de Logos terimi kullanılır. Temelde karşıt iki yolun, varlık ve yokluk yolunun dışında, ölümlülerin genellikle izlediği üçüncü bir yoldan söz edilir. İnsanların iki yüzü vardır, çünkü karşıtları birleştirmek ve böylece bir şeyin aynı anda hem olduğu hem de olmadığı bir uzlaşmaya varmak isterler. Bunu da çokluk ve oluş olduğunu varsayarak yaparlar. Buna karşılık, Tanrıça, çok fazla inkârla birleşen kanıtları akli (rasyonel) argümantasyon (lego) yoluyla araştırmak ve yargılamak gerektiğini ilan eder: "Aksine, verdiğim gibi tartışmalı çürütmeyi akıl yürütme (logos) ile yargıla" (VS 28 B 7)³. O halde Parmenides, argümanı açıklayarak, ölümlüleri hatadan uzak

¹ VS 22 B 2: Bu yüzden ortak olanı takip etmektir görevimiz. Ancak söz herkes için ortak olmasına rağmen, çoğu insan kendi içgörüsüne sahipmiş gibi yaşar (Diels, 1901, s.3). VS 22 B 50: Eğer beni değil de Söz'ü duyuyorsanız, her şeyin bir olduğunu kabul etmektir bilgeliktir (Diels, 1901, s.13).

² VS 22 B 53: Savaş her şeyin babası, her şeyin kralıdır. Bazılarını tanrı, bazılarını insan, bazılarını köle, bazılarını da özgür yapar. (Diels, 1901, s.13) VS 22 B 8: Birbiriyle mücadele eden şeyler birleşir ve en güzel birlik zıtlıklardan ve her şey kavgadan doğar. (Diels, 1901, s.5)

³ VS 28 B 7: Çünkü bunun kesin olarak kanıtlanması mümkün değildir: böyle bir şey yoktur; daha ziyade düşünceyi bu araştırma yolundan uzak tutun ve birçok deneyimli insanın alışkanlığı sizi bu yolda zorlamasın, görmeyen gözün, işitmeyen kulağın ve dilin üstün gelmesine izin vermeyin, hayır, bahsettiğim tartışmalı sınavi düşüncenizle (Logos ile) bir karara bağlayın. (Diels, 1960, s. 234)

tutmaya ve onları gerçeğe götürmeye çalışır. Düşünce ve konuşmanın, legein ve noein'in birbiriyle yakından bağlantılı olduğu, iyi bilinen Frg. 6'dan anlaşılmaktadır. Söylenebilen ve düşünülebilen şey aynı zamanda var olmalıdır (VS 28 B 6)⁴. Ne düşünmenin ne de konuşmanın nesnesi olmayan bir şey olamaz. Anamlı düşünce ve konuşma her zaman olan bir şeye yöneliktir (VS 28 B 3)⁵. O halde Parmenides'e göre hakikate götüren yol, araştıran ve yargılayan bir açıklama olarak Logos'un yoludur.

Platon'un diyaloglarında logos sözcüğü, hepsi birbiriyle ilişkili olan bir dizi anlama sahiptir. Bunlar açıklama, söz, tanım, kanıt, soruşturma, düşünce dizisi, yargı, akıl, hesap, ilişki gibi anlamlardır ve Platon da düşünme ve konuşma arasında yakın bir bağlantı olduğunu gösterirler. Düşünme, ruhun düşündüğü nesneler hakkında kendisiyle yaptığı bir iç konuşmadır (bkz. Platon, Theaitetos, 189e-190a). Platon yazılı sözün katılığına direnir çünkü düşünmeyi kesintisiz bir diyalog, içsel ve dışsal bir konuşma, hakikate ulaşmak için kendisiyle ve başkalarıyla konuşma olarak kavrar (bkz. Platon, Epistolai 7, 344c). Sokrates için olduğu gibi onun için de felsefe diyalogdur. Bu nedenle Sokratik konuşmayı devam ettirmek ister. Her insanın hakikate sahip olduğuna inanır (bkz. Platon, Theaitetos, 161e). Öğretmen, bilgiyi bir kabın içine bir nesne yerleştirir gibi öğrencinin ruhuna yerleştirmez. Bilgi hazinesi zaten onun içindedir, ancak konuşma yoluyla gerçek içgörüye yükseltilmelidir (bkz. Platon, Theaitetos, 157c). Öte yandan, düşüncenin yazılı bir metinde cisimleşmesi, ruhun bedene bağlanmasıyla karşılaştırılmalıdır; düşüncenin saf açılımı bu bağlanma tarafından engellenir. Bu nedenle filozof, tıpkı Sokrates'in ölümüne gittiği gibi "ölmeyi öğrenmelidir" (Platon, Phaidros, 64a). Sokrates'in ölümü felsefi düşüncenin sembolü haline gelmiştir ve buna göre var olanı kavramak için kişinin kendini maddi olanın bağlarından kurtarması gerekir. Bu genel olarak ruhun algılanabilir dünyayla olan ilişkileri için geçerlidir. İnsan sürekli olarak duysal olarak algılanabilir olanla temas halinde yaşar, böylece geçici olanı ve oluşu neredeyse kendi isteğiyle gerçek gerçeklik olarak görmeye başlar. O halde felsefi logosun görevi kendisini ve diğerlerini sorgulamaktır. Protagoras'la konuşmasında Sokrates öncelikle logos'u, yani sahip olunan görüşü araştırdığını vurgular. Ancak bu, sorgulayan olarak kendisini soruşturduğu gerçeğiyle bağlantılıdır ve yanı sıra cevap

⁴ VS 28 B 6: Yalnızca var olanın var olduğunu söylemek ve düşünmek gerekir; çünkü varlık vardır, ama hiçlik yoktur; bunu aklında tut...(Diels, 1960, s.232)

⁵ VS 28 B 3: çünkü aynı şeydir düşünmek ve var olmak. (Diels, 1960, s.231)

vereni de içerir (Platon, Protogoras, 333d). Dolayısıyla Platon'un her diyalogunun logos ile kişisel olmayan bir direnç, varlık-olmayan arasında bir tartışma olduğu söylenebilir (Verbeke, 1980: 494). Bu bir sorgulama ve araştırmadır ama tamamlanmış bir sistemin inşası değildir; eğer kişi yüzeysel bir bilgiyle yetinmeyip katıksız bilgiye doğru ilerlemek istiyorsa, bu sorgulama vazgeçilmez bir özeleştirici ve başkalarının da eleştirisidir. Bu daha da önemlidir çünkü insanın etik yaşamı burada doğrudan Logos'a bağlanmaktadır çünkü her insanın davranışı sahip olduğu içgörü tarafından belirlenir (Verbeke, 1980: 494). Böylece Kendi kendine konuşma ve diyalog etik bir görev haline gelmektedir. Platon'un diyalogları, Sokrates'in tek başına söz aldığı kılık değiştirmiş monologlar değildir. Her muhatap önemli bir rol oynar, çünkü her birinin görevi kendi içinde taşıdığı bilgiyi içgörü seviyesine yükseltmektir. Sohbeta katılanlar bireysel kaygılarından ve önyargılarından kaçınmalıdır; tüm sohbeta Logos, hakikat ve bilgi arayışı hakim olmalıdır (bkz. Platon, Protogoras, 345d, 358c; Timaios 86d). Bağlantıları birleştirmenin güçlüğü açık olmakla birlikte Hristiyanlık bağlamında en öne alınan ilke olarak Logos'un yahut Söz'ün varlığı bir anlamda rasyonel olandan irrasyonel olana yumuşak bir geçiş gibi görülebilir.

Aritoteles'te logos, Stagira'nının bilim teorisiyle bağlantılı şekilde tanım anlamında kullanılır. Ona göre bilim, nesnesinin sağlam temellere dayanan bir tanımını vermek için çabalamalıdır. Bu bağlamda Aristoteles, Platon'un dihairetik⁶ yöntemini eleştirir; bu bakımdan, genel olarak belirlenmemiş bir kavramdan yola çıkarak, bir dizi sınıflandırma yoluyla belirli bir nesnenin iyi tanımlanmış bir açıklamasına ulaşılır. Aristoteles iki terim arasındaki ilişkinin, iki dış terim arasında bir ara bağlantı ve bağ rolü oynayan üçüncü bir terim temelinde belirlendiği kıyas yöntemini bu şekilde keşfetmiştir (Verbeke, 1980: 494). Ancak kıyas yahut silojizm Platon'un dihairetik yönteminin yerini alamaz, çünkü bir tanımın kanıtlanmasını değil, bir tanımdan nesnenin özelliklerini türetmekle ilgilidir. Aristoteles böyle bir tümdengelim sürecini bilimsel akıl yürütmenin ideal biçimi olarak görür, ancak bunu kendi eserlerinde neredeyse hiç kullanmaz. Aristotelesçi bilim doktrini güçlü bir Platoncu etki gösterir, çünkü bilimsel biliş her zaman evrensel olanla, zorunlu ve

⁶ Dihairesis "kavramların sınıflandırılması" anlamında, antik mantıkta kullanılan, kavramları bir sistem içinde düzenleme ve tanımlamaya yarayan bir sınıflandırma biçimi ve yöntemidir. Basit bir dihairesis örneği, "kahvaltılık" teriminin "peynir", "zeytin" vb. alt kavramlara bölünmesi olabilir.

değişmez olanla ilişkilidir; Parmenides ve Platon gibi Aristoteles de bilim ile evren arasında yakın bir bağlantı olduğunu varsayar (Verbeke, 1980, s.494).

Hem metafiziğinde hem de etiğinde, genellikle dilin sıradan kullanımından yola çıkarak, kişinin ne söylediğine ve bunu ifade etme biçimine güvenir. İnsan konuşmasında felsefi düşünme için bir başlangıç noktası olarak hizmet eden felsefe öncesi bir verili hal görür. Aristoteles anlamak kolaydır çünkü onun teleolojik doktrini temelinde, diğer şeylerin yanı sıra dil kullanımında da kendini ifade eden insanlar arasında olağanüstü "fikir birliği" olağanüstü bir değere sahiptir (Verdenius, 1960, s.56-70).

Aristoteles'in etik incelemelerinde de Logos oldukça önemli bir rol oynar. Ahlaki davranış doğru bir etik anlayışa göre bir yaşamdır (bkz. Aristoteles, Eth. Nic. 6,1, 1138b 18-34). Ahlaki eylemde her zaman benimsenmesi gereken orta yol da Logos tarafından açıkçası kendisine etik kavrayışa sahip Logos bahsedilmiş birinin pratik düşüncesi tarafından belirlenmelidir (bkz. Aristoteles, Eth. Nic. 2, 6, 1106b 36-1107a 2). Aristoteles'te etik kavrayış ahlaki eylemden ayrı değildir ve doğru ahlaki kavrayışa sahip olmak için etik olarak hareket etmek gerekir (Aristoteles, Eth. Nic. 6,13, 1144b 30). Dolayısıyla Aristoteles'e göre etik insanın temel özelliği, tutkularının insan varlığını sürekli olarak dengeye getiren Logos'un rehberliğine tabi olmasıdır. Bu şekilde insanın, rasyonel faaliyetini mümkün olduğunca geliştirmesinden ibaret olan en yüksek mükemmelliğe ulaşması da mümkündür.

Stoacı felsefe bağlamında logos kavramı öncelikle içkin bir ilke olarak dünya olaylarını belirleyen kozmik pnömatik bir güce işaret eder ki bu bir maddi ilkedir, her şeye nüfuz eden ve kozmosun sabit bir yasaya göre gelişmesini sağlayan bir tür yaratıcı ateştir (Verbeke, 1980: 495). Örneğin Chrysippus'un (M.Ö. 3. yüzyıl) tanımladığı gibi, Tanrı, takdir ve kader ile eş tutulmaktadır: "Kader, dünyanın Logos'udur ya da takdir edilen dünyada söz konusu olanın Logos'udur ya da varlığa gelmiş olanın varlığa geldiği, varlığa gelecek olanın varlığa geleceği Logos'tur" (Strobeeus, Eclogues 1, 79). Tarih rasyonel bir süreç olarak görülür çünkü logos her şeye nüfuz etmiştir. Her şeyin evrensel düzende bir yeri vardır. Dünyadaki olaylar tamamen ilahi logos tarafından belirlendiğinden, ne özgürlüğe ne de kötülüğe yer vardır. Ancak evrensel logosun her şeye nüfuz etmesi, tüm varlıkların akılla donatılmış olduğu anlamına gelmez. Canlı varlıklar arasında sadece insan kendisini kelimelerle ifade eden rasyonel bir kavrayışa sahiptir. Böylece içsel logos ile dile getirilen logos

arasında bir ayırım yapılır. İlki şuna eşittir ki her insan ruhu evrensel logos'un bir parçasıdır (Seneca Epistulae, 41,1.); ikincisi ise düşüncenin ifade edilmesine işaret eder. Stoacıların yargısına göre, insan diğer canlı varlıklardan içsel logos ile ayrılmaktadır. İnsandaki logos, 14 yaş civarında ortaya çıkmaya başlayan bir grup fikir ve kavrayış olarak anlaşılır. Bu, aynı şekilde, Stoacıların büyük önem atfettikleri, kendilerini genel kabul gören kavramlarda gösteren içgörü yahut basiret de (phoronesis) ortaya çıkar (Jamblichus, De anima, apud Stobaeum, Ecl. 1, 48, 8.) Belirli iddiaları haklı çıkarmak için tekrar tekrar genel "fikir birliğine" güvenilir. Bu fikir birliğine verilen değer, ilahi logos doktrini ışığında görülmelidir (Seneca, Epistulae, 117, 6.) Stoacılar bakımından insanlar arasındaki anlaşma, belirli bir kavrayışın evrensel logostan geldiğini kanıtlamaktadır.

Etik alanda ise logos, doğa ile eşitlenen ahlaki eylem normudur. Bu, her insanın dünya olaylarını kabul etmesi gerektiği anlamına gelir çünkü bu olaylara logos nüfuz etmiştir. Dünya olaylarına karşı isyan etmek ve yaşam olaylarını kabul etmemek ahlaksızlıktır, çünkü bu kozmosun makullüğüne karşı bir isyandır (Verbeke, 1980: 495). Stoacılar göre, daha iyi ve daha mükemmel bir dünya inşa etmek insanın görevi değildir. Dünyanın mükemmelliği sorgulanamaz, çünkü kaçınılmaz olarak içkin ilahi logos tarafından gerçekleştirilir. Dolayısıyla, eğer insan ahlaki mükemmelliğe ulaşmak istiyorsa, kendi bireysel logosunu tekil logos ile uyumlu hale getirmelidir. Buradan hareketle her ahlaki hatanın izi son kertede kozmik olaylara karşı mantıksız bir isyana kadar sürülebilir. Böyle bir isyan, kaynağını tutkuların kontrolsüz dalgalanmalarında bulur. Bu nedenle, her insan kendini tamamen rasyonelleştirmeye çalışmalı; tamamen logos olmaya ve zihnin hareketlerini tamamen yok etmeye çalışmalıdır. Bu *apatheia* idealidir. Burada logos'un eros'un tamamen karşısına konumlandığı artık açıktır. Bir bakıma mithos'tan logos'a değil şuursuz bir meyletme olarak eros'tan, salt rasyonel logos'a geçiş söz konusudur. Söz konusu tavır sadece tutkuların insan aklına tabi kılınması değil, aynı zamanda tamamen ortadan kaldırılması anlamına gelir, böylece insan tamamen olduğu şey, yani logos haline gelebilir (Diogenes Laertius, 7: 117).

Philon'da Logos açık bir şekilde kullanılmaz, ancak çok çeşitli anlamlar gösterir. Daha önceki felsefi sistemlerin ve özellikle de Stoa'nın Logos hakkında söylediği her şeyi İskenderiyeli, esas olarak Tanrı'nın kendinde olduğu haliyle, kendini gösterdiği ve insan ve dünyayla ilişki kurduğu hal arasındaki farkı açıklamaya çalışan

din felsefesi için kullanır. Bu açıdan Logos'un üç ana anlamı ayırt edilebilir. Birincisi, Logos basitçe Tanrı ile özdeşleştirilmesine izin verilmeksizin ilahi olana aittir. Logos, adeta ikinci bir Tanrı ya da Tanrı'nın ilk Oğlu'dur (bkz. Philon, De Somniis, 1, 229 vd.). Tanrı'nın dünyadaki eylemini mükemmel bir şekilde ifade eden ilahi güçler sisteminde Logos ilk sırayı işgal eder, yani Logos, yaratılışa ilgili olduğu ve kendini onda ifşa ettiği ölçüde Tanrı'dır. Dolayısıyla Logos, Tanrı ile dünya arasında bir tür orta bağlantıdır. Aynı zamanda insanla da yakından ilişkilidir; ilahi vahiydir, Tanrı tarafından bildirilen sözdür, bilgelikten kaynaklanır ve insanı bilgeliğe götürür, onu hakikate zorlar ve zayıf olana iyileşme getirir (Verbeke, 1980: 497). Bu Logos insanın içsel varlığına hitap eder. İçsel bir vahiydir. Aynı zamanda ilahi bir emir, insan için bir yasadır. Bu nedenle, konvansyonel devlet yasalarının aksine doğa yasasını belirtmek için de kullanılır ancak bu doğa yasası aynı zamanda ilahi yasadır. Sembolik anlamda Logos, müminin Tanrı'ya saf yükselişte ikamet ettiği yerdir (topos). İmanlı kendini duysal yahut dünyevi olandan çoktan kurtarmıştır, ancak henüz ilahi olanı tam olarak görememektedir. Bu nedenle ancak ilerleyen (prokypton) yahut tekamül eden konumundadır (Bkz. Philon, De Somniis, 1, 65-70. 116-119.) Logos, Tanrı'nın sureti, insanda da, yani akılda da kendi suretine sahiptir. Dolayısıyla insan Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Son olarak, Logos kozmosla da ilişkilidir. Önceden Tanrı'da olan dünya fikridir. Dolayısıyla, *mundus intelligibilis* olarak, yaratılışın ilk aşamasıdır ve kendi içinde materyalin (maddenin) tüm model-olasılıklarını içerir. Böylece Platoncu ideaların birliğini (bir aradalığını) temsil eder. Logos aynı zamanda her şeyi bir arada tutan ve ahenkli bir şekilde biçimlendiren evrenin bağıdır ki bu anlamda Apollonik bir nitelik arzeder; Logos'tan ayrılmak veya farklılaşmak ise kaosa yahut Dionizyak olana yola açar. Philon'da Logos, aynı zamanda dünyanın yaratılmasında Tanrı'nın aracı olarak, evrenin rehberidir ve bazen de cennetle özdeşleştirilir (Verbeke 1980: 497). Açıkçası Philon ile Logos kavramı, Yunan akılcılığının Yahudi-Hristiyan diniyle uzlaştırılması amacına hizmet etmektedir.

Plotinos'un düşünce dünyasında Logos teması, Herakleitos'ta olduğu gibi, dünyada meydana gelen karşıtlıklarla bağlantılıdır. Kozmosta çokluk, çeşitlilik ve karşıtlıklar vardır; yine de bu kozmos en yüksek ilkeden, bölünmez Bir'den kaynaklanan uyumlu bir bütün oluşturur. Birlikten çokluğa ve karşıtlığa bu geçişte Logos belirleyici bir rol oynar. Yine de kendi hipostazı olmaksızın akıldan dünya-ruhuna akar. Böylece ruha nüfuz eder ve onu rasyonel hale getirir: "Bu logos akıldan dışarı akmıştır; Çünkü akıldan akan şey logos'tur ve sürekli olarak akar, Akıl varlıkta

mevcut olduğu sürece.” (Plotinus, Enneade, 3, 2, 2; bkz. 3, 2,16⁷.) Logosa katılan her şey bu katılım tarafından rasyonelleştirilir ve şekillendirilir (Plotinus, Enneade, 3, 2,16.) Yine de bu, Logosun kendisinden kaynaklandığı ilkelerin mükemmelliğine sahip olacağı anlamına gelmez. Logos kendi içinde kusurludur ve kendisini ona katılanlara tam olarak iletmez. Dolayısıyla dünyada kusur vardır, zıtlıklar ve çatışmalar vardır ama yine de kozmos bir bütün olarak uyumlu bir birlik oluşturmaktadır. Çünkü bu çokluğu ve çeşitliliği kendi içinde barındıran tek bir Logos vardır (Plotinus, Enneade, 4, 3, 8.)⁸. Plotinus'a göre Logos aynı zamanda dile gelen düşünceyle karakterize olan insan ruhunun özünü de temsil eder. Dolayısıyla Logos daha düşük bir akıl yürütme biçimidir, Logos'un çokluğa daha derinden dalmış olması anlamında bir imgesidir. Akıl bir nesneyi diğerinin ardından tanır ve duyuşal izlenimlerle öğrenir (Plotinus, Enneade, 5, 3, 3-4)⁹. Böylece insan düşüncesi aklın saf biliş ile duyuşal deneyim arasında yer alır. Bu şekilde Logos insanın kendi biliş tarzını temsil eder ve ego ile örtüşür (Plotinus, Enneade, 5, 3, 3). Plotinus'ta Logos Herakleitos, Stoacılar ve hatta Philon'dakinden daha düşük bir seviyededir zira Bir ile Logos arasında akıl vardır.

Logos kavramı Yunan düşüncesindeki önemli fikirlerle bağlantılıdır. Kozmik bir ilke olarak (Logos), dünyaya aklın nüfuz ettiğı anlamına gelir; dünya kaotik bir birikim değil, her şeyi kontrol eden ruh tarafından ortaya çıkarılmış düzenli bir bütündür. İnsandaki düşünce ilkesi olarak Logos hem epistemolojik hem de etik bir öneme sahiptir. İnsanın hakikate ulaştığı kendine özgü yolu, yani birbirini takip eden söylemsel bir süreci belirtir. Öte yandan Logos etik davranışın standardını oluşturur. İnsandaki tüm irrasyonel hareketler aşılmalı ya da akla tabi kılınmalıdır (Verbeke, 1980, s.498).

⁷ Plotinus, Enneade, 3, 2, 16: “...bu nedenle akıl saf ruh değildir, kendinde ruh değildir, saf ruhun doğasına sahip değildir, ama ona bağımlıdır ve sanki her ikisinden, ruhtan ve gerçekten de ruha göre davranan, ruhtan yayılan bir şeydir, bu akli yaşam olarak üreten, dinginliğinde [tefekkürde] belirli bir akıl içerir...”

⁸ Plotinus, Enneade, 4, 3, 8: “Çünkü bir, evrenin bedenidir ve birde olduğı gibi, evrenin her yerinde mevcuttur.”

⁹ Plotinus, Enneade, 5, 3, 3: “Duyuşal algı bir kişiyi görür ve zihne bir taslak (izlenim, typus)] verir... o halde bunu duyuşal algıdan elde ettiğı bilgiye göre söylemiştir... onu aydınlatan akıl tarafından onu algılaması için güçlendirilmiştir; çünkü ruhun bu saf gücü aynı zamanda üzerinde bulunan aklın izlerini de alır. Ama neden bu akıl değildir ve neden algılama yetisiyle başlayan diğeri ruhtur? Çünkü ruhun söylemsel düşünme içinde olması gerekir, ama tüm bunlar söylemsel düşünme gücünün işidir.” “...Şimdi akıldan geldiğini ve akıldan sonra ikinci olduğunu ve aklın bir imgesi olduğunu söylüyorsa,...)

Yukarıda verilen tarihsel çizgide Logos'un rasyonel yönde ele alındığı ama belli belirsiz irrasyonel bir yönünün de ortada olduğu anlaşılmaktadır ancak Eski ve Yeni Ahit bağlamlarında durum irrasyonel lehine değişiklikler göstermektedir. Teolojik ve Mesih-bilimsel açıdan önemli olan Yeni Ahit'te Logos'un (Tanrı'nın) Sözü olduğuna dair ifadelerdir. Eski Ahit'te, Söz'ün Helenistik tarih öncesinden süregelen açık bir gelenek-tarihsel öncülü olduğuna dikkat edilmelidir. Burada LXX'deki¹⁰ Logos (Rabbin Sözü) ifadesi, özellikle peygamberler tarafından aktarılan ve İsrail'e kendi tarihinde, vaat ve rehberlikle yol gösteren Tanrı Sözüne atıfta bulunur (Bühner, 1980: 499). Eski Yakın Doğu uygarlıklarıyla temas halinde, özellikle de Eski Ahit'in geç dönemlerinde, Logos'un hem tarihi hem de doğal olayları sözünün karşı konulmaz gücüyle hareket ettiren, Semavi Kralın güçlü sözü olarak nitelendirilmesi benimsenmiştir. Logos Tanrı'dan gelir ve onun kudretiyle hareket eder (Eski Ahit, Yeşaya, 55, 10-11.).¹¹ Ancak Logos'u kişileştiriyor gibi görünen bu konuşma tarzında bile, hitabın karakteri ve Logos'un tarihsel olarak rehberlik ettiği insanlarla ilişkisi temel olmaya devam eder. Logos'ta Tanrı kendinden çıkar ve hitap eden olarak dünyayla yüzleşir; Logos'unun gücüyle geçmiş, bugünü ve geleceği bir olaylar bağlamına getirir; bunu yaparken Logos tarihsel ve doğal olaylarda saklı bir yasa olarak değil, kendisini tarihsel olarak bağlayan Tanrı'nın ilgili duruma ilişkin vahiysel sözü olarak hareket eder (Bühner, 1980: 499).

Bu anlamda, Yeni Ahit bildiren (Yeni Ahit, Romalılar, 9,6).¹², yönlendiren (Yeni Ahit, İbraniler, 2, 3.)¹³ yargılayan (Yeni Ahit, İbraniler, 4,12.).¹⁴ ve son olarak yaratılışı sürdüren Tanrı Sözü'nden (Yeni Ahit, İbraniler, 1, 3; 11, 3.).¹⁵ bahseder.

¹⁰ Eski Ahit'in elde mevcut olan en eski Grekçe çevirisi olan Septuaginta, 70 anlamına geldiği için LXX şeklinde kısaltılır.

¹¹ "10 Gökten inen yağmur ve kar,/ Toprağı sulamadan, yeri yeşertmeden,/ Ekinciye tohum, yiyene ekmek vermeden/ Nasıl göğe dönmezse,/11 Ağzımdan çıkan söz de öyle olacaktır./ Bana boş dönmeyecek,/ İstemimi yerine getirecek, Yapması için onu gönderdiğim işi başaracaktır."

¹² "Çünkü vaat şöyleydi: Gelecek yıl bu mevsimde geleceğim ve Sarâ'nın bir oğlu olacak."

¹³ "Çünkü melekler aracılığıyla bildirilmiş olan söz geçerli olduysa, her suç ve her sözünlemezlik hak ettiği karşılığı aldıysa..."

¹⁴ "Tanrı'nın sözü diri ve etkilidir, iki ağızlı her kılıçtan keskindir. Canla ruhu, ilikle eklemeleri birbirinden ayıracak kadar derinlere işler; yüreğin düşüncelerini ve amaçlarını yargılar."

¹⁵ "Oğul, Tanrı'nın yüceliğinin parıltısı ve O'nun varlığının öz görünümüdür. Kudretli sözüyle her şeyi devam ettirir. Günahlardan arınmayı sağladıktan sonra, yücelerde ulu Tanrı'nın sağında oturdu."- "İman sayesinde anlıyoruz ki, evren Tanrı'nın buyruğuyla yaratıldı..."

Sayırsız genitif bileşik ile sözün meydana getirdiği olaylar belirtilir. Örneğin uzlaşma, kurtuluş, yaşam, hakikat vs. (Yeni Ahit, Korintliler 2, 5, 19.).¹⁶ Logos'un bu yüklemelerinde açıkçası Tanrı'nın Logos'unda kendisini Mesih'inin kişiliğine, mesajına ve kaderine bağladığı varsayılır. Eski Ahit'te sözün etkinliğinin iki alanı olan kehanet ve yaratılıştan Yeni Ahit önce kehaneti hatırlatır (Yeni Ahit, İbraniler, 1, 1.)¹⁷ sonra da Mesih'i Tanrı'nın yaratıcı sözü (Yeni Ahit, İbraniler, 1, 2.)¹⁸ yani kesinlikle Logos olarak adlandırarak sonuca varır.

Bu ilahi yoğunlaştırma ve didaktik yansıma, İsa'nın eskatolojik¹⁹ elçi olarak Tanrı'dan son ile başlangıcı birbirine bağlayan sözü getirdiği gözlemine dayanır; eskatolojik kurtuluş bu söze daha doğrusu Logos'a itaatle belirlenir (Yeni Ahit, Markos, 8, 38.).²⁰ Eskatolojik elçi kişiliğiyle kendisine verilen sözün içine tamamen girdiğinden, elçi olarak elçisinin sözünden ayrılamaz, aslında sözün göksel kökenine katılır, bizzat Tanrı'nın sözü haline gelir, bu söz içinde yargı ve yaşam barındırdığı için iman gerektirir (Yeni Ahit, Yuhanna, 5, 22-26.)²¹. Yeni Ahit'in misyon ve ilan dilinde ise Müjde Logos olarak adlandırılır; burada çarmıha gerilmiş ve dirilmiş olan İsa Mesih içerik ve biçimdir.

Böylece Yeni Ahit Logos Kristolojisinin üç temel unsurundan söz edilebilir. Logos'un eskatolojik gücü, göksel dünyaya olan canlı aidiyeti ve Tanrı'ya bağlanma

¹⁶ “Şöyle ki Tanrı, insanların suçlarını saymayarak dünyayı Mesih'te kendisiyle barıştırdı ve barıştırma sözünü bize emanet etti.”

¹⁷ “Tanrı eski zamanlarda peygamberler aracılığıyla birçok kez ve çeşitli yollardan atalarımıza seslendi.”

¹⁸ “Bu son çağda da her şeyin mirasçısı olarak belirlediği ve aracılığıyla evreni yarattığı kendi Oğluyla bize seslenmiştir.”

¹⁹ Eskatoloji kıyamet yahut son anlamına gelen Yunanca kökenli bir teoloji terimidir. İnsanlığın nihai kaderi veya dünya tarihini nihayete erdirecek, açıkçası dünyanın sonunu ilgilendiren olayları konu edinir. Birçok din, öğreti veya költte dünyanın sonu gelecekte olacak bir olay olarak kutsal metin, mit veya folklorda yer almaktadır.

²⁰ “Bu vefasız ve günahkâr kuşağın ortasında, kim benden ve benim sözlerimden utanırsa, İnsanoğlu da, Babasının görkemi içinde kutsal meleklerle birlikte geldiğinde o kişiden utanacaktır.”

²¹ “Baba kimseyi yargılamaz, tüm yargılama işini Oğul'a vermiştir. / Öyle ki, herkes Baba'yı onurlandırdığı gibi Oğul'u onurlandırın. Oğul'u onurlandırmayan, O'nu gönderen Baba'yı da onurlandırmaz./ Size doğrusunu söyleyeyim, sözümü işitiş beni gönderene iman edenin sonsuz yaşamı vardır. Böyle biri yargılanmaz, ölümden yaşama geçmiştir. / Size doğrusunu söyleyeyim, ölümlerin Tanrı Oğlunun sesini işitecekleri ve işitenlerin yaşayacakları saat geliyor, geldi bile. / Çünkü Baba, kendisinde yaşam olduğu gibi, Oğul'a da kendisinde yaşam olma özelliğini verdi.”

ve Tanrı'yla birlik olma yetkisi (Bühner, 1980: 500). 1. Yuhanna 1:1-3²² ayetleri kiliseye eskatolojik yaşam armağanını ele alır; dünyevi görünümünün itirafı, yaşam sözcüğünün Baba ile olan ezeli varlığını kucaklar ve bunu onun saygınlığı ve varlığı (başlangıçtan beri) olarak açıklar. Mesih yaşam sözünü getiren göksel bir elçi olarak gelmiştir; Baba'nın evinden gelir ve onun ezeli varlığını paylaşır. Başlangıca geri dönüş eskatolojik elçi doktrininden kaynaklanır. Düşüncenin bu yönü, Yuhanna'nın Müjde'de ortaya koyduğu Mesih doktriniyle ilgili olarak anladığı Logos hakkındaki ilahi ifadelerin bulunduğu Yuhanna, 1, 1-18'de²³ de açıklıkla görülebilir. İlk iki sözcük yani "Başlangıçta Söz..." Septuaginta'da (LXX) Yaratılış 1, 1'e²⁴ gönderme yapar. Logos'un mutlak Kristolojik²⁵ kullanımı, kuşkusuz Yahudi-Helenistik Sophia doktrini (Schnackenburg, 1965: 257-269). tarafından şekillendirilmiş biçimiyle Eski Ahit'in sözcükler doktriniyle de bağlantılı gözükmektedir. Orada Sophia olduğu gibi, burada da Logos Tanrı'nın yaratma sözüdür ve Tanrı'yla birlikte (en archi en ho logos)²⁶ dir. Ancak Yuhanna 1, 3'e²⁷ göre Logos Tanrı'nın yanında ve dışında ayrı bir varlık değildir, ancak 1, 2'ye²⁸ göre de sadece Tanrı ile özdeş de değildir.

²² "Yaşam Sözüyle ilgili olarak başlangıçtan beri var olanı, işittiğimizi, gözlerimizle gördüğümüzü, seyredip ellerimizle dokunduğumuzu ilan ediyoruz./ Yaşam açıkça görüldü, onu gördük ve ona tanıklık ediyoruz. Baba'yla birlikte olup bize görünmüş olan sonsuz Yaşam'ı size ilan ediyoruz./ Evet, sizin de bizlerle paydaşlığınız olsun diye gördüğümüzü ve işittiğimizi size ilan ediyoruz. Bizim paydaşlığımız da Baba'yla ve O'nun Oğlu İsa Mesih'ledir."

²³ "Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı./ Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. / Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı./ Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı./ Işık karanlıkta parlar ve karanlık onu alt edememiştir./ Tanrı'nın gönderdiği Yahya adlı bir adam ortaya çıktı./ O, tanıklık için, ışığa tanıklık etsin ve herkes onun aracılığıyla iman etsin diye geldi./ Kendisi o ışık değildi, ama ışığa tanıklık etmeye geldi./ Dünyaya gelen, her insanı aydınlatan gerçek ışık vardı./ O, dünyadaydı, dünya O'nun aracılığıyla var oldu, ama dünya O'nu tanımadı./ Kendi yurduna geldi, ama kendi halkı O'nu kabul etmedi./ Ancak, kendisini kabul edip adına iman edenlerin hepsine Tanrı'nın çocukları olma hakkını verdi./ Onlar ne kandan, ne beden istediğinden, ne de insanın istediğinden doğdular; tersine, Tanrı'dan doğdular./ Söz insan olup aramızda yaşadı. Biz de O'nun yüceliğini, Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu olan biricik Oğul'un yüceliğini gördük./ Yahya O'na tanıklık etti. Yüksek sesle şöyle dedi: «`Benden sonra gelen benden üstündür. Çünkü O benden önce vardı' diye sözünü ettiğim kişi budur.»/ Nitekim hepimiz O'nun doluluğundan lütuf üzerine lütuf aldık./ Kutsal Yasa Musa aracılığıyla verildi, ama lütuf ve gerçek İsa Mesih aracılığıyla geldi./ Tanrı'yı hiçbir zaman hiç kimse görmemiştir. O'nu, Baba'nın bağrında bulunan ve Tanrı olan biricik Oğul tanıttı."

²⁴ "Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı."

²⁵ İsa, Mesih ve Mesihlik gibi konuları inceleyen Hristiyan teolojisinin bir bölümü.

²⁶ Yeni Ahit'in "Başlangıçta söz vardı." (Yuhanna 1, 1) anlamındaki ilk cümlesi.

²⁷ "Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı."

²⁸ "Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi."

Böylece Yuhanna İncili ilk olarak Baba ve Oğul'un birliğini amaçlayan dünyevi Mesih'le ilgili ifadelerde bir elçiler Kristolojisi oluşturur (Yeni Ahit, Yuhanna, 10, 30).²⁹ Baba'nın evinden gelen (Yeni Ahit, Yuhanna, 17, 5)³⁰ ve Baba'nın tüm sahip olduklarında pay sahibi olan Tanrı'nın göksel elçisinin yeryüzündeki görünümünün tarih öncesi, kökenini Logos yüklemine bulmaktadır. Bu nedenle Yuhanna 1, 4.31 yaratılışın Logos tarafından vahyedilmesine değil, yaratılışa aracılık edilmesine işaret eder. Logos yaratılışla birlikte dünyaya girmez, dolayısıyla hiçbir şekilde gizli bir soteriolojik³² nitelik olarak - örneğin insan rasyonalitesi biçiminde - dünyada mevcut değildir

Görüleceği üzere Yeni Ahit'in Logos kavramı karakteristik olarak Tanrı'nın eskatolojik kelamının İsa Mesih'te tarihsel olarak gerçekleşmesi süreciyle şekillenmektedir. Beden (et) alan Logos, dünyayı varlığa çağırır ve ona Oğul'nu armağan eden Tanrı'nın sevgisine işaret eder (Yeni Ahit, Yuhanna, 3, 16)³³; Yeni Ahit, Tanrı'nın dünyaya Tanrı olan Logos'unu verdiğini söylemekten bilinçli olarak kaçınır ve bu Logos'u dünyada var olan akılla özdeşleştirmeyi kesinlikle düşünmez. Oğul'un armağanı bu nedenle vahiydir; ne antropolojik ne de kozmolojik-soteriolojik olarak çıkarılamaz yani bu bilgi istidlali dolayısıyla rasyonel değildir. Logos'un Eski ve Yeni Ahit'teki tarihinde, Tanrı'nın Kendisi, insanoğlunu imana ve ortak bir iman tarihine yöneltmek için, dünya ve insanoğlula karşılaşmasında Üçlübürlükçi olarak kendisini ifşa eder (Bühner, 1980, s.501).

Justinus'tan (II. yüzyıl) itibaren Hristiyan Logos doktrininin yeni bir gelişimi görülebilir. Justin, tüm doluluğuyla sadece İsa Mesih'te insan olan ebedi Logos'u, insan aklını ebedi Logos ile sadece eksikli bir şekilde bağlayan Logos spermatikos'tan ayırmaktadır: "Tüm insan soyuna Logos'un bir tohumu ekilmiştir." (Goodspeed, 1914: 84). Böylece Mesih hakkında şöyle denebilir: "O herkesi içine alan Logos idi ve odur." (Goodspeed, 1914, s.86). "O, tüm insan ırkının pay sahibi olduğu Logos'dur." (Goodspeed, 1914, s.86). İnsanoğlunun Tanrı ile bağlantısı, insan ve katılımcı ilahi Logos'un belirli bir özdeşliğine dayanır. "Bunların (filozoflar,

²⁹ "Ben ve Baba biriz."

³⁰ "Baba, dünya var olmadan önce ben senin yanındayken sahip olduğum yücelikle şimdi beni yanında yücelt."

³¹ "Yaşam O'ndaydı ve yaşam insanların ışığıydı."

³² Kurtuluş kavramını inceleyen teolojik terim.

³³ "Bedenden doğan bedendir, Ruh'tan doğan ruhtur."

şairler ve tarihçiler) her biri kökensel ilahi Logos'taki paylarına göre ve bu paylarından dolayı ilgili şeyleri görebildikleri için mükemmel sözler söylemişlerdir.” (Goodspeed, 1914, s.88). Justinus böylece Stoacı Logos doktrininin İncil'deki Logos ile uyumlu hale getirmeye çalışmıştır (Fascher, 1968: 117-133).

3.2. Hakikat Bilgisi Gnosis

Platon'un epistemolojisinde gnosis kavramı açıkça bir yer tutmaktadır (Platon, Kratylos 440). Kavram alethia (hakikat) ile birlikte ele alınır ve her ikisi de iyi ideasıyla belirlenir (Platon, Devlet 6, 508). Gnosis, hakiki varlıkla ilgili bir bilgidir yahut varlığın hakiki bilgisidir (Platon, Devlet, 5, 476). Söz konusu mutlak anlamın yanı sıra gnosis, Platon'da bilim anlamını da taşır ve bu yönüyle doğru eylem için bir ön koşuldur. Platonik felsefenin geniş kapsamı sayesinde Gnosis yüzyıllarca etkili olmuştur ancak bu süre zarfında kavramın içeriği muhtelif değişikliklere uğramıştır (Stupperich, 1974, s.715).

Batı düşünce tarihinde Akdeniz havzası geneline bakıldığında Platon'un etkisi yoğun biçimde görülür ve bu sayede Platoncu düşüncelerin oryantal görüşlerle birleşmesinin imkan bulduğu söylenebilir. Bu süreç Mısır erken dönemlerinde de görülebilir. Eski Ahit'in Yunanca çevirisi olan Septuagint'te (LXX), Gnosis terimi özellikle bilgelik literatürü içinde kullanılır. Burada da Gnosis çift anlamlıdır ve kısmen yaşam bilgisi kısmen de insana ebedi bilgelik aracılığıyla bahşedilen Tanrı bilgisi anlamına gelir (Stupperich, 1974, s.716).

Septuagint'e benzer şekilde, Philon'daki Gnosis, insanın yaşam yolunun hedefi olarak yorumlanan Tanrı'nın bilgisi anlamına gelir. Helenistik dönem anlayışında ise (Gnosis) irfan hemen her zaman dini bir terimdir. Yeni Ahit, Gnosis ile bilgi, anlayış, içgörü, sezgi anlamlarını kastederken bu bilgi kurtuluş gerçeğiyle ilgilidir. Helenistik dönem anlayışına, havari mektuplarında da sıklıkla rastlanılır. Pavlus, Gnosis ve aletheia yasasıyla ilgili olarak doğrudan Tanrı hakkında konuşur (Yeni Ahit, Romalılar 2, 20-11,33).³⁴ Tanrı bilgisi, bilginin zirvesine götüren ve

³⁴ Romalılar 2,20: Kutsal Yasa'da bilginin ve gerçeğin özüne kavuşmuş olarak körlerin kılavuzu, karanlıkta kalanların ışığı, akılsızların eğiticisi, çocukların öğretmeni olduğuna inanmışsın.

Romalılar 11,33: Tanrı'nın zenginliği ne büyük, bilgeliği ve bilgisi ne derindir! O'nun yargıları ne denli akıl ermez, yolları ne denli anlaşılmazdır!

aydınlanmaya (ilahi nurla) eşit olan (Yeni Ahit. 2. Korintliler, 4,6.) özel bir lütuftur (Yeni Ahit. 1. Korintliler, 12, 8.) 35 ancak insan, kibri yüzünden Gnosis'e varamaz (Yeni Ahit. 1. Korintliler 8, 1.)³⁶

Yeni Ahit'in Gnosis anlayışı, Apostolik Babaların yazılarında da devam eder. Didake³⁷ ise İsa'nın getirdiği her şeyi bilgi ve yaşam, yani mükemmel bilgi olarak tanımlamakta ve ayrıca son akşam yemeğinin Gnosis'i güçlendirdiğine de dikkat çekmektedir (Didake, 9,3-10,2.)³⁸. Barnabas da kamil bir Gnosis'ten söz etmektedir (Barnabas 1,5.) ancak bu dairede yanıltıcı Gnosis de etkisini gösterir (1. Timotheus 6, 20.)³⁹. Daha sonraları kendilerini gnostik olarak adlandıranlar, eski felsefeden farklı bir Gnosis anlayışına sahiptir ve aynı zamanda Hristiyan düşünürlerden de farklıdır. Örneğin Gnostik Simon için, Gnosis entelektüel bir bilgi değil, ani bir idraktır.⁴⁰ Felsefeden bazı ödünclemelere rağmen, bu esasen mistik bir bakış açısidir. Gnosis kavramı her zaman aynı olmadığı için ona nasıl ulaşıldığı sorusu da farklı cevaplar almaktadır. Genellikle sadece olumsuzlama yani apofatik yolla yanıtlanır. Gnostik için çağrışı duyduğu an, genellikle aynı zamanda yeni bilginin açılması anıdır. Bu nedenle aynı zamanda kurtuluş, egonun dünyanın prangalarından kurtulması anlamına da gelir.

Manevi yahut ruhani insan bilgi/Gnosis yoluyla kurtarılır (Against Heresies 1, 21.):

³⁵ 1. Korintliler 12, 8: Ruh aracılığıyla birine bilgece konuşma yeteneği, ötekine aynı Ruh'tan bilgi iletme yeteneği, birine aynı Ruh aracılığıyla iman, ötekine aynı Ruh aracılığıyla hastaları iyileştirme armağanları, birine mucize yapma olanakları, birine peygamberlikte bulunma, birine ruhları ayırt etme, birine çeşitli dillerle konuşma, bir başkasına da bu dilleri çevirme armağanı veriliyor.

2. Korintliler 4,6: Çünkü, "Işık karanlıktan parlayacak" diyen Tanrı, İsa Mesih'in yüzünde parlayan kendi yüceliğini tanımamızdan doğan ışığı bize vermek için yüreklerimizi aydınlattı.

³⁶ Şimdi putlara sunulan kurbanların etine gelelim. "Hepimizin bilgisi var" diyorsunuz, bunu biliyoruz. "Bilgi" insanı böbürlendirir, sevgiyse geliştirir.

³⁷ Didake (Oniki Havari'nin Öğretisi) M.S. 75–100 yılları arasında Antakya civarında olduğu düşünülen bir kilise cemaatinin yazdığı ve günümüze kadar ulaşmış en eski Hristiyan ibadetlerini konu alan eser kabul edilmektedir.

³⁸ 9,3: Ve kırılan ekmek hakkı için. Ey Babamız, Oğlun İsa aracılığıyla bize bildirdiğin yaşam ve bilgi için sana şükrederiz... 10,2: Kutsal Baba, yüreklerimizde yaşamasına neden olduğun kutsal adın için ve Oğlun İsa aracılığıyla bize bildirdiğin bilgi, iman ve ölümsüzlük için sana şükrederiz...

³⁹ Ey Timoteos, sana emanet edileni koru! Kutsallıktan yoksun, boş sözlerden, yalan yere "bilgi" denen düşüncelerin çelişkilerinden sakın.

⁴⁰ Bkz. Pseudo Clementin, Recognition III, 35, 7.

...Bunlar, sözle anlatılamaz Yücelik bilgisinin kendisinin mükemmel bir kurtuluş olduğunu savunurlar. Çünkü hem kusur hem de tutku cehaletten kaynaklandığı için, bu şekilde oluşmuş olanın tüm özü bilgi tarafından yok edilir; ve bu nedenle bilgi içsel insanın kurtuluşudur. Ancak bu bedensel bir nitelik taşımaz, çünkü beden bozulabilir; hayvansal da değildir, çünkü hayvansal ruh bir kusurun meyvesidir ve adeta ruhun meskenidir. Bu nedenle kurtuluş ruhsal nitelikte olmalıdır; çünkü içsel ve ruhsal insanın bilgi aracılığıyla kurtulduğunu ve her şeyin bilgisini edindiklerinde bundan böyle başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayacaklarını söylerler. O halde gerçek kurtuluş budur.

Irenäus ayrıca, tüm gnostik okulların, pnömatik (ruhani) insana kemale Gnosis yoluyla ulaşmayı öğrettiklerini bildirmektedir. Psişik için inancın anlamı ne ise pnömatik için Gnosis odur (Against Heresies 1, 6, 2):

...Ama kendilerine gelince, davranışlarıyla değil, doğaları gereği ruhsal oldukları için tamamen ve şüphesiz kurtulacaklarını savunurlar. Çünkü maddi tözün kurtuluştan pay alması nasıl imkânsızsa (çünkü onlar tözün kurtuluştan pay alamayacağını savunurlar), aynı şekilde tinsel tözün de (bununla kendilerini kastederek), ne tür eylemlerde bulunurlarsa bulunsunlar, yozlaşmanın gücü altına girmesi imkânsızdır. Çünkü nasıl ki altın pislığe battığında güzelliğini kaybetmez ama kendi doğal niteliklerini korursa, pislüğün altına zarar verme gücü yoksa, onlar da içinde bulundukları maddi eylemler ne olursa olsun, hiçbir şekilde zarar göremeyeceklerini ya da ruhsal özlerini kaybedemeyeceklerini iddia ederler.

Tertullianus'a göre, filozoflar ve gnostikler aynı sorularla uğraşırlar: “unde malum, unde homo, unde deus / kötülük nedir, insan nedir, Tanrı nedir?” (Tertullian, 1914: 43). Gnosis, arayan kişinin tüm sorularına cevap vermek ister ancak Tanrı ve dünya hakkında hemen tüm söylemleri felsefi bir kılığa bürünerek ifade edilir. İnsanları kurtaracak dini bilgileri aktarmayı amaçlar. Valentinus bu nedenle Gnosis'i ruhun bir deneyimi ve tadı olarak adlandırır (Stupperich, 1974: 716). Bununla dini gerçeklerin sezgisel olarak kavranmasını ifade etmektedir. Değişik gnostik okulları katı gizlilik kuralları uygulamışlardır. Her üye, kendilerine emanet edilen ifade edilemez olanı sadakatle tutmayı ve doktrin hakkında sessiz kalmayı taahhüt etmek zorundadır. Gnostik olumsuzlamaların bazılarının kendi kült ayinleri vardır. Sıklıkla İsa'ya ve havarilere kadar uzanan gizli gelenekler önemli bir rol oynar. Giriş,

Hristiyan gelenekleriyle büyük bir yakınlık gösteren sembolik eylemler aracılığıyla gerçekleştirilir. Geç dönem Hristiyanlığın gelişiminde ise genellikle Gnosis temelinin önceliği kabul edilir (Stupperich, 1974: 717).

Hegesipp, Justin ve Irenäus gibi 2. yüzyılın kilise yazarları, sahte Gnosise “gerçek” bir Gnosisle karşı çıktılarsa da bu en yetkin biçimde Clemens Alexandrinus tarafından yapılmıştır. Onun Gnosis’inde, felsefi ve mitolojik gelenekler karıştırılmıştır. Aktarım yoluyla, inananlara bilgi aktarılır, bu sayede ilahi doğayı ve ölümsüzlüğü alırlar. Gnosis inananlara güç, ışık ve yaşam verir (Stromata, VI, 7, 61.). Clemens inanç ve bilgi arasında bir ayrım istemez. Gnosis onun için genel esastır, çünkü herkesi Tanrı’nın bilgisine götürür. Clemens, gnostiklerin tek başına Gnosis’in kurtuluş anlamına geldiği iddiasına da şiddetle karşı çıkar zira ona göre inanç ve Gnosis birbiriyle bağlantılıdır. Bu sebeple Gnosis’i, bilerek inanç (pistis) olarak da adlandırır (Stromata, II, 11, 48.). Gnosis, gerçek felsefi geleneğin kanıtıdır. Bu Hristiyan Gnosis’i kilise normu tarafından yönlendirilmelidir, çünkü en kesin bilgi yalnızca hakikatte ve orijinal kilisededir (Stromata, VII, 15.). Origen, bazı bilgelerin, Hristiyanlığın gerçeklerine daha derinden nüfuz etmeye çalıştığını ve bunun da Gnosis’e yol açtığını bildirmektedir. Eski Ahit’in alegorik olarak yeniden yorumlanmasıyla felsefi unsurlar bu bilgelerin düşüncelerine girer. İnanç bilgi yoluyla tamamlanmalıdır. Gnosis, her şeyi kendi yolunda dönüştürerek buna izin verir. Genel olarak Origen, Irenäus ve Clemens Alexandrinus ile aynı tutumu benimser açıkçası Gnosis, vahiy felsefesi içindir. Clemens’in dediği gibi, Gnosis’in görevi insanları hatalardan kurtarmaktır. Bunu, Tanrı’ya giden yolda bildik bir anlayış olarak tanımlar (Stromata, VIII, 11, 61.).

Bu düşünceler bazen daha sonraki Kilise Babaları ile, örneğin Gregory of Nazians, Theodore ve John Chrysostom ile etkisini sürdürür. Ancak çağımızda Gnosis artık bağımsız bir öneme sahip değildir (Stupperich, 1974, s.717).

Gnosis terimi uzun bir süre sadece belirli bir tarihi dönemin, açıkçası din ve teolojiye yönelik geçmiş çağın -milattan sonra ilk yüzyılların- bugün de bilinen mistik spekülasyonlarının adı olarak yer bulmuştur. 19. yüzyılın başlarında, tarihi Gnosis ile ilgili unsurlarla akraba olan diğer din biçimleri için bir yorum kategorisi olarak da kullanılmaya uygun hale gelmiştir. J. G. Fichte ise “Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters” adlı eserinde vahiy hakikatlerini inançla kabul etmek yerine “İncil’in makul bir şekilde açıklanmasını” talep ederken, gnostizmi Protestan teolojisinin bir parçası

olarak görmekte ve tüm teolojik dogmaların kesin ve kat'i olarak kavramsal incelemeye tabi tutulması gerektiği ilkesini gnostisizm olarak kabul etmektedir. Bu yaklaşımda gnosis kavramının bile rasyonalize edilmeye çalışıldığı yahut kendisine ait müstakil bir alandan dışlanarak rasyonel kavramının bir fonksiyonuna irca edildiği açıkça görülebilir.

Özellikle F. Chr. Baur, Gnosis'i din tarihinde kapalı bir zamanın kavramı olarak değil bilakis Tanrı'yı ve dünyayı, ruhu ve maddeyi, mutlak ve sonlu olanı aktarmaya çalıştıkları sürece, tüm metafizik ve din felsefesinin sabit bir uğrağı olarak inceler. Gnosis, her şeyle birlikte dünyanın tüm seyri, onun içinde mutlak tinin kendini nesneleştirdiği ve kendisiyle aracılık ettiği anlar dizisi olarak anlaşılır. Gnosis herhangi bir din felsefesi olarak adlandırılabilir. Felsefe ve teolojinin kendisinde bulunduğu ve bilgi "mutlak bilgi veya kendi dolayımının bilincinde olan bilgi" olarak anlaşıldığı sürece, din felsefesi kesinlikle bir Gnosis'tir. Bu nedenle, daha yeni spekülâtif din felsefeleri, Boehme'nin teosofisi, Schelling'in doğa felsefesi, Schleiermacher'in doktrini ve Hegel'in din felsefesi Gnosis tarihi bağlamında ele alınabilir. Onlar, Gnosis'in ortaya koyduğu soruların tekrar tekrar kendi kavramının gerçekleşmesi için çabalayan bir dini felsefenin nesnesi haline geldiği bir süreçte sürekli ve zorunlu bir gelişim süreci içindedirler (Baur, 1967, s.1-9).

K. von Hase, teolojii "dış otoriteye dayalı popüler bir inanç" olarak değil, o zamanlar olduğu gibi "Evanjelizmin bilimsel derinliği" olarak kurma çabasını karakterize etmek için, Gnosis terimini doğrudan başka bir tarihi Gnosis çağına bağlamaya çalışır (Berse, 1973, s.719).

Öte yandan, farklı bir durumda, G. Koepgen'e göre, Gnosis'in karakteristiği olan ve dolayısıyla Hristiyanlık için hâlâ geçerli olan şey mantıksal, kavramsal düşünce biçimi değil daha çok bütün kavramların ötesinde ifade edilemez ve açıklayıcı olmayan ancak çeşitlilik içinde dini gerçeklik, açıkçası irrasyonel bir olgudur. Teslis, Tanrı'nın çocukları, insanın meleki varoluşa yükselişi, kozmik bilinç gibi Gnosis unsurları, Koepgen'e göre Hristiyanlık için kalıcı öneme sahip bir "gizem metafiziği" oluşturur (Koepgen, 1939: 40, 90).

Gnosis kavramını kendi zamanının dinine ve teolojisine aktarmaya ve bir anlamda rasyonalize etmeye yönelik bu girişimlere ek olarak, Gnosis'i daha yüksek bir bilgi biçimine, bağlantıların iç görünümüne (kesin doğa bilimlerinin aksine olarak)

bir bağlantı olarak geri yükleme çabaları da söz konusudur. Hemen her zaman bilgi ve gerçeklik arasındaki bölünmeye dayanan felsefenin aksine, Gnosis'in "üniter bir vizyon" açması beklenir. Güney Fransa'daki teozofik mezhepler kendilerini "Gnostik Kilise" olarak tanımlarlar. R. Steiner, antropozofinin temellerini "Lucifer Gnosis" adlı bir dergide ortaya koyar. Hristiyan kiliseleri ise bu yönlendirmeleri sapkınlık olarak reddederler.

E. Voegelin ve E. Topitsch, Gnosis kavramını dünya görüşü veya ideolojiye karşı bir kritik enstrümanı şeklinde kullanırlar. Gnosis yorumlarının dayandığı felsefi varsayımlar ve ideoloji kavramları, Gnosis'ten bahsettikleri bağlamlar kadar çeşitlidir. Bu yazarların ortak noktası, Gnostik dünya anlayışı ile Marksist teori arasında yapısal benzerlikler göstererek anti-komünizmlerine teorik bir temel verme çabasıdır.

Voegelin ve bazı öğrencilerinin anlayışında Gnosis, kalıcı formülasyonlarını Hristiyan-Yahudi inancının yanı sıra Platon ve Aristoteles'te bulan 2000 yıldır "Akdeniz" düşünce ve hareketine muhalif bir rol oynamaktadır. Gnostikler, orada telaffuz edilen yüksek oranda "farklılaştırılmış" varlık anlayışına bağlı değillerdir (Voegelin, 1965: 116). Bunlar dünyanın düzenini ve onun görünüşte ya da gerçek kötülüklerini protesto ederek ve insanlığın dünyayı değiştirecek bir tarzda hareket etme yeteneklerine güvenerek, bir eidos'un tarihteki keyfi inşası yoluyla "Hristiyan eskatonunu"⁴¹ içkinleştirme" girişimine karşı çıkarlar (Voegelin, 1965: 117). Dolayısıyla Gnosis, varlık düzenine karşı ciddi bir saldırıdan suçludur. "Varlığı değiştirme yönteminin bilgisi olarak Gnosis" yukarıdan bakar ve nihayetinde tekinsiz bir sonucu vardır ki bu da gerçekliğin yıkımıdır. Buna tezimiz perspektifinde rasyonalitenin iptali de denebilir. Voegelin ve takipçilerine göre Gnosis'in etkisi ve mevcudiyeti bariz biçimde açıktır. Komünizm, Nasyonal Sosyalizm, Reform veya Püritenizm gibi siyasi hareketler ve Hristiyan sapkınlıkları bu etkinin muhtelif formlarına tekabül eder. Voegelin, bunlar kadar modern tarih felsefesi sistemlerinin çoğunluğunun (Joachim von Fiore'den Hegel, Marx, Nietzsche ve Heidegger'e kadar) gnostik bir çekirdeği olduğunu da iddia etmektedir. Pozitivistler, liberalizm ve psikanaliz de değişen derecelerde Gnosis olarak nitelendirilir. Gnosisin tezahürleri, teleolojik (ilerici), aksiyolojik (ütopik) ve "aktivist mistik" ile karakterize edilen bir

⁴¹ Hristiyan inancında kıyamet günü kurulacak Tanrı'nın mahkemesi.

varyanta göre sınıflandırılır. Düşünüre göre etkin ve temaşacı Gnosis arasında da bir ayrım söz konusudur (Voegelin, vd., 1965: 170).

Hıristiyan inancına bağlı değer yüklü bir bilimi temsil eden ve gnosis anlayışının temellerini buradan alan Voegelin'in aksine Topitsch, gnosisi neo-pozitivist bilim teorisi perspektifinden yorumlar. Topitsch, gnosis'te kozmosu, insanı ve bilgiyi belirli değer yüklü ve duygusal olarak doyurulmuş stereotipler aracılığıyla yorumlamaya çalışan bir tür bilim öncesi felsefe bulur (Topitsch, 1969: 23). Gnosis geçerliliğini öncelikle kurucu miti olan düşünüş, körlük ve nihayetinde ruhun yükselişine dair kişinin kendi benliğinin tanrısallığına dair içgörüsüne borçludur. Bu öğretinin amacı, insanları değerlere aykırı bir tutumun kurtuluş bağlamında gerekli olduğuna ikna ederek gerçekliğin baskılarıyla başa çıkmalarını kolaylaştırmaktır (Topitsch, 1966: 245). Birçok şekilde değiştirilen ve genellikle dünyanın yaratılış sürecini ve tarihi, bir düşünüş ve kurtuluş draması olarak yorumlayacak şekilde genişletilen Gnostik mit, fikirler tarihinde Hegel'e ve Marx'ın kavramsallaştırmasına yahut başka bir deyişle rasyonalizasyonuna kadar uzanan kapsamlı bir geleneğe sahiptir. Teleolojik tarih anlayışları ve bunun dayandığı orijinal durum - yabancılaşma (yabancılaştırma) - kurtuluş şeması aracılığıyla diyalektik anlayışları, diğer şeylerin yanı sıra, Gnostik bir kökene işaret etmeyi amaçlamaktadır ve bu nedenle bilim dışı ve ideolojiktir. Marx ise kurtuluş mitini insanın kaybı ve geri kazanımına dair diyalektik bir süreç olarak sekülerleştirmektedir (Berse, 1973: 720). Marx'ın proleterleri Gnostik sistemlerdeki seçilmişlere karşılık gelmektedir zira her ikisi de kurtarıcı bilginin taşıyıcıları olarak anlaşılabilir.

3.3. Hakikatle Birleşmenin Yolu: Mistisizm

Mistik terimi, Yunanca kendini kapamak, gözlerini kapatmak anlamına gelen mystikos kelimesinden türetilen bir sıfattır ve bu bağlamda karanlık, gizemli (açık olanın zıddı) anlamlarına gelmektedir. Terim geç antik dönemde felsefi açıdan önemli hale gelmiştir. Bir konuşma biçiminin gizli anlamına, karanlık bir sözcüğün gizemli anlamına vb. atıfta bulunulan her yerde kullanılır. Bu nedenle Proklos Parmenides'in, teologların vb. mistik paradokslarından bahseder (Heidrich, 1984: 268). Tanrısal olanla mistik birleşmede madde tamamen geride bırakılmalıdır ayrıca kişi ne kadar yüce ve ilahi şeylere yönelirse, dil o kadar mistik ve gizemli hale gelmektedir. Bu kalıp daha sonraki dönemlerde defalarca tekrar edilecek bir yapının

temelidir. Mysthikos aynı zamanda Pythagoras'ın ve bazen de Demokritos'un öğretilerini karakterize etmek için kullanılır.⁴²

Porphyrus, birçok şeyin mistik bir şekilde coşku dolu ve gizli anlamlarla söylendiği bir şiir okuduğunda hocası Plotinus tarafından alkışlanmıştır.⁴³ Yunan-Bizans kökenli bir 10. yüzyıl. yazarı olan Suida, Heraiskos'un⁴⁴ doğumunu "mistik" (gizemli, harikulade) olarak adlandırır çünkü parmağı sus işareti yapar gibi dudaklarına yapışık doğmuştur. Latince de mystikos zaman zaman Yunanca yabancı bir kelime olarak ya da daha sık olarak Latinceleştirilmiş (mysticus) formuyla karşımıza çıkar; burada da gizemlere atıfta bulunur ya da (gizemli) anlamına gelir (Heidrich, 1984, s.268).

Yunan patristiğinde, terimin çeşitli anlamları devam etmektedir. Artık burada Hristiyan teolojik doktrinlerine atıfta bulunmak için ve İncil tefsirinde de kullanılmaktadır. Böylece, Mesih'in tanrısallığı veya Trinite gibi daha derin, daha anlaşılması zor dogmalara, aynı zamanda insan aklının erişemeyeceği vahyedilmiş doktrine, Mesih'in mesajına ve özellikle de sakramentlere⁴⁵ atıfta bulunmaktadır. Hepsinden önemlisi mistik, Kutsal Yazıların tipolojik ve alegorik anlamını ifade etmektedir.

Böylece Alexandria'lı Clemens, havarilere açıkça ve örtülü olarak söylenenler arasında ayrım yapar; ve bunlardaki mistik anlam kavranmalıdır.⁴⁶ Origenes, ilahi Logos'un Kutsal Yazılara argümanlar ve gizemler eklediğini, böylece onlar aracılığıyla daha derin bir anlam ortaya çıkardığını ancak bunu kalabalıktan sakladığını düşünür.⁴⁷ Ve elbette kişi kelimelerin yüzeysel anlamıyla yetinmemeli, mistik anlamlarına nüfuz etmelidir. Tipolojik olarak Eski Ahit, Yeni Ahit'in habercisidir ve peygamberlerin mistik bilmecesi Mesih'le çözülür. Latin Kilise Babaları arasında

⁴² Proclus, Platons Timaeus commentare; 1,21,1. (Diehl, 1903)

⁴³ Porphyrius, Vita Plotinus, 75.

⁴⁴ Heraiskos 5. yüzyılda yaşamış bir Yeni-Platoncu düşünürdür. Hakkında efsanevi bir algı oluşmuş ve kendisine bazı tanrısallık özellikler atfedilmiştir. Örneğin menstruasyon dönemindeki kadınların sesinden rahatsız olarak baş ağrısı çekmektedir. Bu türden söylencelerin ataeril bir hiyerarşi yahut ikincil semiyosfer inşasına yönelik olduğu kültür bilimsel perspektifler tarafından açık bir olgu kabul edilir.

⁴⁵ Kilise tarafından İsa'nın bildirdiğine inanılan ve sayısı yedi olarak belirlenen vaftiz, ekmek-şarap ayini, evlilik gibi kutsal kabul edilen işler.

⁴⁶ Clemens Alex. MPG 9, 689. 64.

⁴⁷ Origenes, De principiis IV, 2,9. MPG 11, 376.

Augustinus, mistik olaylar bildiren pagan fabulae (halk hikayeleri) ile şiddetle mücadele etmiş ancak Kutsal Yazılardaki münferit olayların, kelimelerin veya sayıların da mistik (mecazi, açık olmayan) bir anlamı olabileceğini kabul etmiştir.⁴⁸ Orta Çağ'da dilin kullanımı yüzyıllar boyunca Pseudo Dionysos Areopagita'nın sıkça alıntılanan yazılarıyla karakterize edilmiştir. Özellikle Mistik Teoloji adlı on sayfayı geçmeyen kısa risalesi, terim üzerine yorumların ve düşüncelerin tekrar tekrar ortaya çıkmasına neden olmuştur. Tanrısal birliğe erişmeye niyetlenen kişi duyuları ve ruhani faaliyetleri, duysal ve ruhani, varlık olmayan ve varlık olan her şeyi terk etmeli ve tamamen bilgisiz olarak tüm varlığın ve tüm bilginin üzerinde olanla birliğe yükselmeli ve saf, bağımsız bir coşku içinde kendini ilahi karanlığın doğaüstü ışığına bırakmalıdır. Kişi yükseldikçe kelimeler azalır; karanlıkta sessizlik ve bilginin yokluğunu buluruz. Teoloji olumsuzlayıcı ifadeler kullanmalıdır; Tanrı duysal olarak algılanabilir hiçbir şey değildir, ruhsal hiçbir şey değildir, ne var olmayanın bir şeyi ne de var olanın bir şeyidir.⁴⁹ Aquino'lu Thomas, mistik açıklamaları (expositiones mysticae) Tanrı'ya uygun olan yegane açıklamalar olarak nitelendirirken bunu ele alır çünkü duysal alemden alınan ifadeler onun özündeki çeşitliliğini yakalayamaz.⁵⁰

Buna ek olarak, Orta Çağ'da mysticus/mystice terimi Johannes Scotus Eriugena, ahlaki ve mistik anlamı birbirinden ayıran Hugo von St. Victor, Richard von St. Victor ve "ratio mystica", "causa mystica", "sensus mysticus", "intellectus mysticus" ve "mystica significatio" gibi çeşitli terimleri eşanlamlı olarak kullanan ve ayrıca sıklıkla Kilise'nin "corpus mysticum"undan söz eden Thomas von Aquin'de olduğu gibi kutsal metinlerin alegorik yorumlarına atıf yaparlar ve tarihsel anlayış ile "tropolojik", "alegorik" ve "anagojik" olarak ayrılan mistik anlayışı karşılaştırırlar.(Heidrich, 1984, s.269)

Yukarıdaki örneklere karşılık mistik terimi, günümüzde çoğunlukla mistik kabul edilen Orta Çağ teologları tarafından nadiren kullanılmaktadır. Johannes Tauler "corpus mysticum"u yani kiliseyi "ruhani beden" olarak tercüme eder (Tauler, 1910: 158). Meister Eckhart ise "mistik"i, "sensus mysticus" anlamında yani Kutsal Yazıların bir literal anlamları bir de batını anlamları olduğu düşüncesiyle kullanır.⁵¹

⁴⁸ Augustinus, De spir. et lit. VI, 10.

⁴⁹ Ps. Dionysos Areopagitas, De Mystica Theologia, MPG 3, 997-1064.

⁵⁰ Thomas von Aquin, In div. nom. comm. IX, 2.

⁵¹ Eckhart Meister, Lateinische Werke 3 (1956), s.297.

Nicolaus Cusanus, Ps. Dionysius'tan hareketle *docta ignorantia* yani öğrenilmiş cehalet kavramının, Tanrı'yı bulmanın tek yolu olduğu sonucuna varır. "Tanrı zıtlıkların ötesindedir. Onda büyük ve küçük, çok ve az birleşir ve işte bu mistik teolojidir." Mistik teolog için, sadece farklı olanı tanıyan tüm entelektüel bilgi ve felsefenin ötesine geçmek ve Tanrı'nın sonsuzluk olan *coincidentia*'sının karanlığına kendini bırakarak girmek gerekir. Böylece *theologia mystica* boşluğa ve görünmez Tanrı'nın sessiz vizyonuna götürür (Heidrich, 1984: 270). Tanrı'nın sonsuzca aşmadığı herhangi bir şeyin gerçekten söylenemeyeceğini bilir. 14.-16. Yüzyıl arasında ortaya çıkan bir dini akım olarak "Devotio moderna" içsel yaşama ve ritüellere önem veriyordu. Bu ekol *Theologia mystica*'yı, ilahi aydınlanma yoluyla insana doğrudan verilen "occultissima sapientia/ gizli bilgelik" olarak tanımlamaktadır. Ne var ki bize göre buradaki okültizm kavramı mistisizmi tam olarak karşılamaz. Okültizm ile kastedilen olgular pagan geleneklere dayalı bilgilerin ikinci semiyosfere geçilmesiyle reddedilerek, yasaklanması vb. sebeplerden dolayı gizlenmek durumunda kalan inançlar ve bunlara dair bilgiler bütünü olarak anlaşılmalıdır.

Mistik bilgiler ise artık tamamen ikinci semiyosfer yapısı içinde ratio ile çözülemeyen konulara yine ikinci semiyosferin hiyerarşik, ataerkil düzeni içinde alternatif yaklaşımlar olarak anlaşılabilir.

Barok dönemde ise mistik terimi artık genellikle daha fazla açıklama yapılmadan kullanılır hale gelmektedir veya P. Poiret'nin eser adından bile anlaşılabilceği gibi tüm mistiklerde ortak olan öğretiler ve özellikler aranır.⁵² Buna göre mistikler bakımından Tanrı tamamen insanın içine girmek ister; karanlığın kölesi olan insanın dönüşümü ancak Tanrı aracılığıyla gerçekleşebilir; insan kendini Tanrı'ya sunmaya razı olabilecek kabiliyettedir. G. Arnolds, mistik kavramından sadece Tanrı'yı tefekkür etmenin yüksek seviyesini ya da ruhların Tanrı'yla en samimi ve esaslı birleşmesini anlar; mistikler Tanrı'yı tüm duyusallık ve hayal gücünün üzerinde görür ve temaşa ederler (Arnold, 1934: 380). Diğerleri için ise Tanrı sevgisinde birleşme her şeyden önce ruhani bir yaşam tarzı ve çilecilik yoluyla elde edilmelidir.

⁵² P. Poiret: *Brief über die Grundsätze und Charaktere der Mystiker*, in: *Théologie réelle* (1700), zit. in: M. Wieser: P. Poiret, 1932, p. 204.

Kant, mistikten ve mistisizmden "kavramlardan düşünülemez olana sıçrama (salto mortale), gizem beklentisi ya da daha ziyade bunlarla oyalanma" olarak eleştirel bir şekilde bahseder ve ona göre bu bir "melankoli", "aklın ölmesi" ve "coşkunluk içinde başıboş dolaşma" halidir (Kant,1798: 398). 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda "mistisizm" kendinden geçme (cezbe hali) ve duygusal din, hatta zaman zaman "insan varlığının patolojik bir gelişmi", "çok çeşitli zihinsel bozuklukların kaynağı" ve dolayısıyla ancak "psşik şifacı" için bir vaka olarak görülerek olumsuzlandığı yaygın dil kullanımına karşılık gelir. Romantikler ise mistik terimini rehabilite etmeye ya da en azından sahte mistisizmi gerçek mistikten ayırmaya çalışmışlardır. Novalis'e göre, din, aşk, doğa ve devlet ancak tüm insanlar bir çift aşık olsaydı mistik (gizemli) olarak ele alınabilirdi, o zaman mistisizm ile mistisizm olmayan arasındaki fark ortadan kalkardı. "Aşk iki bireyin etkileşiminin bir ürünüdür, bu nedenle mistik ve evrenseldir." (Novalis, 1923, 2: 261; 3: 47.). "Mistisizm duygusu tuhaf olanın, kişisel olanın duygusudur. Bilinmeyen, gizemli, açığa çıkarılacak, zorunlu-tesadüfi; bu nedenle mistik tesadüfi olanda zorunluluğun temsili anlamına gelir, örneğin sanatta ve tarihte kaderin temsili böyledir." (Novalis, 1923, 2,s.298. 315; 3, s.283) F. Schlegel sahte ve son derece zararlı saydığı mistisizmi reddeder çünkü onda tek taraflı ya da salt olumsuzlamayla Tanrı'nın ebedi birliği ve varlığının sürekli monotonluğu sıkıcı bir tekrar içinde kavranır (Schlegel, 1975, s.538) ve bunda tanrısallığa doğru gelişme kavranamaz ancak tanrısallıkla mükemmel bir uyum beklenir. Öte yandan gerçek mistisizm, "ilahi gizemlerin doğru ve gerçek bilgisi ya da tanınmasıdır; asla nesnesi olmayan bir spekülasyon değil bilakis ruhun diğer bakış açılarından "doğal" olarak gördüğü her şeyi bir gizem ve mucize olarak gördüğü mutlak felsefedir (Schlegel, 1967: 184). Dönemin diğer yazarları için mistiklik, ideaların açığa çıktığı canlı bir dünya görüşü ya da gerçekliğin bütününe başka bir yorumla gerek kalmadan vahiy olarak kavrayan, ebedi olanın gerçeklikteki temsilidir (Heidrich, 1984: 271).

Franz von Baader, mistisizmi "doğal ve ilahi alemlerde araştırma" olarak adlandırır ancak bu araştırmayı "kutsala saygısızlık" olarak gören ve salt duygularına dayanan mistifikatörleri reddeder. Sadece kötü mistik spekülasyon "duygusuzdur"; duygu veya zihnin derinliği ruhun veya spekülasyonun derinliğine karşılık gelirken, J. Görres terimi çok daha geniş bir şekilde tanımlar, böylece mistisizm okült, şeytani ve büyülu alanı da kapsar. Bu manada mistisizm daha yüksek bir ışığın aracılığı altında bir görme ve tanıma ve daha yüksek bir özgürlüğün

aracılığı altında bir çalışma ve yapmadır. Mistik yaşam, içsel ilahi merkeze ve Tanrı'da varoluşun derin gizemine yönelen yaşam anlamına gelmektedir (Heidrich, 1984, s.271).

Goethe çoğunlukla mistisizmi küçümser, ona göre mistisizm olgunlaşmamış bir şiir, olgunlaşmamış bir felsefedir; soyut olana açıkçası öznenin uçurumuna gider (Goethe, 1973, 375); aynı şekilde Schlierermacher de Toplu eserlerinde (Sämtliche Werke) mistisizmi olgunlaşmamış düşünceler olarak görmesine rağmen, ruhun kendisini kendisiyle sınırladığı ve yalnızca kendisinde "bütünün anahtarını" bulduğu "büyük ve güçlü mistik"e de saygı duyar.

Hegel mistik sözcüğünün pejoratif kullanımının farkındadır ve felsefesinin araçlarıyla buna karşılık vermeye çalışır: "Mistik olan gerçekten de gizemli bir şeydir, ama sadece anlama yetisi (Verstand) için çünkü soyut özdeşlik anlama yetisinin ilkesidir ama mistik olan (spekülatif olanla eşanlamlı olarak) anlama yetisinin sadece kendi ayrılıkları içinde doğru olarak gördüğü belirlenimlerin somut birliğidir.... doğru olarak kabul edilir." Ancak anlama yetisinin kabul etmek istemediği şey akli olanın (Vernünftigkeit) özüdür: "Karşıtları ideal momentler olarak kendi içinde barındırmak. Bu nedenle akli olan her şey aynı zamanda mistik olarak da tanımlanabilir", yani "anlama yetisinin ötesine geçer" ama bu nedenle 'düşünce için erişilemez' değildir (Hegel, 1988: 198). Felsefe tarihinde Johannes Gerson, Raimundus von Sabunde, Roger Bacon ve Raimundus Lullus, Spinozacılık ve Neoplatonizm ile yakınlıkları olan mistikler olarak kabul edilir. Hegel'in öğrencisi K. Rosenkranz ise "Tanrıyla birleşme çabasını" mistisizmin özü olarak görürken, A. Helfferich spekülatif felsefe ile ilişkisini vurgular (Heidrich, 1984: 272).

Genellikle olumsuz kelimelerle tanımlanan mistik kavramının felsefi eleştirisi, tekrar eden birkaç argümana dayanır ve belli bazı ithamlarla ifade edilir. Mistiğe atfedilen eleştirel niteliklerden bazı karanlık, uğursuz, karışık, öznel, anti-rasyonel, gizli ve kuytu , (Nietzsche'nin kullandığı anlamda) demode, çarpıtılmış, patolojik, dejenere ve dekadandır. Sıralama nihayetinde mistik deneyimlerin nesnelleştirilemezliği, rasyonel olarak ele geçirilemez içerikleri, aydınlanma karşıtı ve felsefi dışı olarak anlaşılan mistik çabaların itici gücü ve mistiğin felsefi düşüncenin ya da genel olarak düşünce ve yaşamın dekadansının bir semptomu olduğu suçlaması gibi eleştiri noktalarına indirgenebilir. 19. yüzyılda Schopenhauer,

Feuerbach, Marx, Dühring, Nietzsche ve Nordau, çeşitli biçimlerde kendini gösteren mistisizmin bu reddine örnek teşkil etmektedir.

Schopenhauer mistik olanı en geniş anlamıyla ne algının ne de kavramın, yani hiçbir bilginin ulaşamadığı şeyin dolaysız realizasyonuna yönelik her türlü rehberlik olarak tanımlar. Mistik, kendisini "ebedi, eşsiz varlık" olarak bulduğu içsel, pozitif, bireysel deneyiminden yola çıkarken, filozof herkes için ortak olandan, herkes için mevcut olan nesnel görünümünden yola çıkar. Sadece filozof ikna edici olabilir çünkü nesnel ve nesnelleştirilebilir verileri temel alır ve doğrulanabilir sonuçlara ulaşır. Schopenhauer bu nedenle felsefeyi yoldan çıkmaması ve entelektüel görüşlerin iddiası ya da aklın sözde doğrudan algıları yoluyla, bilgi bakımından ebediyen erişilemez olan ve en fazla bir negasyon ile tanımlanabilecek olanın pozitif bilgisine sahipmiş gibi davranmaması konusunda uyarır (Schopenhauer, 1938, s.702).

Feuerbach'ın materyalist din analizinde, mistiğe ve mistisizm'e (durugörü olarak tanımlanır) karanlık, belirsiz, aldatıcı vb. nitelikler atfedilir.

"Mistik, doğanın ya da insanın özü hakkında spekülasyon yapar ama bunu her ikisinden de farklı olan başka bir kişisel varlık hakkında spekülasyon yaptığı düşüncesiyle yapar. Mistik, basit, özbilinçli düşünürle aynı nesnelere sahiptir ne var ki gerçek nesne mistik için kendisi olarak değil, hayali bir nesne olarak nesnedir ve bu nedenle hayali nesne onun için gerçek nesnedir (Feuerbach, 1960, s.106).

Marx, mistik kelimesinin sadece pejoratif kullanımı açısından paradigmatiktir açıkçası kelimenin olumsuz anlamlarını dikkate alarak kendi sistemi içerisinde eleştirir. Ona göre mistik yahut mistisizm terimleri bulanık, irrational, bilinçsiz ve muğlak anlamına gelir. Akıl, mucizevi ve mistik olanın karşısında konumlanır ve mistik inanılmazlık politik olarak karşıt bir önerme kabul edilir. Bir hatibin fantastik, ağdalı, yumuşak kalpli mistisizmi karikatürize edilir ve toplumsal yaşam süreçlerinin biçimi, özgürce toplumsallaşmış insanların bilinçli ve planlı kontrollerinin ürünü olduğu anda mistik sis perdesi aralanır. Dinsel ve politik olarak ortaya çıkabilen mistik bilinç, Marx'a göre belirsiz bir bilinçtir ve bilincin reformu için bunun analiz edilmesi gerekir (Lessing, 1984, s.274).

E. Dühring'e göre, "mistisizme düşüş, felsefi çözülmenin açık bir işareti, rasyonel davranışın dekadans belirtisidir" çünkü rasyonel iletişime tabi olmayan gizemli, duygusal içgörülerini çağırıştırır. Dühring sonuçta mistiği yalnızca psikopatolojik kategoriler içinde anlar ve bağımsız içeriği ya da özgünlüğü olduğunu reddeder (Dühring, 2017: 163, 195). Benzer şekilde, Max Nordau da mistiği dejenere olanların esaslı bir işareti olarak tanımlar. Ayrıntılı çalışması *Mistisizm Psikolojisi*'nde nihai olarak bu patolojik bakış açısını analiz etmeye çalışır ve dejenere olmuş veya tükenmiş beynin mistisizme nasıl kapıldığı sorusunu inceler (Nordau, 1892, s.37, s.75 vd.). Her ne kadar Nietzsche'de, mistiğin gerçek bir tematizasyonu olmasa da bazı aforizmalarında konuya ironik ve alaycı yaklaştığı açık gözükmemektedir. "Şüphelilik ve özlem birleştiğinde mistisizm ortaya çıkar..." ya da "Mistik açıklamalar derinlere uygulanır, gerçek şu ki yüzeysel bile değildirlir." (Lessing, 1984: 275).

Bilimsel-pozitif düşüncenin yükseldiği 19. yüzyılda mistiğin neredeyse evrensel olarak reddedilmesinin aksine, mistik 20. yüzyılda çok daha farklılaşmış bir şekilde değerlendirilirken çok çeşitli varyasyonlar, genel diskalifiyenin yerini almıştır. Aynı zamanda, terim çok daha çeşitli anlamlar kazanmıştır.

E. Von Hartmann'a göre mistik ve mistik dini duygu, tüm dindarlığın nihai ve en derin ilkel zeminidir çünkü dinin temeli ve kendinden eminliği ondadır. Bununla birlikte, bu duygu, dini biliş için uygun değildir çünkü konuşulamazlığı ve ifade edilemezliği ile "en yüksek dini hakikatin bilinç rezonansıdır" ve fakat esasen bu hakikate bilincinde sahip değildir (Hartmann, vd., 1882: 44).

W. Windelband'da ise mistiğin kısmi bir kabulü bulunabilir. Mistisizm insanın "tüm bilginin ötesine geçerek ruhsal gerçekliğin dolaysız bir algısına, ruhun şeylerin nihai nedenleriyle bağlantısının içsel bir deneyimine" (Windelband, 1924: 293) ulaşma çabasıdır; ancak kendi öz anlayışına göre kavramsal düşünce ve dilsel nesnelleştirme biçimini alamaz ve almamalıdır: "Mistisizm bireyin sezgisel bir deneyimi olarak mümkündür, bilimsel bir doktrin olarak imkansızdır." (Windelband, 1924, s.299)

Ancak tam da bilimsel düşüncenin yetersizliği deneyiminden hareketle mistisizmin yeni bir rehabilitasyonu formüle edilir. G. Landauer, "şüpheliliğin büyük eseri ve en radikal eleştirisi, yeni mistisizm ve yeni güçlü eylemler için öncü" olduğu

görüşüne ulaşır. Landauer kendisini Ps. Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena, Meister Eckhart ve J. Böhme gibi olumlu hiçbir şeyle yetinmeyen ve dünyanın "uzamsal, zamansal ve nesnel olarak algınamayacağını ve kelimelerle kuşatılamayacağını" ancak içeriden yaratılması gerektiğini kabul eden "heretik mistik şüpheciler" geleneğine yerleştirir.

Mistik "uzam ve zamandan uzaklaşarak, ifade edilemeyen ya da zor ifade edilebilen mistik bir dalınçla, dışarıdaki şeyler ve içerideki benlik duygusunu ortadan kaldırmalı, dünya ve benlik bir bütün haline gelmelidir." (Laundner, 1923, s.46 vd.) Mauthner'in kendisi de bundan esinlenerek kendi konumunu "nominalist", "şüpheci" ve daha sonra da daha önceki mistik biçimlerinden bilinçli bir ayrımla "tanrısız mistik" olarak tanımlamıştır. "Kişinin kendisini evrenle olan gizemli birliğe çekilmiş hissettiği ve bu birlik hakkında bilinemez olanı bildiğine inandığı bir ruh hali" olan mistik, bilimsel kibrin arttığı her dönemi takip eden bilimsel iflas ve umutsuzluk dönemlerine karşı olumlu bir tepkidir (Lessing, 1984: 276).

Mistisizm hakkında az çok olumlu görüş bildirenlerin yanı sıra, bu fenomeni (karşılaştırmalı) din felsefesi ve biliminde olduğu gibi öncelikle analitik olarak incelemek isteyenler de vardır. E. Troeltsch mistiği genel olarak dini hayatın kültler, ayinler, mitler veya dogmalarda nesnelleştirilmesine bir tepki veya tamamlayıcı olarak görür. Daha dar anlamda, mistik kendisini somut dine (cemaate) karşı ve onun yerine koyan bağımsız bir din anlamına gelebilir (Lessing, 1984: 276).

E. Cassirer dinin anlamını dogmatik dinin eksikliğiyle değil ampirik-duyusal varoluş ve imgelerin ve hayal gücünün duyusal dünyasıyla açıklar. Burada mistik saf din duygusunu yeniden kazanmaya çalışmaktadır:

"...ancak ego bu alandan tamamen çekildiğinde, bir imgenin aracılığı olmaksızın Tanrı'nın basit özü tarafından dokunulmasına izin vermek için kendi özünde ve zemininde yaşadığında ancak o zaman bu ilişkinin saf gerçeği ve saf içselliği ona açılır." (Cassirer, 1964: 298).

Bununla birlikte, Tanrı ile dünyanın umulan birliği başarılı olamaz ve bu yüzden "...yegane kazanç bir tür aralarında gidip gelmekten ibarettir. Mistik yaşamın biçimi, ilahi olanın vizyonu ile dünyevi olana teslimiyet arasında gidip gelir (Cassirer, 1918, s.22 vd.) M. Scheler, mistiği bilgi sosyolojisinin kategorileriyle anlamaya

çalışır. Mistik, "tefekkür ve duyguda kendinden geçmiş ve dolaysız özdeşleşme bilgisidir, bireycidir ve mistik bilgi ilke olarak anlatılamaz olduğu için dilin ve formüle edilmiş ifadenin reddi anlamına gelir. Dil onun için düşünceyi ve mistik 'unio' ve 'exstasis' içinde deneyimlenen ve görülen şeyi temsil etmenin yalnızca yetersiz bir aracıdır". Gizemler hakkındaki sessizlik, mistik için bir anlamda "bilginin kendisini bulma metodolojisi" (Scheler, 1960, s.30: 64). Cassirer'in yaklaşımının daha net bir ifadesi Wittenstein'in ünlü "konuşulmayan hakkında sessiz kalmalı" formülünde de görülebilir. G. Mehlis de mistisizmi, "irrasyonel Tanrı ile saf ruh arasındaki ayrımı, özün mükemmel birleşmesine kadar bu yaşamda aşma" girişimi olarak, mistik düşünceyi bireyci ve anti-dogmatik olarak, her türlü ikiciliğe karşı yönelen ancak kendini sembolik bir dille (benzetmeler, imgeler, metaforlar) ifade edebilme olasılığını kabul eden birlik düşüncesi olarak görür (Lessing, 1984: 276).

Picasso'da "daha önce kendilerini sanatta bu kadar saf bir şekilde ifade etmeye cesaret edememiş mistisizm biçimleri" tanımlayan F. Burger, mistisizmin özünü mutlak kayıtsızlık, bireyselliğin kayıtsızlığı olarak özetler. "Mistisizm biçimsiz olanın kalıba dökülmesini, şekilsiz olanın şekillendirilmesini talep eder" (Burger, 1920: 121).

M. Weber için mistisizm zaten bireyin ilahi olanın bir aracı değil kabı olduğu bir kurtuluşa sahip olmak anlamına geliyordu, böylece dünyadaki eylem, kurtuluşun oldukça irrasyonel ve dünya dışı kesinliğine bir tehdit olarak görünmelidir (Weber, 1920, s.538 vd.).

K. Jaspers'in psikolojik analizine göre mistik olan (en geniş anlamıyla) özne ve nesne, ruh ve dünya karşıtlığının iptalinin deneyimsel biçimidir. Temsili parçalanmışlığıyla rasyonel tutuma karşı bir tepkidir; onda tamamen irrasyonel bir doluluğa sahip bir birlik ve bütünlük deneyimlenir. Bu esasen deneyimdir, içerik değildir (Jaspers, 1960, s.21, s.84).

E. Bloch'ta mistisizme ütöpik-beklentisel gücünü veren Jaspers'in analiz ettiği özne-nesne ayrımının bu şekilde aşılmasıdır. Daldırma, öznenin Tanrı'ya dağıtılması, ... Tanrı'nın özneye dökülmesi, her şeyin çokluğundan olduğu gibi kendi bireyselliğinden de bağımsızlaşması mistisizmin temel özellikleridir. Bu aşamada artık ötekilik yoktur ve bu nihayetinde tüm mistiklerin son derece beklenti içinde

oldukları bir yanılsama olmuştur ne var ki bir "phantasma utopicissime fundamentum'dur" (Bloch, vd., 1959: 1535).

Bununla birlikte, Freud'a göre insan varlığının temel gerilimi olarak beden ve ruh geriliminin ideal bir çözümü olarak mistisizmin entegrasyonu bazıları için bilimsel dünya görüşümüze bir tehdit olarak göründü çünkü bu egonun, idin dışındaki alemin karanlık benlik algısını ifade ediyordu. Pozitivizm, ampirizm, neopozitivizm ve ilgili pozisyonlar mistisizmi - kısmen 19. yüzyıl mistisizm eleştirisinin argümanları veya incinmeleriyle⁵³ - tüm gizemli, puslu, bulanık, irrasyonel, bilim dışı ve hatta yanlış anlaşılmış veya anlaşılmaz düşünce ve eylemler için kolektif bir terim olarak görürler (Freud, 1961: 68). Bilimsel felsefenin temel ilkelerinde ısrar eden farklı bir pozisyon B. Russell tarafından temsil edilir. Russell'a göre mistisizm, doğası gereği bir kişinin kozmos algısındaki belirli bir duygusal yoğunluk ve duygu derinliğinden başka bir şey değildir ve bu nedenle kesin bilimin antitezidir. Russell mistisizmi dünya ile ilgili bir inanç ifadesi olarak reddeder ancak onu hayata karşı bir tutum olarak da tavsiye eder (Russell, 1952, s.6 vd.). Buna karşılık K. R. Popper, mistisizmi açıkça pejoratif bir anlamda kullanır ve onu kapalı toplumların kaybolan birliğine duyulan arzunun bir ifadesi yani açık toplumların akılcılığına karşı bir tepki olarak yorumlar (Popper, 1961, s.269 vd.)

Yahudi tarihçisi G. Scholem, mistiği ilahi olanın, nihai gerçekliğin doğrudan ve gerçek bir deneyimini yaşamış ya da yaşamaya hak kazanmış ya da en azından bilinçli olarak buna ulaşmaya çalışan kişi olarak tanımlar. Kişi bunu ani bir aydınlanma ya da uzun bir hazırlığın sonucu olarak elde edebilir (Scholem, 1965: 12). Ancak bu şekilde bir mistisizm mevcut değildir; o sadece belirli bir gelenek bağlamında, Hristiyanlığın mistisizmi, İslam'ın mistisizmi, Yahudiliğin mistisizmi ve benzerleri olarak ortaya çıkar. Mistisizm tüm biçimlerinin birliği, her zaman dinin tarihte belirli bir inanç ve topluluk yaşamında klasik ifadesini bulduğu yerde ortaya çıkması ve ortodoks gelenekle kısmen olumlu, kısmen de kışkırtıcı bir ilişki içinde olmasında yatar. Mistik din, içinde geliştiği topluluğun kendine özgü dini fikirlerinde

⁵³ İncinme kavramı Freud'un da kısmen değindiği biçimiyle, modern insanın sosyo-kültürel yahut bilimsel anlamda kaydettiği büyük gelişmeler karşısında yaşadığı psikopatolojik dekadansa atıfta bulunur. Kültür bilim pek çok farklı incinmeden bahsetmekle birlikte bunların en kayda değer olanları, Kopernik devrimi ile geosantrik sistemin çöküşü, Darvinci Evrim Teorisi ile hümanosantrik görüşün darbe alması ve Freud'un psikolojik katmanlarıyla egosantrik yaklaşımın konumunu yitirmesi sayılabilir.

karşısına çıkan Tanrı'yı bir bilgi ve dogmatik nesne olmaktan çıkarıp yeni ve canlı bir deneyime dönüştürmeye ve bu deneyimleri yeni bir şekilde yorumlamaya çalışır. Scholem'e göre mistisizm aynı zamanda eleştirel bir işlevi yerine getirir çünkü dini bilincin yeni ve kısmen arkaik unsurlarını örneğin mitik unsurları, kutsal metnin eritilmesini ve onda yeni boyutların keşfedilmesini sağlamak için katı ve dolayısıyla verimsiz hale gelen dogmatiklere karşı yönlendirir (Lessing, 1984: 278). Ve bir kez daha mistik eleştirel niyetlerini ve içgörülerini verimli bir şekilde kamuya sunmayı başaramaz yahut nadiren başarır. Bunun nedeni hem ifade edememe problemi hem de özellikle Yahudi mistisizmi söz konusu olduğunda ezoterizme olan eğilimidir.

Wittgenstein'ın Tractatus logico philosophicus'una göre her anlamlı cümle, temel cümlelerin bir doğruluk fonksiyonudur ve böylece dünya ile ortak olan dilin mantıksal formunu doldurur. Dolayısıyla anlamlı bir şekilde tanımlanabilen her şey içkindir. Wittgenstein, bu şekilde tanımlanabilenin dışında kalanı mistik olarak adlandırır. Onun felsefesinde mistik, aşkın bir şey olarak kelimenin tam anlamıyla "ifade edilemez" olandır (Stenius, 1984, s.280).

Temel olarak mistisizmin genel amaçlarına ruhun öznel Ben'ini Mutlak'ın nesnel Sen'i ile birleştirme çabası olarak tanımlanabilir. Burada mistiğin başlangıçta Tanrı ile ruh arasında temel bir ayrılık olduğunu varsayması önemlidir; bunun aşılması, en azından bilinçte, tüm mistisizmin ana fikrini ve ana güdüsünü oluşturur (Meerpohl, 1926, s.57).

Mistik yalnızca Tanrı'ya giden yolla ilgilenir; bu nedenle çerçevesi içinde hareket ettiği dini sistemin aşkınlığı mı yoksa içkinliği mi öğrettiği konusunda kayıtsızdır. Örneğin Hristiyan inancında, Tanrı'nın aşkınlığı dışsal olarak korunmasına rağmen, Kutsal Ruh ilkesi tarafından belirli bir içkinlik varsayılır çünkü sıradan mümin Tanrı'nın kendi varlığına katılımı hakkında a priori bir bilgiye sahip değildir ve sıradan empirizm yoluyla Tanrı'yı tanıyamaz. Sıradan bir müminin sadece tahmin edebildiği şeyi mistik duyar ve tanır. Öznel Ben'in nesnel Sen ile birleşmesi çok çeşitli nüanslarla gerçekleşir çünkü her iki faktör de değişken niceliklerdir ve farklılıkları nedeniyle bunun bir irade mistisizmi, duygusal mistisizm veya spekülatif mistisizm meselesi olup olmadığı belirlenir (Saudek, 1973: 1).

Genellikle ilk aşama ve daha yüksek mistisizm türlerinin ön koşulu olan irade mistisizmi, bir arınma süreci olarak anlaşılmalıdır. İrade, içgüdüsellliği ve duygusal

deneyimi birbirinden ayırarak kendisini dış dünyanın duygusallığından kurtarmak için azami çaba sarf eder. Bu çileci (asketik) mistisizm esasen ruhun Tanrı'yla birleşebilme özgürlüğü için iradenin kendi çabasıyla öz iradeyi öldürmeyi amaçladığı bir paradoks içerir.

Meister Eckhart da mistisizmin bu aşamasıyla başlamıştır; ilk eseri olan *Reden der Unterscheidung-Ayirt Etme Konuşmaları* tamamen irade mistisizmi alanına aittir, ancak Tanrı'yı kendi içine davet etme arzusuna dayanan feragat ilkesi⁵⁴, Hristiyan mistisizmi için o kadar temeldir ki, Meister Eckhart'ın diğer eserlerinin hiçbirinde göz ardı edilmez.

Genellikle irade mistisizmini izleyen duygusal mistisizmde, duyular üstü olanın kendisi konuşmaya başlar; irade yani insanın kendi etkinliği susturulur ve Tanrı acı çeker. Bu mistik aşamanın en karakteristik özelliği, Hristiyan dininde vahyin içeriğinin - özellikle de Mesih'in acılarının - duygusal olarak gerçekleştirildiği coşkulu bir pasifliktir. Bu da mistik deneyimin olağanüstü ilk izlenimlerine, vizyonlara, işitmelere ve stigmata'lara yol açar ki bunlar genellikle psikopatolojik oldukları izlenimi verir. Muhtemelen Meister Eckhart'ın vaazlarında bu tür bir mistisizm konusunda oldukça çekingen davranması bunu tehlikeli görmesiyle ilgili olmalıdır. "Hissetmenin bize gerçek vahiy getirip getirmediğini, mistik zevkin sadece duygusal zevkin daha ince bir biçimi olup olmadığını kanıtlamak her zaman çok zordur." (Dempf, 1960, s. 70).

Spekülatif mistisizm ise düşünerek Tanrı'yı kavrayabilme ve deneyimleyebilme önermesine dayanır. Spekülasyon, bir kavramı duygusal özelliklerinden ayırma ve en saf özüne nüfuz etme yeteneği olarak anlaşılır. Bu meditatif soyutlama sürecinin daha da geliştirilmesi, mistiğin bilisini her kavramın ötesine, Tanrı ile özdeş olan mutlak, evrensel ve belirsiz olana yükseltmesini sağlar. Spekülatif mistisizmin sadece ruh ve Tanrı arasındaki katı, aşılmaz düalizmi reddeden dini sistemlerde ortaya çıkabilir dahası spekülatif mistik her zaman panteist olarak görülme riski taşır.

Spekülatif "içine nüfuz etme mistisizminin" unio mystica'sını somut bir şekilde tanımlamak mistiğin yeteneğinin ötesindedir, çünkü dilin mutlak alemde yetersiz bir

⁵⁴ Yuhanna. 14:23: "Beni seven sözümü tutacaktır; Babam da onu sevecek, biz de ona gelip evimizi onunla yapacağız."

ifade aracı olduğu kanıtlanmıştır. Bu nedenle, Tanrı'nın vecd deneyimini ancak yaklaşık terimlerle tekrar tekrar tanımlayabilir ve bu da modern okuyucu üzerinde genellikle felç edici bir etkiye sahiptir. Bununla birlikte, Tanrı deneyiminin somut bir olasılık olarak görüldüğü bir dünyada, bu tefsirler ve tasvirler bir mozaikteki taşlar gibi çalışmak zorundaydı ve bir bütün oluşturmak için üst üste yığıldıklarında, Tanrı'yı yalnızca unio mystica'nın kendisi tarafından geliştirilebilecek bir şekilde kavramayı mümkün kılıyordu (Saudek, 1973, s.3).

Bir anlamda tüm mistisizmlerin -en azından topluma yönelik olarak- amaçları uyumsuzluğu ortadan kaldırmak, Tanrı'ya yabancılaşma ile Tanrı'ya yakınlığın paralel deneyiminden kaynaklanan stresi dengelemek ve aşkınlık ile içkinlik arasındaki gerilimi uyumlu hale getirmektir. Bu çabada, Orta Çağ'ın spekülâtif mistisizmine Plotinus, Augustinus, Pseudo Dionysius-Areopagita ve Scotus Eriugena gibi isimlerin yaklaşımları etkili olmuştur. Bunların felsefelerinde mistikleri büyüleyen şey, bir yandan ilahi ve insani aklın varsayılan özsel birliği, diğer yandan da varlığın monistik bir spekülasyonu aracılığıyla kesintisiz olarak Bir ile maddi dünyanın çokluğu arasındaki sürekliliği kanıtlama olasılığıdır ne var ki söz konusu zıtlıkların dengesini amaçlayan kavramsal çerçeve henüz modern anlamda bir rasyonel-irrasyonel dikotomisi bağlamından uzaktır.

Yeni Platonculuğun felsefi ilkelerine ek olarak Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Bâcce ve İbn Meymûn tarafından daha da geliştirilen Aristoteles psikolojisi de spekülâtif mistisizmde önemli bir rol oynamıştır. Bu filozoflar, Aristoteles'in başlangıçta duyusal algıda içkin olan ideanın kavranabileceği aktif güç olarak anlaşılan *intellectus agens'ini yahut faal aklını* birey-üstü bir güce, insanlığın evrensel zekâsına yükselterek monopsizizm olarak adlandırılan bir doktrine dönüştürmüşlerdir. Mistik daha sonra aklın, mistik-ilahi dönüşümü yoluyla unio mystica'ya ulaşabilmiş, böylece Tanrı'yla birleşmenin mistik süreci Plotinus'la birlikte ruhun merkezine, "synteresis"e ya da Almanca terminolojiyle "*Seelengrund-Ruhun temeli, Seelenfünklein-Ruh kıvılcımı, Gemüt-Akıl* vs. "ye aktarılmıştır.

Alman spekülâtif mistisizminin doğrudan öncüleri olan 12. ve 13. yüzyılların büyük düşünürleri arasında Hugo v. St. Victor (1096-1141), Richard v. St. Victor (ö. 1173), Bonaventura (1221-1274) ve Albertus Magnus (1193-1280) sayılabilir. Hugo von St. Victor insan aklının üç farklı bilişsel yetisi arasında ayırım yapar. Bunlar *cogitatio* (şeylerin duyusal izlenimlerine göre geçici olarak tanınması), *meditatio*

(cogitatio aracılığıyla algılanan değerlere söylemsel düşünme yoluyla nüfuz edilmesi) ve *contemplatio*'dur (tekamülün zirvesinde Tanrı'nın vizyonunu mümkün kılan şeylerin özünün kapsamlı bir şekilde idrak edilmesi). St. Victor'lu Richard bu bilgi kategorilerini ruhun üç farklı yetisine ekler; *imaginatio*, *ratio* ve *intelligentia* ve insan zihninin bir bilişten diğerine giderek artan bir öz-bilinç yabancılaşması yaşamasına izin verir, ta ki sonunda öz-bilincin tamamen kaybolmasına ve *alienatio/yabancılaşma* yoluyla Tanrı'nın vizyonuna ulaşana kadar. Viktoryenler gibi Bonaventure da bilginin yükselişini cogitatio, meditatio ve contemplatio aracılığıyla geliştirir; bu sayede unio mystica, duygulanımın zirvesi olan "apex mentis" in kendinden geçerek aşılmasıyla gerçekleşir. Contemplatio mistik felsefede olduğu kadar sonraki dönemlerde sanat felsefesi içinde de bir kendinden geçme temasının taşıyıcı terimi olmaya devam edecektir. Örneğin Schopenhauer'in estetik düşüncesinde.

Bu noktada mistik terminolojide merkezi bir konum işgal bir terim olarak *unio mystica* kavramını da açmak faydalı olacaktır. Unio mystica yani mistik birlik terimi muhtemelen ilk olarak Makarios tarafından kullanılmış, daha sonra Pseudo Dionysius Areopagita aracılığıyla etkili olmuş ve onun tarafından Orta Çağ'a aktarılmıştır. Erken dönem Hristiyanlıkta oluşmasının ön koşulu, Pavlusçu gizem açısından Kutsal Yazıların yorumlanmasında, gizeme fiili bir katılım olarak sakramentlerin yorumlanmasında ve hepsinden önemlisi, manastır varoluşunda en ödünsüz şekilde gösterildiği gibi, Tanrı deneyimiyle doruğa ulaşan bir Hristiyan yaşam seçeneğinin bütünlüğü için mistik teriminin kullanılmasıdır (Haas, 2001: 176). Yunan kilise babaları, insanın İsa Mesih aracılığıyla Tanrı'yla birleşmesini bir beyan biçimi olarak anlayan bir manastır varlığı yorumu sunarlar. Örneğin Nyssa'lı Gregor'un yorumuna göre, *Neşideler Neşidesi* Tanrı'nın seçilmiş insanlarla ya da ruhla birleşmesini kutlar: "*Neşideler Neşidesi* 'nin sırrını dinleyin ki bu mistik tefekkürdür."⁵⁵ Origenes daha da önce "tarifsiz mistik tefekkürlerden" ve "vaftizin mistik banyosundan" söz eder (Haas, 2001: 176).

Özellikle Neoplatonizm'de geliştirilmiş olan en yüksek bilgi düzeyi için bir terim olarak birleşme kavramı muhtelif yerlerde Hristiyan terimleriyle yeniden yorumlanır. Bu, sakramente, özellikle de Efkariya'da Tanrı ile bir araya

⁵⁵ Gregory of Nyssa: In Canticum canticorum 764 D-765 A.

gelmedir.⁵⁶ Bununla birlikte, bu birleşme kendisini hiyerarşik olarak düzenlenmiş 'analoji' düzeylerinde eşlik eden bir olgu olarak gösterirken, kişi duyuşsal algılara veda ettiğinde ve aynı zamanda tüm düşünmeyi terk ettiğinde, ani bir yükseliş ve bir kendinden geçme olarak tüm varlığı ve biliş aşıyla bir olmak şeklinde gerçekleşir (Haas, 2001: 177).

Pseudo Dionysius'un çevirileri bu terimi Latin Orta Çağına taşımıştır. Hilduin terimi 832 civarında *mystica coadunatio*, Johannes Scotus Eriugena *mystica unitas*, Johannes Sarrazenus *mystica unitio* olarak çevirmiştir. Daha önceki çevirilerden daha doğru, daha titiz ve daha kullanışlı olan ve ancak 16. ve 17. yüzyıllarda yerleşik hale gelen *unio mystica* çevirisini yapan ise Robert Grosseteste olmuştur (Ruh, 1993: 127-145). Augustinus'un ve Pseudo Dioysios'un etkisindeki Grosseteste için Tanrı algısı süper entelektüel yahut entelekt üstüdür; *operationes intellectuales*'i yani aklın kabiliyetlerini aşar ve bu anlamda cehalettir, *ignorantiadır* (Haas, 2001: 177). Böylece *unio mystica* kavramı, Tanrı'nın dolaysız bir vizyonu olarak tanımlanmasının mümkün ama imkansız olduğu, pasif ve supra-entelektüel olarak deneyimlendiği ve bu nedenle aslında bir deneyimsizlik olduğu paradoksuna varır. Elbette bu paradoksal yapı hemen tüm mistiklerin dil kullanımlarında metaforik bir yapıya sebep olacaktır.

İlerleyen dönemlerdeki teolojide, inananların Tanrı'yla olan *unio mystica*'sı genellikle lütuf ve aklanma teorisinin sağlam bir ilkesi haline gelmiştir. Aynı zamanda bu terim pietizmde de yaşamaya devam etmektedir ve 20. yüzyılda karşılaştırmalı din çalışmalarında kullanılmaktadır.

Çağdaş mistisizmde merkezi terimlerinden *mysterium tremendum et mysterium fascinosum*⁵⁷ da yer tutmaktadır. Öyle ki bu terimler din araştırmalarında neredeyse aksiyomatik hale gelerek dini deneyimin tanımlayıcı formülasyonlarına dahil olmuştur. Kant tarafından geliştirilen ve daha sonra bir topos haline gelen yüce doktriniyle eleştirel bir bağlantı içinde ilgili fikirler işlenir. Bunlar büyük oranda kendisini tamamen isimsiz, ifade edilemez bir Öteki (kutsal, gizemli, numinous)

⁵⁶ Bkz. L. Bouyer; Die mystische Kontemplation bei den Vätern in: W. BAIER u.a. (Hg.): Weisheit Gottes Weisheit der Welt. Festschr. Joseph Kard. Ratzinger zum 60. Geb. (1987) 1, 637-649.

⁵⁷ Otto Rudolf, 1917: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.

tarafından muhatap alınıyormuş gibi deneyimleyen insanın durumunu tanımlar (Paus, 1984: 267). Bu terimlerin kavramsal içeriklerini kültür tarihini ve dinler tarihini dikkate alarak Yunan mitosu içinden örneklendirecek olursak şöyle bir çıkarım yapmak söz konusu olabilir: *Mysterium tremendum*'un ürkütücü bir gizem olarak Uranos gibi titanik Tanrılar döneminin, kuralların belirsiz ve bir anlamda irrasyonel olduğu bir sürece tekabül eden, *mysterium fascinans*'ın ise Zeus gibi Olimpik Tanrıların huşu uyandıran ve kuralları belirginleşmiş rasyonelleşmenin arttığı dönemlerine tekabül eden mistik deneyimleri nitelemeye hizmet ettiği görülebilir.

3.4. Premodern Kavramlar: Suprarational / Kontrarational

İrrasyonel kavramı, terim olarak tarihi süreci içerisinde de modern anlamını oluşturan muhtelif birikimleri ve bazı anlam katmanlarını bünyesine katmıştır. Bunlardan önemli biri, supra-rasyonel ve kontra-rasyonel terim ikilisi etrafında oluşan felsefi, teolojik formülasyonlardır. Söz konusu terim çifti modern anlama doğru evrilme sürecinde irrasyonel kavramının felsefi arka planında kuvvetli bir argümantasyon bütünlüğü sergiler. Suprarational / Contrarational terimleri Latince, akıl üstü / akıl karşıtı anlamlarına gelmektedir. Söz konusu terimlerin serencamları boyunca modern anlamıyla bir irrasyonele doğru semantik ve vokal ilerleyiş kendini giderek belirginleşen biçimde ortaya koymaktadır. Clairvaux'lu Bernhard, Peter Abelard'ı "akıl üstü olanlar da dahil olmak üzere her şeyin hesabını vermeye hazır olmakla ve bunu yapmak için akıl karşıtı bir ölçüt varsaymakla..." itham etmiştir (Mahlmann, 1998: 677). İlk olarak St. Viktor'lu Hugo, "supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia / akıl üstü olan mucizevi, akla karşıt olan inanılmaz" düstürları arasında bir ayırım yapar ve ekler: "Eğer akıl, kendi hakikatini anlamıyorsa, bu ona (hakikate) olan inançla çelişmez." (Hugo von St. Victor, De sacramentis christ. fidei I, 3, 30.) Muhtemelen Viktor'un bir öğrencisi bunu şöyle formüle etmiştir: "Enim fides est contra rationem, sed supra rationem / İnanç akla karşıt değil, bilakis akıl üstüdür." "İnanmak," ancak filozoflar gibi değil, "inanan için akla karşıt olmayıp bilakis akla üstün olan bir şeydir." (Hugh of Saint-Victor, pseudo: Summa sententiarum, I, 10.) Yanlış olarak Thomas Aquinas'a "yüksek derecede skolastik bir tez" olarak atfedilen bir düşünce ise şöyledir: "Hristiyan gerçeği akıl üstü (suprarational) olsa bile, akıl karşıtı (contrarational) değildir."; çünkü o, Pseudo

Dionysos Areopagita'nın (De mystica theologia I, 1.) Neoplatonik ilahi karanlık düşüncesi ile Augustine'in "contra rationem nemo sobrius ... senserit / Hiçbir sağduyulu kimse akla karşı yargıda bulunamaz." formülünü yeri geldiğinde Albertus Magnus'un yaptığı gibi birbirine bağlamaktadır (Aner, 1929, s. 360).

Bağımsız olarak telaffuz edilen kullanım ancak Reform yüzyılının sonuna aittir. M. Luther'e göre, "Teoloji insan kuvvesinin çok üzerindedir"; bu, "elbette akla karşı değildir ama ona göre dışarıda, içeride, yukarıda, aşağıda, bu tarafta yahut öte tarafta yani tüm diyalektik hakikatlerin ötesinde / Ut quae sit non quidem *contra*, sed extra, intra, *supra*, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam" olduğu anlamına gelir (Luther, 1895: 488). Öyleyse, "her zamanki gibi, doğru olan her şeyin birbiriyle uyuştugu söylenecekse" (Luther, 1895, s.487), Luther'in, "fidem ... contra rationem / iman...akla karşı" düsturu aklın üstündeki inancı ölçülemez bir konuma yükseltmektedir (Luther, 1895: 42). "Kendi alanında olan / in sua sphaera", "diğer alanların hiçbirinde değildir / extra omnem sphaeram. Dolayısıyla Tanrı'nın meşru ve evanjelik bilgisi birbirinden kesinlikle farklıdır. Tam olarak Luther'in anladığı anlamda, öğrencileri sadece görünüşte akla düşmanca bir şekilde şöyle derler: "Omnes articuli fidei sunt contra rationem / inançla ilgili tüm hükümler akla karşıdır." (Mahlmann, 1998: 677). Buna karşın muhtemelen, imanın akla aykırı olmayıp ona üstün olduğu formülü, Roma sonrası üç teslisçi ilahiyatçıda yeniden ortaya çıkar. J. Berhard'ın yazarak genişlettiği Bernhard'a kadar uzanan tüm tarihi bağlantı, J. Himmel tarafından da bilinir. Himmel, teolog F. Sozzini'nin, Cizvitlerle bağlantılı olduğunu gözlemlemiştir ve bunu takiben, aslında 1592'deki ifadesini tarihi bakımdan şekillendirir (Mahlmann, 1998: 678):

Verum multa quidem divinitus patefiunt supra rationem et humanum captum, nihil tamen contra rationem sensumque ipsum communem / Elbette, pek çok şey Tanrı'nın vahyiyle akıl ve insan kavrayışı için apaçık hale gelir, ancak akla ve sağduyuya karşı hiçbir şey.

1625'te Gerhard, bu "distinctionem Socini"ye (Socini ayrımı)⁵⁸, "teorema ipsis perquam familiäre / tam Socinyanlara has bir teorem", A. Calovius daha kesin olarak

⁵⁸ Socinianism, İtalyan Rönesans hümanistleri ve teologları Lelio Sozzini ve amca ve yeğen Fausto Sozzini tarafından Protestan Reformu sırasında geliştirilen Teslis Dışı bir Hristiyan inanç sistemidir. Mesih'in tanrısallığını ve teslisi reddederler.

“primum haereseos Sociniana principium / Socine sapkınlığının en yüksek ilkesi” olarak atıfta bulunmuştur (Calovius, vd., 1651: 122). Abraham Grauer, bu durumun nasıl anlaşılması ve açıklanması gerektiği konusunda şunları söylemektedir (Gerhard, 1863, Loci Theologici, Band I, hg. E. Preuss, s.385):

"non hic est sensus, quasi nihil sit credendum, quod superat rectam rationem aut quod recta ratio non assequitur, aut non intelligit ..., sed hic est sensus : Nihil esse credendum, quod ita adversatur rectae rationi, ut evidentem et manifestam implicet contradictionem / bu, doğru akıllı (sağ duyuyu) aşan hiçbir şeye veya doğru aklın ulaşamadığı veya anlamadığı hiçbir şeye inanmama duygusu değildir ..., bunun anlamı bilakis açık bir çelişki içerecek şekilde doğru akla aykırı olan hiçbir şeye inanmamaktır.

Böylece Ortodoks düşünce bakımından akıl gerçekten yanlış yönlendirilmediği sürece yalnızca “görünürde bir çelişki / contradictio apparens” söz konusudur, ancak Sosinyancı anlamda bu gerçek bir çelişki olmadığı gibi bilakis hakikattir (vera). Böylelikle söz konusu formül yani iman meselesinin akla aykırı değil ama onun üstünde olması, durumu bir indirgeme ilkesine dönüşmektedir. Akla aşkın olmakla beraber akıl dışı olmamak yahut akıl üstü olmakla birlikte akla aykırı olmamak vb... Söz konusu kurgu başlangıçtaki amaç bu olmasa bile doğal olarak akıllı kuşatıcı yahut temel, açıklayıcı pozisyona yükseltmektedir. “Sonunda hiçbir gizem tanımaz hale gelirler, hepsini uzaklaştırır ve böylece akıllı kitabın üzerine çıkarırlar.” (Calovius vd., 1651: 122). Karakteristik olarak Luthercilerden farklı olan Reformcular, ortodokslukları anlamında formüle kesinlikle “illud Nostrorum axioma / ilkemiz budur” şeklinde atıfta bulunabilirler ancak 1686'da Reformcu okullarda cezalandırılmadan Sosinyancı ilkelerden daha fazlasının dillendirilmesi şiddetle reddedilmiştir (Mahlmann, 1998: 678). Thomas Hobbes (Leviathan'ında), John Locke (İnsan Anlağı Üzerine Deneme'sinde) gibi başka yazarlar da kendi gayeleri bağlamında inancın akla aykırı değil ama ona üstün olduğu formülünü pozitif anlamlarda kullanmışlardır. Sosinyancı anlamda, ayırım ilk olarak 1696'da J. Tolands'ın bir eserinin başlığında bariz biçimde ortaya çıkmıştır. “Christianity not Mysterious: Or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd A Mystery. / Hristiyanlık Gizemli Değil: Ya da İncil'de Ne Akla Aykırı Ne De Aklın Üstünde Hiçbir Şey Olmadığını Gösteren Bir İnceleme. Ve hiçbir Hristiyan

Doktrini'ne tam anlamıyla Gizem denilemez.” Başlık açıkça görüleceği üzere Hristiyanlığın bütünüyle rasyonel bir doktrin olduğu tezini savunmaktadır. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak irrasyonelin din alanından da dışlanması mukadder hale gelir ve ilerleyen tarihsel sürecin gösterdiği gibi neredeyse tamamıyla ratio ve ilintili içeriklerine adeta sıkışır. P. Bayle ise eş zamanlı olarak, formüldeki kombinasyonu imkansız olduğu iddiasıyla kabul etmemektedir ancak hem Tolands hem de Bayle, Leibnitz tarafından, zorunlu ve mümkün hakikatler (Leibniz, Theodicee, 23. 60.)⁵⁹ arasında sıklıkla yapılan bir ayrıma dayanarak, Chemnitz'e kadar uzanan Lutherci gelenek içerisinde açıkça reddedilirler (Mahlmann, 1998: 678). Yine de bir süre sonra, skolastik teologlar tarafından büyük öneme sahip olduğu düşüncesiyle sık sık başvurulmuş bu ayrım bağımsız olarak ele alınmış ve on yıllar boyunca neredeyse tüm teologlar (Lilienthal, 1750, s.269-282) ve filozoflar, J. S. Semler⁶⁰ de dahil olmak üzere Leibnizci anlamda bu kurala atıfta bulunmuştur (Semler, 1777: 26-28). 19. yüzyılın bir başka teoloğu J. E. Schubert için “vahye karşı konuştuğu iddia edilen felsefi kanıtın bu nedenle ya maddi ya da formel bir hatadan muzdarip olması gerektiği varsayılırken, J. H. Benner'e göre, bu şekilde felsefe yapmak yani supra/contra tasnifi ile akıllı ele almak bir çelişkiyi kabul etmeye “yaklaşır” çünkü bu durum bir kavramı aktarmanın imkansızlığına yaklaşır (Mahlmann, 1998: 678). Yine bu nedenle, örneğin J. A. L. Wegschneider “teolojik ilkedden” kaçınma eğilimindedir zira “Akıl üstünde olduğu söylenen şey öyle bir doğaya sahiptir ki, doğruluğu argümantasyonla hiçbir şekilde anlaşılır kılınamaz. Bu nedenle, haklı olarak, akıl üstünde olduğu varsayılan şeyin tam olarak ona aykırı olduğu veya onunla çeliştiği söylenir” ki buradan çıkan doğal sonuç olarak açıkça her türlü doğaüstücülük rasyonalizme kurban edilmektedir (Mahlmann, 1998: 679). Buna karşılık, Schleiermacher, Hegel, R. Rothe ve A. Ritschl gibi düşünürler “sıradan formülü” kendi niyetleriyle bağdaştırabilir, oysa L. Feuerbach için “akıl

⁵⁹ 23. Şimdi, Bay Bayle'ın yeni itirazlarına karşı sistemimi haklı çıkarmak için, aynı zamanda Bay Bayle'ın kötülüğün varlığı konusunda akıllı inançla birleştirmeye çalışanlara karşı vurguladığı zorluklarla ilgili olarak uzun zamandır sahip olduğum düşünceleri ona iletmek istedim...

⁶⁰ ...bir anlamda, sano sensu (sağlıklı duyularla), burada akıl ve inanç arasında bir anlaşmazlık olduğunu ve hukuk kurallarının bu kişi için insanlığın geri kalanından farklı olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁰ Johann Salomo Semler, protestan teolog ve Kitab-ı Mukaddes uzmanıdır. Aufklärung dönemindeki teolojik tartışmalara önemli katkıları ile bilinmektedir. Richard Simon'un ahit eleştirisini Almanca'ya çeviren Semler'e göre Kitab-ı Mukaddes ve Tanrı Kelamı birbirini birebir karşılayan kavramlar değildir.

üstücülük akılsızlık için bir bahanedir” (Feuerbach, 1967: 396). Freud insan aklının, içgüdüsel yaşamına kıyasla zayıflığını vurguladığımızda haklı olacağımızı ancak aklın sessizce de olsa sonunda sözünü söyleyeceğini ifade ederken benzer düşüncede görünmektedir (Freud, 1928: 14, 87).

20. yüzyılda bile bu olağan ayırım yani imanın akla “contra- değil ama supra-“ olduğu ayrımı hala kullanılmaktadır (Schmidt, 1923: 88). Artık kelimesi kelimesine olmasa da, en azından dil bakımından değiştirilmiş⁶¹ veya benzer biçimde birçok düşünür söz konusu tasnifi kendi anlayışlarına uygun görebilmektedir. M. Weber’in “Dini tecrübe elbette her tecrübe gibi irrasyoneldir” (Weber, 1905: 20) sözünden yola çıkılırsa, Rudolf Otto'nun “Das Heilige/Kutsal” adlı eserinin alt başlığında (Rational und Irrational) kavramına da giriş yapılmış olur ancak Otto'nun “Kutsal” ında eski terimlerin artık yeni slogan olan “irrasyonel” ile harmanlanması söz konusudur.⁶² “İrrasyonel inanca” yüklenen “İrrasyonalizm” adı ilk kez 1826 gibi erken bir tarihte bu bağlamda mümkün olarak tanımlanmıştır.⁶³ Bu da gayri akli, akıl üstü, akıl karşıtı ve irrasyonel tanımlamalarına kadar gidebilir ve N. Berdjajev, E. Brunner ve diğerlerinde olduğu gibi yeni varyantlar aynı çizgiden kaynaklanır. Ancak modern irrasyonel kavramı P. Tillich, R. Bultmann, K. Barth ve diğerleri tarafından açıkça reddedilmektedir (Mahlmann, 1998: 681). Görüleceği üzere irrasyonel kavramı etrafında bu denli farklı yaklaşımın dile getiriliyor olması halen cari bir enigmatik belirsizliğin de giderilemediği biçiminde bir yoruma açık gözükmektedir.

3.5. Okültizm ve Kitonyen Bilgilerin Gizlenmesi

Okültizm, Latince occultus, gizli, saklı, sır anlamına gelmektedir. Okültizm terimi muhtemelen en erken 19. yüzyıl Fransa'sında okült hareketin kurucusu, Eliphas Lévi takma adıyla bilinen A.-L. Constant tarafından kullanılmıştır; burada

⁶¹ W. Dilthey /P. Yorck von Wartenburg Mektuplaşmalar: 1877-1897 (1923) 158: «**überverständigen... intellektuelle/** anlayış üstü...entelektüel » (Dilthey 1892); R. Seberg: Christl. Dogmatik 1 (1924) W. Trillhaas: Relig. philos. (1972) 33. 93: «**das rationale Überschreiten der Transzendenzerfahrung** / aşkın deneyimin rasyonel olarak aşılması »; C. H. Ratschow: Die eine christl. Taufe (1972) 205: «**ein vor- oder transrationales Vernehmen... zwar auch rational aufgefaßt** / akıl öncesi veya akla aşkın bir anlayış... yine de rasyonel olarak tasavvur edilebilir».

⁶² Hans Emil Weber, “**Zwei Propheten des Irrationalismus, J. G. Hamann und S. Kierkegaard.**” *Neue kirchliche Zeitschrift*, XXVIII (1917), 23-58, 77-125.

⁶³ Karl von Hase, *Lehrbuch der christlichen Dogmatik*, s. 14-15.

terim, çok daha eski bir terim olan sciences occultes'in yani gizli bilimlerin yanında belirli bir sınırlama olmaksızın kullanılmaktadır (Bender, Bonin, 1984: 1142).

En geniş anlamıyla Okültizm kelimesi, duyu organlarından gelen bilgilere dayanan normal deneyimle erişilemeyen, dünyada ve insanda iş başında olan gizli güçlere atıfta bulunan tüm fenomenleri ve uygulamaları özetlemektedir. Antik çağda "occulta" kelimesi gizemlerde aktarılan sırlar anlamına geliyordu. Her iki anlam da okültistlerin savundukları öğretileri tanımlamak için kullandıkları (gizli öğretiler ve (gizli bilimler) ifadelerinde bir araya gelir. Temelleri, tüm dünya fenomenlerinin tek bir bütüne ait olduğu ve birbirleriyle ne zamansal ne de mekansal olmayan zorunlu, amaçlı ilişkiler içinde olduğu inancıdır (Amadou, 1957). Okült kelimesi, ezoterik bilgeliği yani astroloji, simya, Kabala, teozofi, hermetik gelenek gibi bilimleri kara büyü istismarı ve şeytanlık şüphesinden uzak tutmak için 1533'te düşük büyü (kara/kötücül) ve büyücülük fikrine karşı çıkan *Agrippa Von Nettesheim* tarafından gizli bilimler için icat edilmiştir (Hartlaub, 1951). C. Kiesewetter gizli bilimlerin anlamını Agrippa'dan C. du Prel'e kadar takip etmiştir (Kiesewetter, 1909). Kendisi genellikle ve yanlışlıkla okültizm teriminin mucidi olarak kabul edilir. Ne var ki daha 17. yüzyılın başlarında, açıklanamayan, okült olan, araştırma konusu haline gelmiştir. II. Charles saray vaizi J. Glanvil, musallat ve zararlı büyü raporlarını toplar ve Kraliyet Akademisi'nin emriyle, İskoç adalarındaki "duru görü" fenomenleri bir komisyon tarafından araştırılır (Kiesewetter, 1909: 315). 18. yüzyılda çok sayıda gizli cemiyet (Rosenkreuz, Freemasons) ve medyumluk yeteneğine sahip kahin E. Swedenborg, okültizmi insan budalalığının tuhafliklar dolabına indirgeyen ve böylece rasyonalist, mekanist ve materyalist bir dünya görüşü lehine büyüölünün seküler bir şekilde bastırılmasını başlatan Aydınlanma'nın eleştirel tavrından kurtulmuştur. Romantizmin, ruhun gece tarafına - rüyalar, bilinçdışı, durugörü - odaklanması söz konusu baskıyı kırar. Ayrıca Alman doktor F. A. Mesmer ve ardılarının animal manyetizması tarafından bu fenomenler kısmen desteklenmiştir. "Manyetik uykuda" - o zamanlar hipnotik trans hali için kullanılan terim - somnambulistler durugörü güçleri sergiliyorlardı. Bu terim okült çağdaş literatürde (Jung-Stilling, Kieser, Schlegel, Carus, Kerner, Schopenhauer) yer almamaktadır. Baron Du Potet 1852 yılında hayvan manyetizması üzerine kitabını (*La Magie Dévoilée ou Principe de Science Occulte*) yayınlamaya kadar bu terim ortaya çıkmamıştır. Fransa'da, kendisine "Papus" diyen Dr. Encausse, "Yüksek Konseyi"

M. Barrès gibi tanınmış yazarları içeren ve okült uygulamaları savunan Martinist Tarikatını kurmuştur (Bender/ Bonin, 1984, s.1143).

Baudelaire, Verlaine, Lautréamont ve Rimbaud gibi birçok sanatçı okültizmi kara büyü Satanizmine (De Guaita, Péladan) kadar vardırıarak burjuva düzenine ve dolayısıyla Batı'nın dini ve kültürel değerlerine karşı bir isyan silahı olarak kullanmıştır. Yine söz konusu yazarlar Okült gelenekte Yahudi-Hristiyanlık öncesi ve klasik öncesi izleri, yani Mısır, Hint ya da Çin yaratıcı değerlerini aramışlardır. Bu başkaldırı, Batı'nın tüm estetik geleneğini ortadan kaldıran ve fantezi ürünlerinin, okült uygulamaların (otomatik yazı) aracılık ettiği bilinçdışı üretimlerde veya Freud'dan esinlenen, derin ve gizli bir anlamı olduğu varsayılan "serbest çağrışımlarda" ortaya çıkmasına izin veren A. Breton, Eluard ve Aragon'un sürrealizminde de devam etmiştir (Nadeau, 1965). R. Steiner tarafından 1913'te kurulan "Antroposofik Cemiyeti"nden ayrılan H. P. Blavatsky'nin kurduğu "Teosofi Cemiyeti" (1875), fin de siècle'in (yüz yıl sonu) inisiyasyon Okültizmini örnekler (Bender/ Bonin, 1984: 1144).

Yukarıda açıklanan ezoterik Okültizme ek olarak, 19. yüzyılın ortalarında hayvansal manyetizmanın ardından ampirik bir Okültizm ortaya çıkmıştır. 1848'de Amerika'da ortaya çıkan bir masa çevirme salgınının tetiklemesiyle, İskoçyalı D. D. Home gibi sözde medyumlarla ilişkili açıklanamayan fenomenler araştırılmıştır (nesnelerin ağırlığındaki hareketler ve değişiklikler, tanınabilir bir etki olmaksızın müzik aletlerinin çalınması). XIX. yüzyılın yetmişli yıllarının başlarında, fizikçi W. Crookes, ruhçuların cisimsiz varlıkların etkisi yorumuna şiddetle karşı çıkarak, bunun insan organizmasında kaynağı olan bir güç olması gerektiğini savunmuştur. 1882 yılında Londra'da "Psişik Araştırmalar Derneği"nin tüzüğünde de belirtildiği gibi, "mezmeristik, psişik (ruhsal) ya da spiritüalist olarak adlandırılan tartışmalı fenomenlerin geniş materyalini araştırmak" amacıyla kurulmuştur. Bu, kesin ve ölçülü bir bilimsel araştırma ruhu içinde ve önyargısız şekilde gerçekleştirilecektir (Gauld, 1968: 138). Psikopatolojide, sözde psişik otomatizm (bilinçaltı üretimler, kişiliğin bölünmesi) üzerine yapılan araştırmalar da spiritüalistler tarafından öteki dünyaya atfedilen birçok fenomenin canlı varlıkların bilinçdışı yeteneklerinden kaynaklandığını göstermiştir (Jung, 1902). İleri tarihlerde animistler ve spiritüalistler karşı karşıya gelmiş ve açıklanamaz olanın bazı tezahürleri için alternatif hipotezler öne sürmüşlerdir ki bunlar bugün hala şiddetli tartışmalara konu olmaktadır (Bender/

Bonin, 1984: 1144). 19. yüzyılın sonunda, yeni oluşturulan Okültizm kelimesi hala her iki düşünce okulu için de ortak bir terim olarak kullanılıyordu.

Almanca konuşulan dünyada, Okültizm terimi 1920'lerin başında, en kararlı şekilde psikolog R. Bärwald tarafından spiritizmden ayırt edilmiş ancak onun tüm duyu dışı algılama fenomenlerini eleştirel Okültizm çerçevesinde telepatiye atfetme girişimi bugün modası geçmiş olarak kabul edilmektedir. Doktor A. Von Schrenck-Notzing karşıt yönün temsilcisidir. Onun gibi filozoflar H. Driesch ve T. K. Oester-Reich, psikolog A. Messer ve doktor R. Tischner de okült fenomenlerin gerçekliği tezini kararlılıkla desteklemişlerdir. On yıllar boyunca akademik psikoloji, örneğin K. Marbe ve Wundt (Wundt, 1892: 109) gibi neredeyse oybirliğiyle Okültizme karşı sert bir duruş sergilemiştir. F. Mauthner 1910'da Felsefe Sözlüğü'nde "hiçbir kelime eski mucize bağımlılığının bu son şeklinin aptallığını tanımlamak için yeterince güçlü olamaz." diye yazmıştır (Mauthner, 1902: 187). Aşağılayıcı çağrışımın zirvesine Okültizm ve parapsikolojiyi "bilimsel suç" olarak tanımlayan O. Prokop ulaşmıştır. O ve takipçileri iddia edilen fenomenleri her zaman sahtekarlık ve aldatmacaya bağlamışlar TH. W. Adorno ise 1969 yılında Okültizmi "aptal insanların metafiziği" olarak adlandırmıştır (Adorno, 1969: 321-329).

Radikal muhalifler için, bilinen doğa yasalarıyla açıklanamayan şeyin imkansız olduğu en başından beri açıktır. Adeta bir ilke haline dönüşen bu tavrın geniş perspektifte kültürel transformasyonla birlikte başlayan bir süreç olduğu akılda tutulmalıdır. M. Dessoir şüphecilik ile ilgili yaklaşım arasında bir ara pozisyon olarak 1889'da parapsikoloji terimini önermiş (Dessoir, 1889: 341-344) ve bu terim 1930'lardan beri ampirik okült araştırmalar için uluslararası kabul görmüştür (Bender/Bonin, 1984: 1145). Animal manyetizmadan bu yana deneysel araştırma sonuçlarını Okültizm anahtar kelimesi altında -yükselen bilim olarak- sunan kapsamlı ve kurgusal olmayan kitap İsviçreli yazar F. Moser tarafından yazılmıştır. Amerikan Duke Üniversitesi'ndeki Parapsikoloji Laboratuvarı'nın (J. B. Rhine) 1934'ten beri sürdürdüğü deneysel çalışmalar bir atılım yaratmış ve okült araştırmaların "bilim camiasında" kabul görmesini sağlamıştır. 1950'lerde Utrecht ve Freiburg i. Br'de konu ile ilgili kürsüler kurulmuştur. Bununla birlikte, okült çalışmaları tartışmalı kalmaya devam etmiş ve Parapsikolojinin tarihi tartışmaların tarihinden

öteye geçememiş gözükmetedir.⁶⁴ Yeni başlayan akademik entegrasyonuna ek olarak, Okültizm 1960'ların ortalarından beri akademik olmayan halk arasında da bir miktar popülerlik kazanmıştır. İrrasyonel olana karşı bu yeni tutum, meditasyonla ilgili ihtiyatlı talimatlardan transplaneteryanlarla başa çıkmaya kadar uzanan geniş bir "gri literatüre" yansımıştır (Bender/Bonin, 1984: 1145). Bu durum olumlu açıdan, tüketim toplumunun sunduklarından hayal kırıklığına uğramış kişiler için bilincini genişletme ihtiyacına cevap verir gibi gözükmetedir; olumsuz açıdan ise, rasyonalize olmuş teknolojikleşmiş uygarlık kendisini tehdit eden tehlikelere karşı artan korkuyu yansıtmaktadır.

Daha geniş bir perspektiften bakıldığında kültür tarihindeki en önemli olgulardan biri olarak ataerkil transformasyonla birlikte bilgi türlerinde de bir seçkincilik ortaya çıkar açıkçası bazı bilgiler yadsınır, baskılanır ve bunun doğal sonucu olarakta gizlenir. İşte okültizmin bilgi dağırcığı bu türden yasaklanmış bilgileri de içermektedir. Söz konusu bilgiler yahut bilimler genel hatlarıyla Apollonik, Platoncu, idealist, eril çizginin işaret etmediği, gökyüzünden ziyade yeraltı ile ilgili yani kitonyen, anarşik, dişil bilgilerdir. Bunlar hesaplanabilme, öngörülebilme hatta nedensellik gibi koşullardan bile bağımsız gözüken büyü, kehanet vb. uygulamaları içerir. Örneğin değişim, dönüşüm büyüler (metamorfoz büyüler) tamamen mükemmel idealleri hedefleyen ve onlara ulaşıldığında adeta donarak kristalize olan ve durağanlaşan formlar bakımından kabul edilemez. Okült bilgiler tarih süreci içerisinde gittikçe daha baskın hale gelen Apolloncu rasyonalizasyon karşısında giderek unutulan ve ötekileştirilen Dionysoscü tarafa sıkıştırılmış gözükmetedir. Bu türden bilgilerin tehlikeli sayılmaları tarih süreci içerisinde cadı avı gibi dramatik olgularda kendini gösterdiği gibi günümüzde halen *kocakarı ilacı* gibi terimlerle örtük biçimde de olsa modern kültürün sınırlarından dışlanmaktadır.

3.6. Magie (Büyü) ve Öznel Nedensellik

Magie terimi Latince magia, Yunanca mageia, Pers dilinde magu(s) kelimelerinden türemiştir. Büyücülük, batıl eylem, gizli ritüel anlamlarına gelir. Etnolojik, dini-tarihsel araştırmaların sonuçlarıyla çok karmaşık hale gelen, belirli nedensellik fikirleri temelinde bilim öncesi ve akıl dışı amaçlı bir olgudur. İlgili bir

⁶⁴ Bununla ilgili E. Bauer ve E. R. Gruber'in makaleleri için bkz: Die Psychology des XX. Jh. 15 (1979) s.546-559. s.483-493.

dünya görüşü, ayrıca dinin daha ilkel biçimleri veya bu tür davranışlarla karakterize edilen dini türevler için de kullanılan bir terimdir. Magie'nin irrasyonel bileşeni ve teorik temeli ile genellikle altında yatan metafizik sistemle ve çoğunlukla onunla ilişkilendirilen karmaşık ritüeller de din olgusuyla köprü kurar. Magie, bir anlamıyla güç fikrine dayanmaktadır (Spranger, vd., 1947: 71). Nihayetinde Tanrıları ya da kaderi (teurji) zorlamak için kullanılan "doğaüstü" güçlerin insani olarak kontrol edilebilir işlevsel mekanizmalarını varsayar. Bazı yüksek dinlerde (örneğin Babilliler, Mısırlılar, Cermen kabileleri) Tanrıların kendileri büyük sihirbazlar olarak görülse de, ileri teistik dindarlıkta bu itibar görmez. Bu Tanrılara karşı polemik yürütülür çünkü genellikle araçlarını kullanırken ahlaki açıdan kayıtsızdırlar ve genel nedensel-mekanik doğa bilimine karşıttırlar. Kültürel-tarihsel, dinsel-etnolojik ve etno-sosyolojik teorilerde Magie'nin konumu, özellikle din, bilim ve teknoloji ile olan tarihsel gelişimsel ilişkisi açısından son derece farklı biçimlerde değerlendirilmiştir.

Her türden büyü eylemi ses, söz, şarkı, efsun, yazı, işaret, jest, dokunma, mimik eylemi (sembolik eylem, sembolik nesneler) yoluyla ya da büyü araçlarının ve pek çok malzemenin kullanımıyla gerçekleştirilir. Etki şekli bakımından bulaşıcı ve taklitçi, homeopatik veya analog Magie, niyetler ve sonuçlar bakımından olumlu ve olumsuz, etkili ve apotropaik Magie veya aktif ve koruyucu büyüler, iyileştirici ve zarar verici büyüler, kara (goëtie) ve beyaz (theurgy) Magie arasında ayrımlar yapılır. Uygulama alanlarına, biçimlerine ve içeriklerine göre, örneğin kamusal ve özel büyüler, hava durumu, hasat, bereket, avcılık, savaş, kanun veya aşk büyüler gibi birçok ayırım vardır.

Antik dilde Magie, Medlerin bir kabilesine dahil ve örneğin rüyaları, kehanetleri yorumlayan, kurbanlara ritüellerine katılan (Heredot, 1, 101, 107-120, 132; 7, 37.) veya özel bir gizem kültünü geliştiren (Herakleitos VS B 14)⁶⁵ Pers rahipleridir. Daha sonraki raporlara göre, Empedokles, Demokritos, Pisagor ve Protagoras gibi Yunan filozofları, bazen onlarla doğrudan temas kurarak öğretilerini

⁶⁵ VS B 14: Gece gezenler, Magieler, Bakhalar, Menadlar ve inisiyeler. Çünkü kutsanma, halk arasında mutlak olduğu gibi kutsal olmayan bir şekilde gerçekleşir. (Burada takip eden fragmanın da -VS B 15: *Zira adına tören düzenledikleri ve Phatlos şarkısını söyledikleri Dionysos olmasaydı, bu çok utanç verici bir şey olurdu. Ne de olsa Hades, adına çılgınca eğlendikleri ve karnaval kutladıkları Dionysos'la birdir.*- oldukça anlamlı olduğunu belirtmemiz gerekir. Herakleitos büyücülerini ölçüye, hesaba gelmez işlerin şizoid Tanrısı Dionysos ile denkliyor. Dionysos aynı zamanda kültürel transformasyonun geride bırakmak istediği türden bilgileri temsil etmektedir. Bunlar vahşi doğa, yeraltı, karanlık gibi bir yanlarıyla muğlak alanlara dair bilgilerdir ve büyücülük ile yakından ilgilidir.

incelemişlerdir. Aristoteles onları yarı şair, yarı filozof olarak var olan her şeyi yüce bir ilkeden türetenler arasında saymıştır (Aristoteles, Metafizik XIII, 4, 1091 b10). Onların teolojisi Platon'a göre Magie'dir (Platon, Alchibiades 1, 122 a). Ciero'ya göre de büyücüler yahut magoslar "genus sapientium et doctorum... in Persis" Persli rahipler olarak bilinirler (Cicero, *De divinatione* I, 23 (46), 41 (90f)). Geç antik Neoplatonizm'de de bu şekilde anılırlar. Philon'a göre Magie "doğanın eserlerini daha açık tasavvurlarla aydınlatan bir görme bilimidir." Böylece Magie'nin hilekârlar ve sihirbazlar tarafından uygulanan başka bir biçiminden de kesin olarak ayrıştırılmış olurlar (Philon von Alexandrien *De specialibus legibus* III, 100.) Büyücüler hakkında o vakte değin bilinenleri özetleyen Diogenes Laertius, onları Zerdüşt ile başlatır ve Babilli Keldaniler, Hintli Jimnozoflar⁶⁶ ve Kelt Druidleriyle⁶⁷ aynı sıraya yerleştirir. Bu tavır, magos yani büyücü terimini, doğaüstü bilgeliğin herhangi bir taşıyıcısı ve aracısı anlamına gelebilecek şekilde genelleştirmiştir. Doğu'dan gelen üç bilge adam da Yeni Ahit'te magoi olarak geçer (Matta 2:1). Buna ek olarak, magos genellikle sihirbaz ve tamamen pejoratif anlamda aldaticı, şarlatan anlamlarına da gelir. Geç antik çağda, Neoplatonist Apuleius kendisini magie uyguladığı suçlamasına karşı savunmak zorunda kalmıştır (Apuleius, *Pro se magia liber* (Apologia)). Magie ve felsefe Gnostisizmde ruhu iyileştiren öğretiler olarak (Corpus Hermeticum, Fragman XXIII) hekimlikte ise bedeni iyileştiren öğretiler olarak kabul görürken, Yunan Kilise Babaları kendilerini Magie'ye karşı savunmuş ve onu işe yaramaz şarlatanlık olarak etiketlemişlerdir. Bununla birlikte yine de bir rakip olarak ciddiye alınır ancak Magie ve Tanrı'nın işleri birbiriyle çelişen işler olarak kabul edilmektedir. Magie henüz bilimsel yaklaşımların ağırlık kaazandığı modern dönemden önce bile giderek tinselleşen ve rasyonalize olan Hristiyan inancı karşısında gücünü kaybetmiştir.

5. yüzyıl Neo-Platonist filozof Sevilla'lı Isidor'un görüşü büyü konusunda Orta Çağ için otorite haline gelmiştir. Buna göre kehanetler, kehanet büyüler ve ölü çağırma büyülerigibi işler şeytani meleklerden kaynaklanmaktadır (Isidor, 2006: 181). Hugo von St. Victor ve Richard von St. Viktor, Magie'yi yanlış ve yalancı olduğu, dinden uzaklaştırdığı ve şeytanlara tapınmayı teşvik ettiği için felsefeden

⁶⁶ Yunanlılar tarafından, giyinme ve yemek yemenin bile düşüncenin saflığına zarar vereceğini düşünen asketik Hint filozoflarına verilen isimdir. Bazı Antik yazarlar tarafından vejeteryan oldukları aktarılmıştır.

⁶⁷ Çoktanrıci Kelt kültüründe rahipler sınıfı.

dışlamışlardır (Goldammer, 1980: 633) . Albertus Magnus büyücülerini necromantici⁶⁸, incantatores⁶⁹, aruspices⁷⁰ ve divinatores'ten⁷¹ ayırır. Büyücüler şeytanilik düşüncesiyle hor görülmemelidir, çünkü onlar diğerlerinden farklı olarak, aksi durumda mucize olarak sunulan şeylerin doğal nedenlerinin bilimine sahiptir. Burada uygunsuz görülen büyücülerin ayrıştırılması antropolojik kökenlerle ilgili kültürel vazgeçişlere refere edilebilir. Örneğin efsuncuların sözlerle etki ediyor olmaları vokal anatomimizin değişmesi ve artiküle konuşma kabiliyetinin kazanılmasıyla ilgili çağlardan (yaklaşık 50.000 yıl önce) bu yana ilerleyen tinselleşmenin (açıkçası rasyonalizasyonun) yahut hayvan organlarını inceleyip kehanetlerde bulunanların, avcı toplayıcı dönemin ilkel tahmin yöntemlerini geride bırakma tavrının kültürel kalıntısı ile dışlanır. Rasyonalizasyon sürecinin işlemesi bir anlamda geride bırakılan sosyal, bilişsel, kültürel düzenin irrasyonelliğinin yahut irrasyonel bir konuma sabitlenmesinin bir örneğini sunmaktadır. Albertus Magnus'un düşüncesini ilerleten Wilhelm Von Auvergne de Yaratıcı'ya haksızlık veya hakaret olmayan bir "Magie naturalis/Doğal büyü" tanımlamıştır. Bu büyü türü şeytanlardan kaynaklanmaz ancak tıpla aynı ilkelere dayanır ve insanlığın kurtuluşu için çalışır (Goldammer, 1980: 633). Buna karşılık, Aquin'li Thomas *magicae artes'in* bilim değil *fallaciae daemonum/şeytanların kardırmacası* olduğunu ve bu nedenle tüm kullanımlarının kötü olduğunu savunur (Thomas von Aquin, Quaest. quodlib. IV, 9, 1 (16). Magi'nin mucizeleri sadece görünüşte böyledir. Moses Maimonides'e göre, Tanrı'nın emirleri de bizi rasyonel akıl yürütmeye dayanmayan büyülü sanatlardan korumayı amaçlamaktadır. Hildegard von Bingen'e göre de *magica ars* da şeytani kökenlidir. Roger Bacon Magienin geçersiz, yanlış ve yanıltıcı olmasına rağmen bu batıl inancının hala yaygın olduğunu belirtir ancak bazı büyülü eserlerin de gerçekler içerdiğini kabul eder (Goldammer, 1980: 633). Bacon'ın kendisi ise doğruyu yanlıştan ayırmak için deneye güvenecektir.

Rönesans'ta Platoncu ve Neoplatoncu düşüncenin yeniden canlanmasıyla Magie terimi de bir tanım değişikliğine uğramıştır. Platon ve Plotinus üzerine yorumlar yapan ve Porphyrius, Iamblich ve diğerlerinin yanı sıra Proclus'un (De

⁶⁸ Kehanet amacıyla ölümlerin ruhlarını çağırarak iletişim kurmayı deneyen büyücüler.

⁶⁹ Büyülü bir etki elde etmek için sözcükleri veya sözlü formülleri kullanan büyücüler. Efsunculuk.

⁷⁰ Hayvan organlarını inceleyerek kehanette bulunanlar.

⁷¹ Çeşitli yöntemler kullanan falcılar.

sacrificiis et magia) eserlerini tercüme eden M. Ficino, Bizanslı bilgin Michael Psellus'un Magienin Yunanca tanımını rahiplerin güç kullanma yeteneği (potestas) olarak aktardığını bildirmektedir. Ficino, Magienin izini aşka kadar sürer (Ficino, Commentarium in Convivium Platonis de amore VI, 10,. Opera 2, 1348):

...bir nesnenin diğerine belirli bir yakınlık nedeniyle uyguladığı çekime (attractio) dayanır.... Bundan aşk, aşktan da ortak çekim doğar. Ve bu gerçek Magiedir.” Aşk Tanrısı bir “büyücüdür”, çünkü aşkın içinde “tota vis magice” yatar. Magie'nin sanatı (ars), doğanın bir “hizmetkârı” (ministra) olarak, güçlerini belirli buharların, şekillerin, figürlerin ve niteliklerin yardımıyla destekler.”

Magie naturalis, şeytanlarla (“Magie prophana”) uğraşmaz, ancak doğanın maddelerini göksel etkilere tabi tutmaktan, dünyevi şeyleri yıldızlarla ilişkilendirmekten ibarettir, böylece onların faydaları aracılığıyla iyi bir fiziksel durum elde edilebilir ve böylece de tıp astroloji ile bağlantılı hale gelir.

Şeytanlarla işbirliği içinde olan ve bu nedenle ayıplanıp yasaklanan tıp ile doğal tıp arasındaki ayrım, “şeylerin doğal özelliklerinin ve bunların uygulanmasının aracılığı ile nasıl harikulade işler başarılacağından” başka bir şey öğretmeyen ve bu nedenle doğadaki güçleri (virtutes & activitates agentium naturalium) araştırdığı, dünya ile bir evliliği (maritare mundum) ifade ettiği ve doğada Tanrı'nın sesini duyduğu için *scientia naturalis*'in sadece izin verilen değil daha da ötesi en asil parçası olan bu bilim, daha sonra 17. yüzyıla ve sonrasında kadar olan döneme hakim olmuştur. Bu doğal Magie anlayışında doğa üzerinde şeytani veya ilahi etkiler yoktur, ancak astrolojik de olsa tamamen nedensel bir açıklama vardır. Bu şekilde tüm varlığın ve tüm oluşun nihai tanınabilir nedenlerine bağlanmadığı sürece hiçbir olay tam olarak anlaşılmış sayılamaz ve öte yandan, en azından ilke ve olasılık olarak, yıldızların alt dünya üzerindeki etkisiyle açıklanamayacak hiçbir doğa olgusu yoktur (Cassirer, 1927, s.109).

Agrippa von Nettesheim'e göre Magie, comnem Philosophiam, Physicam et Mathematicams'ın yanı sıra din, teoloji ve teurji güçlerini içerir. Doğal Magie dünyevi ve göksel şeylerin güçlerini inceler, her ikisini birbiriyle birleştirmeye ve böylece üst varlıkların (göksel cisimler) armağanlarını alt varlıklara vererek doğa aracılığıyla mucizeler üretmeye çalışır (Nettesheim, De occulta philosophia, I, 2.).

Paracelsus şeytani Magie'nin tüm biçimlerini reddeder ve gerçek Magie'yi, scientia (bilgi) ile eşitler: “Bu tam olarak budur, göksel gücü medyuma getirebilir ve aynı şekilde çalışmasını sağlayabilir. medyum merkezdir, merkez insandır, böylece insan aracılığıyla göksel güç insana getirilebilir.” (Paracelsus, 1929: 122). Medyum doğanın sırlarını açığa çıkarır ve fenomenlerini kontrol eder; insana hizmet eder (tıpla birlikte); doktor ve magus bu nedenle kısmen özdeştir (Goldammer, 1980, s.634).

Tomasso Campanella büyük ölçüde Ficino'yu takip ederken, G. Bruno temelde Nettesheim'lı Agrippa'yı takip edecektir. Bruno önce Magie'nin çeşitli anlamlarını tasnif eder ve sonra Magie'nin doğaüstü, doğal ya da ruhun güçlerine dayanıp dayanmadığına bağlı olarak Magie divina, Magie physica ve Magie mathematica arasında ayrım yapar. Sadece sonuncusu belirli koşullar altında kötü olabilir. Tüm Magie, Tanrı'nın dünyadaki etkisini Tanrı'nın nitelikleri, yıldızlar ve şeytanlar aracılığıyla kavrama temel ilkesinden hareket eder ve Tanrı'nın faydalarının dünyevi canlı varlıklara gelmesini sağlar. Büyücü tanrısal niteliklerin doğadaki şeylerde “çeşitli konularda, “farklı şekilde hareket ederek ve yansıyarak” saklı olduğunu bilir (Goldammer, 1980: 634).

Magie'nin orijinal anlamını doğada güç kullanımı olarak ele alan J. Böhme, Magie'yi yalnızca “irade”de açıkçası “varlığın arzulayan ruhu”nda görür. Bu, henüz hiçbir varlıkta kendini hayal etmemiş olan “güç arzu”sudur ve dahası Magie “doğanın anasıdır”; onun aracılığıyla “her şey tamamlanır”; o “her şeyin nedeni ve sahibidir”, aynı zamanda felsefenin ve teolojinin de anasıdır (Böhme, 1957: 93-96).

Genel kullanımda, örneğin 17. yüzyıldan 19. yüzyılın başlarına kadar olan ansiklopedilerde, J. H. Zedler'de ve Diderot ile D'alembert'in (Encyclopédie) eserlerinde belgelendiği gibi, doğal Magie'nin olumlu anlamı uzun süre korunmuştur ayrıca Magie kendisine şiddetle karşı çıkılan yerlerde de varlığını sürdürmüştür.

Magie terimi Romantik dönemde de yeniden tanımlanmıştır. Böylece Novalis Magie'yi “duyular dünyasını keyfi olarak kullanma sanatı”, “kurallara göre ve tam bir farkındalıkla delilik” olarak adlandırır. Fr. Schlegel, Magie'de “tüm sanatları ve bilimleri bir araya getiren bir bilim, dolayısıyla ilahi olanı üretme

sanatı”, “sonsuzla yönelik bir pratik”, “doğayı prangalarından kurtarma ve böylece Tanrı'nın duyusal olarak görülebilir krallığını kurmak amacı” görür (Goldammer, 1980: 635). Romantiklerin bunlar ve benzeri değerlendirmeleri romantizmin tipik tavrı olarak çıkarıma dayalı, katı nedensellik içeren yaklaşımlara bir tür aşkın perspektif, gizemli bir hesaplanamazlık ögesi katarak ratio karşısında sanatın metaforik yahut dolaylı itirazını ortaya koyar.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DÖNEM VE İRRASYONEL KAVRAMI

4.1. Prefazik Bir Önerme Olarak “Docta Ignorantia”

Orta Çağ akademi dünyasında Tanrı düşüncesi hakimken, Descartes'ın şüpheciliği, insanı bilimsel çabanın merkezine yerleştirmiştir. Spekülatif Orta Çağ ile modern bilim arasında bir köprü kuran düşünürlerden biri ise muhtemelen 15. yüzyılın en önemli Hristiyan filozoflarından biri olan Kusa'lı Nikolaus'tur. Nikolaus düşüncesi bir anlamda bilememeye yaptığı atıf üzerinden ayrışır ve bu bağlamda zıtların birliği ilkesini, irrasyonel rasyonel dikotomisinde performe eder. Açıkça geosentrik dünya görüşünü reddetmiş ve dünyanın sabit durmadığını belirtmiştir ve bu görüş kısa süre sonra Kepler ve Galileo gibi büyük astronomlara ilham kaynağı olarak heliosentrik yani güneş merkezli modele zemin hazırlamıştır.

Kusa piskoposu olarak 1437 yılında felsefi, bir aydınlanma yaşadığını yazmıştır. Sonunda, anlaşılmaz olanı bir *docta ignorantia* - *öğrenilmiş cehalet* içinde kavramıştır (Sandor, 1971: 52). Nikolaus sadece skolastik spekülasyonlara yeni spekülasyonlar eklemekle kalmamış, zamanının çok ötesinde bir kavrayışla insanın bilgi kapasitesine de bir sınır çizmiş ve böylece Hristiyan metafiziğinin temellerini de terk etmeden modernite için bir temel atmıştır.

Nikolaus düşünceleriyle iki yönü hedeflemiş gözükmektedir. Bu amaçlarla ilk olarak, insanın bilgi kapasitesini ortaya koymuştur. Başlangıç noktası Aristotelesçi bir tınıyla olmakla birlikte insana Tanrı tarafından verilen doğal bilgi arzusudur. Bilgi Tanrı tarafından istenir. Hayatta kalmaya yetecek bir bilgi kapasitesi, çabaları boşa gitmesin diye insanoğlunda doğuştan vardır ancak bilgi alanını sonlu olanla sınırlayarak ve nihai kavrayışları reddederek akla bir sınır çizer. İnsan Tanrı olmadığı için, düşüncesi geçici kalır. Nikolaus, Tanrı'nın kendisini kendi bilgisi aracılığıyla anlama girişimini, Tanrılık bilgisinin cehaletiyle sonuçlanan insanın ilk günahıyla bir tutar. “Entelektüel bilgi kendi olanaklarıyla sınırlı olduğu sürece, ignoratia Dei ve nihayetinde hakikatin yaşamından dışlanma anlamına gelir.” İnsan ancak öğrenilmiş cehalet içinde kendini imana açtığında Tanrı'nın gerçek bilgisine nüfuz eder. “Dolayısıyla insan gerçek bilgiye Mesih'e katıldığında ulaşır; ancak bu imanla gerçekleşir.” Bu şekilde Nikolaus sadece

Aydınlanma'nın temel fikirlerini öngörmekle kalmamış, aynı zamanda Aydınlanma'ya özgü bilgi iyimserliğini daha ortaya çıkmadan radikal bir şekilde eleştirmiştir ki bu eleştiri felsefede çok daha sonraları, yani 20. yüzyılda ortaya çıkmış ve özellikle Eleştirel Rasyonalizm'de sistematik olarak geliştirilmiştir bir yaklaşımdır.

Nikolaus'ın karmaşık epistemolojisine ayrıntılı olarak girmeden ve Kusanian düşüncenin büyük kavrayışlar öngören ve güncelliğinden kaybetmeyen dört özelliğinden bahsedilebilir. Öncelikle insan düşüncesinin yaratıcı gücü, Thomas Aquinas, adequatio teorisinde hakikatin “şey ve anlağın uyumu” olmasından, yani düşüncenin dış şeylere uyum sağladığı ölçüde gerçekliğe karşılık geldiğinden bahsederken, Nikolaus tanıdığımız şeyin bize basitçe dışarıdan verilmediğini, tanıyan özne tarafından onunla birlikte yaratıldığını görmüştür. İnsan düşüncesi sadece katılımcı bir işleve sahip olmakla kalmaz, bilgi dediğimiz şeyi aktif ve yaratıcı bir şekilde de modeller. Bilgi yalnızca bilinebilir şeylere yönelik olmayıp aynı zamanda şeyleri düşüncenin istikametine de yerleştirir, böylece şeyler hakkında bir şeyler bilinebilir.

Böylece Kusa'lı Nikolaus, Descartes'ın daha ayrıntılı olarak ele aldığı ve bugün apaçık görünen, ancak Immanuel Kant'ın Kopernik Devrimi ile felsefede gerçekten devrim yaratan şeyi ifade etmiş olur. Kant 1783'te “Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Herhangi Bir Metafiziğe Prolegomena” adlı eserinde, “anlama yetisi, yasalarını (a priori yasalarını) doğadan almaz, onları doğaya reçete eder” demektedir. Nikolaus ise bundan 350 yıl önce insan bilişinin öznelliğini teşhis etmiştir. Bu fikrin izleri 20. yüzyıl fenomenolojisinde de görülecektir. Nikolaus'a göre ikinci olarak tüm bilgi varsayımsaldır.

Düşünürün bağlamında biliş süreçleri yalnızca subjektif, perspektife dayalı, çoğul ve iletişimsel olmakla kalmayıp aynı zamanda temelde eksik ve tamamlanmamıştır. Biliş yahut bilgi karşılaştırma yoluyla gerçekleşir. Ancak her karşılaştırma daha kesin bir karşılaştırma tarafından aşılabileceğinden, sonlu bir zihin benzerlik ilişkisinin yardımıyla şeylerin hakikatine tam olarak ulaşamaz (Nikolaus, 2019, I, 15).

“Çünkü hakikat ne daha fazla ne de daha azdır. Bölünmez bir şeyden oluşur. Hakikatin kendisi olmayan hiç bir şey dosdoğru ölçülemez, tıpkı belirli bir bölünmezlikten oluşan bir dairenin dairesel olmayan bir şekli ölçemeyeceği gibi. Dolayısıyla hakikat olmayan ruh, hakikati asla sonsuza kadar daha da kesin olarak kavranamayacak kadar kesin olarak kavrayamaz.”

Buradan çıkan doğal sonuca göre Nicolaus için düşünme bir yaklaştırmadır. Bilgi nesnesini hiçbir zaman tam olarak kavramadan kendini onda asimile eder ve bu yalnızca sonsuz olan için değil, bu dünyadaki sonlu biliş süreçleri için de geçerlidir.

Var olan şeylerin hakikatleri olan nesnelerin özü, bu nedenle saflığı içinde ulaşılamazdır. Filozoflar tarafından aranmıştır ama hiçbiri tarafından gerçekten bulunamamıştır (Docta Ignorantia, I, 15).

Nikolaus bu şekilde dünyayı tam bilişsel erişimden çeker ve modern dünya görüşünün zayıflıklarına karşı da bir anlamda prefilaktik bir tavır sergilemiş olur. Modernite bilgiye ulaşma konusunda hybrise varan bir iyimserliği benimserken, Nikolaus itidal çağrısında bulunmuştur. Bu eleştiri ancak yüzyıllar sonra yeniden formüle edilmiştir. Nikolaus'un tesadüf doktrinine büyük saygı duyan Johann Georg Hamann (1730-1788), Kant'a karşı bilginin her zaman dinamik ve iletişim süreçlerine dahil olduğunu ve bu nedenle eksik kaldığını savunmuştur. 20. yüzyılda Karl Popper, bilgideki ilerlemenin varsayımlar ve çürütmeler yoluyla gerçekleştiği varsayıma dayalı bir epistemoloji geliştirmiştir. Bilgi her zaman sadece varsayımdır. Nikolaus buna Latince 'coniectura' demektedir, bununla gerçeğe yaklaşıyoruz ama onu hiçbir zaman tartışmasız bir şekilde kavrayamayız. Bir anlamda gerçeğe yaklaşma sürekli limit halinde bir ilerleme olup ancak asla tam anlamda realize olamamaktadır. Nikolaus tüm insan bilgisinin rölatif ve perspektife bağlı doğasının farkında olmasına rağmen bu durum onu şüpheliğe de götürmemiştir. Nikolaus'a göre, kendi bilgimize yönelik eleştirel bir tutum bizi teslim olmuş bir bilinemezciğe götürmez; tam tersine bizi gerçeğe yaklaştırır. Bu cehalette ne kadar derinlemesine eğitilirse, hakikatin kendisine o kadar yaklaşıyoruz (Docta Ignorantia, I, 15). Üçüncü olarak Nicholas sonlu ile sonsuz arasına aşılmaz bir çizgi çekmektedir. Sonlu zihin, kişinin, yardımıyla cennete tırmanabileceği bir merdiven değildir. Sonlu ile sonsuz arasında radikal bir uçurum yahut boşluk yatmaktadır. Nikolaus şöyle yazar (Nikolaus, 2019, I, 13):

“Sonsuz olanın sonlu olanla orantısızlığı açıktır. Açık bir netlikle ortaya çıkar ki, nerede bir aşan ve aşılan varsa, en mükemmel olana ulaşamaz, çünkü hem aşılan hem de aşılan sonlu niceliklerdir.”

Nikolaus, bu rölativiteyi göstermek için daire ile çokgen arasındaki karşılaştırmayı kullanır. Sonlu ruh hakikatle, çokgenin daireyle kurduğu ilişki gibi ilişki kurar. İç içe geçmiş bir çokgenin köşelerinin sayısı arttıkça, bu çokgen daireye gittikçe daha çok benzeyecektir ne var ki köşe sayısının sonsuza doğru artmaya devam etmesi istense bile hiçbir zaman tam olarak ona benzemez (Docta Ignorantia, I, 15). Elbette insanın kendi bilme kapasitesine yönelik bu özeleştirel tutumun kaçınılmaz olarak teslimiyetle sonuçlanması gerektiği düşünülebilir. Nikolaus ise bu tehlikeden kaçınır, çünkü aklın kapasitesini nasıl takdir edeceğine dair tavrı açıktır. Akıl, olması gereken kendi yerine koyar, onu askıya almaz. Akıl onu negatif bir teolojiye götürür ve ona biz insanların Tanrı'nın lütufkâr müdahalesine bağımlı olduğumuzu gösterir. Nikolaus'un Tanrı'nın bir armağanı olarak anladığı akıl, bize kendi sınırlarımızı gösterir ve bunu yaparken, kendisine doğru yaratıldığımız varlığa, yani Tanrı'ya olan özlemi tetikler. Bu özlem Tanrı'nın kavranması değildir. Akıl bilinmeyene özlem duyan ancak onu kavrayamayan bir yetidir.

Son olarak buradan gelinecek aşamada Nikolaus 'un bilgi vaazı insanı alçakgönüllülüğe ve Tanrı'ya tapınmaya götürür. Akıl sınırlarını sonuna kadar zorlasa dahi Tanrı'yı tanıyamaz. Aksine, insana Tanrı'nın anlaşılmazlığını ve tüm insan bilgisinin geçici doğasını işaret eder. Akıl sonuçta insana kendisinin vahye muhtaç olduğunu gösterir.

Modern bilimlerin kuruluşunda belirleyici bir rol oynayan Hristiyan filozof, o zamandan beri bilim felsefesinde değerini kanıtlamış olan epistemolojik anlayışları formüle etmiştir; bunlardan bazıları ancak çok sonraları gerçek kapsamlarıyla tanınmıştır. Nikolaus, insanın biliş süreçlerinin öznelliğine, tüm bilginin ön doğasına ve sonsuzu sonludan ayıran aşılmaz noetik uçuruma atıfta bulunmuştur. Ne modernizmin hybrisine ne de postmodernizmin karakteristiği gibi görünen nihilizme ya da keyfiliğe meyl etmemektedir. Sınır çizgileri Nikolaus'u sözde bir çelişkiye, insanı Tanrı'ya olan bağımlılığıyla radikal bir şekilde yüzleştiren öğrenilmiş cehalet önermesine getirmektedir.

Nikolaus'un söz konusu yaklaşımının bir anlamda ılımlı hale getirilmiş bir gnosis olduğu söylenebilir. Ne var ki düşünürün kurgusunda ortaya çıkan bir unsur olarak bilginin nispi olarak elde edilmesi yahut edilememesi çıkarımları modern dönemde rasyonalizmin yöntem olarak öne çıkışında yahut olgunlaşmasında öncül gözükmetedir. Nitekim modern dönemde görüleceği üzere artık her türden irrasyonel tanımı ancak rasyonel ile bir nispet ilişkisi üzerinden mümkün olmaktadır.

Docta ignorantia (eğitilmiş cehalet ya da bilen cehalet) deyimini Augustinus'ta da ifade edilir: "İçimizde, deyim yerindeyse, eğitilmiş bir cehalet vardır, ancak bu cehalet Tanrı'nın ruhu tarafından eğitilmiştir." (Augustin. Ep. 130, 15, 28). Bonaventure ise docta ignorantia terimini açıkça tanımlanmış bir içerikle kullanır (Bredov, 1972: 273). Eğitilmiş cehalet, ruhun her şeyden koparak karanlığa yükselmesidir; sevginin harikulade bir şekilde alevlendiği mistik karanlıkta Tanrı ile birleşmedir yahut unio mystica'dır. Bonaventure, yorumunda açıkça Pseudo Dionysius'un *Theologie Mystica*'sına atıfta bulunur; ancak docta ignorantia terimi orada bulunmaz (Vansteenberghe, 1915: 183).

Pseudo Dionysius'un kendine özgü dili, hem Bonaventure'un tanrısallıkla birleşmeye giden bu yolu her doğru insana atfeden yorumuna hem de Cusa'lı Nicholas'un daha spekülatif yorumlarına izin verir. Docta ignorantia, Nicolaus'ta merkezi bir konuma sahiptir ve ilk büyük felsefi eseri bu adı taşır ve bunu daha sonra apologia doctae ignorantiae takip eder; konu daha sonraki eserde (De venatione sapientiae) de korunur. Nicholas cehaletin akıl yoluyla idrak edilmesine ve bunun coincidentia oppositorum (zıtların birliği) aracılığıyla akıl-üstü bilgiye (supra-rational) ulaşmasına çokça vurgu yapar. Bununla birlikte, duyumsal moment tamamen bozulmadan kalır. Kutsal bilinmezlik, anlaşılmaz bir şekilde (incomprehensibiliter) idrake yol açar ki bu süreçte, tüm zihinsel ve duygusal güçlerin gizli Tanrı'ya doğru bir yükselişi gerçekleşir (Nikolaus, 2019, I, 17):

"Her şey varlığa katılır. Bu katılımı ortadan kaldırırsak, geriye kalan şey en basit varlığın kendisi, şeylerin özüdür. Büyük Dionysius, Tanrı bilgisinin bir şeye götürmekten çok hiçbir şeye götürmediğini söyler. Ancak kutsal cehalet bize, akla hiçbir şey gibi görünen şeyin tam da kavranamayacak kadar büyük olduğunu öğretir."

Bu da tüm zihinsel ve duygusal güçlerin gizli Tanrı'ya doğru yükselmesine yol açar. Bonaventure'de docta ignorantia daha çok mistik birleşmenin kendisine atıfta bulunur ve öğretinin Augustinus'ta olduğu gibi esasen lütufla ilgili olduğu söylenebilir; Nikolaus ise bunu ruhun kendisinde, kendini aşma gücü olarak bulur. Vinzenz von Aggsbach gibi entelektüel çabanın mistik teolojiye yol açtığını kesin bir dille reddeden düşünürler de vardır (Bredov, 1972: 273). Docta ignorantia'nın entelektüel önemi Nikolaus'ın kendi tabiriyle "*Regula docta igrorantiae*" adlı eserinde çok açık bir şekilde görülebilir; bu eser kişinin her konuda az ya da çok varsayımda bulunabileceğini ama tam manasıyla hakikate asla ulaşamayacağını belirtir (Nikolaus, 2019, I, 4):

"Kesin Hakikat Kavranılamazdır

...Ölçen ve ölçülen arasında en büyük eşitlikte bile her zaman bir fark kalacaktır. Dolayısıyla sonlu zihin benzerlik arayarak (per similitudinem) şeylerin hakikatini tanıyamaz. Çünkü hakikat ne daha fazla ne de daha az, belli bir bölünmezdir ve hakikatin kendisi olmayan hiçbir şey tarafından tam olarak ölçülemez; tıpkı daire olmayan bir şeyin, varlığı belli bir bölünmezden ibaret olan daireyi ölçemeyeceği gibi.

Hakikat olmayan aklımız, bu nedenle hakikati asla sonsuz derecede daha kesin bir kavrayışın mümkün olamayacağı kadar kesin bir şekilde kavramaz; hakikatle çokgenin daireyle olan ilişkisi gibi ilişki kurar. Ne kadar çok aç yapılsa yapılsın, çokgen asla daireye eşit hale gelmez, ta ki onunla özdeşlik içinde eriyene kadar. Dolayısıyla hakikatin kesin bir şekilde kavranamaz olmasından başka bir şey bilmiyoruz. O, ne olduğundan daha fazla ne de daha az olan en mutlak zorunluluktur; bizim anlayışımız ise bir imkandır. Varlığın hakikati olan şeylerin ne'liği (quidditas), saflığı içinde ulaşılamaz olarak kalır. Tüm filozoflar onu aramış, ancak hiçbiri onu kendi içinde olduğu gibi bulamamıştır. Ancak bu bilinmezliğe dair inancımız ne kadar tam olursa, gerçeğin kendisine de o kadar yaklaşmış oluruz."

Anlaşılabileceği gibi Nikolaus henüz terimin kendisi tarihsel olarak ortada olmamakla birlikte bir supra-rational tanımı yapmaktadır. Bu tarifi örneğin Hegel'in akli gerçeklik ve gerçekliğin aklılığı düşüncesine tamamen zıt olduğu açıkça görülebilir. Bilinemez olan tüm imgelerin arketipidir ve tüm imgeler onun içindedir. Öğrenilmiş cehalet kuralı, sonlu, kıyaslanabilir olan ile sonsuz, mutlak ve kıyaslanamaz olan arasındaki temel farktan, arketipte yaratılmış olanın sürekliliğinin (contineri) ve imgede arketipin içkinliğinin farkına varmaya götürür yani karşıtların

çakışmasına götürür. Öte yandan, aynı kural, karşılaştırılabilir alanda mutlak eşitlik değil, yalnızca bir dereceye kadar yaklaşma olabileceğini, yani doğruluk olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Yaratılanın idraki *coniectura* olarak kalır ve mutlak hakikat yalnızca Tanrı'dır. Soyut matematiksel ifadelerin doğruluğu bundan etkilenmez, ancak herhangi bir somut nesne ile elde edilemez (Nikolaus, 2019, II, 1). Nikolaus için *docta ignorantia* Tanrı'yı bilmenin yahut bilemeyeceğimizi bilmenin belirli bir yöntemini ifade etse de, sadece teorik spekülasyondan daha fazlasını amaçlamaktadır. Hedef, her türlü metodik çabayı geride bırakan mistik vizyona duyulan coşku olarak kalır (Bredov, 1972: 274). Burada şu tespiti yapmak olası görünmektedir; *docta ignorantia* kavramı kesinlikle rasyonel olan ile bir nispet ilişkisi içerisinde değil ancak müstakil bir anlam bulutu içinde Nikolaus'un sisteminde yer edinmiş gözükmektedir. Dolayısıyla aklı aşan bir durumun (supra-rational, trans-rational...) aklı başlangıç noktası almaksızın da kurgulanabileceği imkanlar söz konusudur.

4.2. Rasyonel Parantezinde İrrasyonel Kavramının Çeşitliliği

1661 tarihinde *Lexicon Philosophicum*'unda Johannes Micraelius, *Irrationale* maddesinde, *irracionales magnitudines/irrasyonel büyüklüklerin* ancak geometride işe yaradığını söyler (Micraelius, 1661: 648). İrrasyonalizm terimi ise ancak 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış olsa da, irrasyonel sıfatı ve onunla ilişkili isimler (irrasyonalite, irrasyonalist vb.) yarım yüzyıl kadar önce matematik dilindeki bazı kullanımların felsefeye aktarılmasıyla ortaya çıkmıştır. Felsefe alanında özne, tutarlı bir şekilde ilgi odağı haline getirildiğinde irrasyonel sorunuyla yüzleşilir ve Kant'la yapılan tartışmada irrasyonel, insan aklı ya da insan zihni tarafından erişilemeyen bir bilgi alanına işaret etmektedir (Rücker, 1976: 583). Salomon Maimon, 1790'da Kant'taki kendinde şey sorununu asla tam olarak çözölemeyen irrasyonel bir kökle karşılaştırır (Maimon, 1790: 419-420):

“Verili olanın bilincindeki bu tamamlanmamışlık, azalan sonsuz düz çizgiler dizisi ile belirli bir bilinçten tam bir hiçlik noktasına kadar düşünülebilir. Sonuç olarak bu, yalnızca verili olan (mevcut olana dair herhangi bir tasavvur söz konusu olmadan) dizinin (örneğin irrasyonel bir köke) her zaman yaklaştığı, ancak asla ulaşamayacağı, salt bir sınır ideasıdır.”

Fichte de 1804 tarihli Wissenschaftslehre adlı eserinde Kant epistemolojisini eleştiren düşünceye bağlı kalarak nesne ve onun projeksiyonu arasında bir boşluk olduğunu vurgular. Fichte'ye göre yansıtma (Projektion) ve yansıtılan (Projektum) arasında karanlık ve boş bir alan kalmaktadır. Fichte bunu *irrasyonel boşluktan bir sıçrama / projectio per hiatum irrationalem* biçiminde tanımlar (Fichte, 1962: 288). Söz konusu irrasyonel boşluk Fichte'yi meşgul etmiştir ve bu konuda Jacobi'ye yazdığı bir mektupta şunları söyler¹:

...bilgiyi her zaman kavram tarafından nüfuz edilemeyen, ölçülemez ve irrasyonel olan bir şeyle bırakıyor... Felsefenin özü böyle bir kavrayışta yatıyorsa ve bu kesinlikle anlaşılmazın anlaşılmasından başka bir şey olmayacaksa nasıl olacak?

...

Burada Fichte'nin numen ve fenomen arasında gördüğü boşluğu irrasyonel olarak tanımladığı yorumu yanında numenden fenomene geçişin kendisini irrasyonel olarak tanımladığı yorumu da yapılabilir ancak her iki durumda da Kant spekülasyonunda rasyonun iş görmediği bir alan söz konusudur ve bu alan ancak bir nispet ilişkisiyle yani rasyonel olmayan anlamında irrationel terimiyle kavramsallaşabilir. Fichte dışında Schelling ve Hegel için de ortak mesele, rasyonel felsefe yoluyla irrasyonel alanın ortadan kaldırılması meselesidir. Hegel kendi düşünce sistemi içerisinde konuyu doğrudan geometri ile ilişkilendirerek açıklamaya çalışır ve şunları söyler (Hegel, Enzyklopedia, bölüm 231):

Bununla birlikte, o (geometri) kendi yolunda, sonuçta ölçülemezlik ve irrasyonel ile karşılaşır; burada, belirlemede daha ileri gitmek isterse, makul ilkenin ötesine geçer. Burada da, çoğu zaman olduğu gibi, rasyonel denen şeyin idrak edilebilir olan şey olduğu, ancak irrasyonel olanın daha çok bir başlangıç ve akliliğin izi olduğu şeklindeki terminoloji tersine çevrilir.

Burada Hegel'in irrasyonel kavramını bir anlamda prerasyonel yahut akli olmaklığa dair bir belirti olarak ortaya koyduğu söylenebilir. Daha açık ifade edilirse

¹ Fichte'nin filozof olan oğlu I. H. Fichte tarafından hazırlanan, J. G. Fichtes Leben und lit. Briefwechsel, 1862, 2, s.176.

irrasyonel, Hegel bakımından ratiordan negasyonla yahut onunla zıtlık içeren bir anlam olarak elde edilen bir kavram olmamakla beraber yine de ratio için bir tür ön aşama kabul edilmektedir. Diğer yandan Hegel için felsefi aklın alanı tümdengelim yöntemiyle ilerleyen bilimlerin rasyonelite sınırlarına ulaştığı yerde başlamaktadır (Rücker, 1976: 584). Fichte için olduğu gibi Hegel için de irrasyonel, akla aykırı bir şey değil, yalnızca idrake aykırı ya da onunla bağdaşmayan bir şey anlamına gelir. Schelling de Philosophie der Kunst (Sanat Felsefesi) eserinde terimi benzer biçimde kullanmaktadır (Schelling, 1859: 576):

“Doğanın daha yüksek seviyesi, sanatta olduğu gibi hakikaten sembolik hale geldiğinde, salt sonlu bir yasalılığın bu sınırını atar. İdrak için irrasyonel olan ve ancak akılla kavranıp anlaşılabilen daha yüksek bir olay meydana gelir.”

Ne var ki başlangıçta irrasyonel olarak kabul edilen kendinde şey  lemi, mutlak bir felsefi akılla ortadan kaldırılırsa, irrasyonel sorunu, mutlak olmayan, özel, ferdi/individual olan düzeyinde yeniden ortaya çıkar. Schelling, bu şekilde mutlak olmayanı yani tesadüfi olanı irrasyonel olarak tanımlamaktadır. İrrasyonel ilke, idrak veya birlik ve düzene karşıdır. Bu gerçekten de "karanlık ilke"dir, ama aynı zamanda şunu da kanıtlar ki- burada Fichte ve Hegel ile belirli bir uyuşmadan bahsedilebilir - burada ( zellikle organik varlıklarda) geçerli ve sadece geometrik olmayıp bilakis özgürlük, akıl ve iradenin de oyunun içinde olduğu bir zorunluluk söz konusu olmaktadır (Rücker, 1976, s.586). Schleiermacher de irrasyonel ile birey arasında yakın bir bağlantı görmektedir (Schleiermacher, 1931, s.21):

“Bilim bireye yöneldiği her yerde, irrasyonel tarafından şaşırtılır. ... Bu irrasyonelite sadece sonsuz bir ilerleyişle kendisine yaklaşılmasına müsade eder. ...Henüz gerçekleşmemiş olan bir şey azalır, kısalır ve bunun çözülemeyeceğini söylediğimizde, işte bu dünya ile insan arasındaki irrasyonelitedir.”

Dolayısıyla bireye yöneltilen bilimin irrasyonel ile de ilgisi vardır. Schleiermacher'e göre aklın ilkelerine uygun olmayan bir şekilde, tam da akli ilkelerle ilerlemeye çalışan bilim ele aldığı tikeli bütünüyle kavramayı başaramamaktadır. İşte bu kavrayamama durumu düşünüre göre irrasyonelle işaret etmektedir. Dikkat edilmesi gereken nokta Schleiermacher'in irrasyonelinin akla

karşı olmaktan ziyade onun (aklın) çözüme ulaşamayacağı bir alanı işaret ediyor olmasıdır.

E. Hartmann kendine has bir kavram geliştirerek irrasyonel tartışmalarında bilinçdışı ifadesine yer verir. Çalışması Schopenhauer'in irrasyonel iradesi ile Hegel'ci mutlak rasyonel ideanın bir sentezini amaçlar ve buradan *unbewusst/bilinçdışı* kavramına varır (Hartmann, 2017). *Philosophie des Unbewussten (Bilinç Dışının Felsefesi)* adlı eserinin ilk bölümünde bilinçdışı kavramını fenomenolojik bakımdan ele alırken ikinci bölümde ise metafizik açıdan bilinçdışı kavramını irdeler. Bu bağlantıların 19. yüzyıl. sonları ve 20. yüzyıl. başlarında yaşanan sosyal ve beşeri bilimlere dair yöntem tartışmalarıyla ortaya çıktığı da söylenebilir. Örneğin Dilthey için idrak, akli bilimlerin metodolojik bir ilkesi olarak nitelendirilir (Dilthey, 1914: 213):

“Öyleyse, her idrakte bir irrasyonel vardır, çünkü hayatın kendisi böyledir; mantıki kazanımların hiç bir formülü bu irrasyoneli temsil edemez.”

Dilthey'in yaklaşımından irrasyonelin konumuna dair iki tür sonuç çıkarmak mümkündür. Bir yandan tüm çeşitliliği ve zenginliği içinde yaşamın bizzat kendisi irrasyonel gözükürken, böylesi bir yaşamda cari davranışların da kategorik olarak irrasyonel olacağı bu görüşten türetilir. Bu düşünce çizgisinin, varoluşçu felsefenin de etkisiyle özellikle sanat alanında varlığın anlamını absürde değin regresyona götürdüğü görülebilir.

Max Weber sosyal bilimler alanında bir yanda individuel-irrasyonel diğer yanda doğa yasası-rasyonel olan tasnifi yapmaya çalışmaktadır. Bu amaçla insani özgür iradenin semptomu olduğu varsayılan ve bir tür manevi bilimlere has insanlık onuru kurma girişiminde bulunulan “bu öngörülemezliğin vasatlığı içinde” irrasyonellik terimini başlangıca alır (Weber, 1922: 64). Ve şu sonuca ulaşır: “... bireysel eylem, anlamlı yorumlanabilirliği nedeniyle -bu yeterli olduğu sürece- ilke olarak doğal süreçten daha az irrasyoneldir.” (Weber, 1922, s.67). Bireysel eylem sadece kaydedilebilir ve düzenlenebilir ancak tekrar tecrübe edilemez veya anlaşılamaz. Ancak bir durumdan anlamının gelişimi olarak bir eylemin bu anlaşılabilirliği, motivasyonunun rasyonel karakterini önceden varsayar ve yalnızca doğrulama gerektiren ve bir hipotez olarak hizmet eder (Weber, 1922: 100). Bu

metodolojik ön koşullar altında, tarihi olarak hareket eden bilimler de evrensel rasyonalizasyon sürecinin bir parçasıdır. Burada Weber bir bakıma antropolojik kültürel transformasyon sürecinin dinamiklerini felsefe düzleminde teorik zemine yerleştirmektedir açıkçası Eros'tan Logos'a, dışıdan erile yahut Dionysos'tan Apollon'a ilerleyen süreci felsefi anlamda irrasyonelden rasyonele biçiminde reforme etmektedir. Yine de bu, Weber için tüm dini gelişimin itici gücü kabul edilen irrasyonel fenomenini tamamen çözmede başarılı olamaz zira irrasyonel aynı zamanda dolaysız deneyim, kararlılık ve eylem alanıdır tıpkı *hak edilmemiş acı dünyası* gibi (Rücker, 1976: 585).

Weber gibi Neo-Kantçı olan Rickert ve Lask da deneyim ve bilgi arasındaki farka kuvvetle işaret ederler. Her türden bilgilenme bir rasyonalizasyon sürecidir ve Rickert'e göre, deneyimlenen yaşamın "doğrudanlık ve irrasyonel açıklık" arasındaki farkını önceden varsayar (Rickert, 1920: 75). Bilimsel kavramlar aracılığıyla her gerçekliğin doğasında bulunan heterojen sürekliliği homojen bir sürekliliğe ya da heterojen bir ayrıklığa dönüştürürüz. Bu mümkün olduğu ölçüde, gerçekliğin kendisi de rasyonel olarak adlandırılabilir. Sadece onu dönüştürmeden tasvir etmek isteyen biliş için irrasyonel kalır (Rickert, 1926: 33).

E. Lask, a priori dünya içindeki tüm rasyonalizme rağmen, ampirik olanın ondan irrasyonelite boşluğu ile ayrıldığını görür (Lask, 1923: 84). Böylece Lask, irrasyonelite sorununu oldukça bilinçli bir şekilde Fichte'nin *hiatus irrationalis* kavramı geleneğinde ele alır. Lask'ta irrasyonel, çift anlamlı olarak bulunur. İrrasyonellik böylece rasyonel içerikle ilişkili olarak ya ötekilik ya da çözümsüzlük anlamına gelmektedir (Lask, 1923: 74). Görüleceği gibi Lask'ın yaklaşımında da müstakil bir irrasyonel tarifi ortaya konulmayıp daha ziyade *ratio*ya nispet edilen bir irrasyonelden bahsedilebilir.

Terimin çifte anlamı N. Hartmann'da da benzerdir; irrasyonel bir yandan transobjektif olanı, yani nesnenin bilişinin ötesine geçeni, diğer yandan da transintelligible olanı, gnoseolojik olarak irrasyonel olanı, bilinemez olanı, *bilişin sınır fenomenini* ifade eder (Hartmann, 1948: 170). Bu öznenin bağımsız irrasyonel kavramının yardımıyla Hartmann kendi ontolojisinin temeli olarak *kendinde varlığın* apaçıklığını kanıtlamaya çalışır (Hartmann, 1948: 176). İrrasyonel olarak adlandırdığımız şeyin belirlenmesinin, ilgili rasyonalite kavramına ne kadar güçlü bir şekilde bağlı olduğu Lask'da da gösterilebilir (Lask, 1923: 72):

“Eleştirmenleri bile Hegel ile aynı fikirde olmak zorunda kalacaktır; eğer terimlerin diyalektik olarak değiştiği kabul edilebilirse, o zaman ve ancak o zaman irrasyonelitenin meselesinin üstesinden gelinecektir. ... ancak eleştirmenler gerçekte ön kabul şartlarını reddediyor.”

20. yüzyıl. başlarında irrasyonel kavramının, bireyin konumu ve rasyonalite kavramına artan bağımlılığı nedeniyle terimin genel bir tanımı ve kesin bir kullanımı konjonktürel olarak sorunlu hale gelmiştir (Rücker, 1976: 585). Bu durum 20. yüzyılın başından beri, özellikle yaşam felsefesiyle bağlantılı olarak giderek daha sık ortaya çıkan irrasyonelizm kavramı için çok daha büyük ölçüde geçerlidir. Hatta günümüzde satınalma davranışları dahi enstrümental irrasyonelizm başlığı altında incelenmektedir. Konumuz bağlamında “Yaşama” yönelmiş felsefenin, bilimle sınırlı görünen rasyonel felsefeye, irrasyonel olarak karşı çıkma eğilimi burada yatmaktadır. Bununla birlikte daha erken dönemde L. Feuerbach da *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie / Felsefenin Reformu İçin Öncül Tezler* (Feuerbach, 1842: 237) adlı bir makalede zaten irrasyonelizm terimini kullanmaktadır:

Hegel sezgiden, Schelling düşünce ve belirleyicilik gücünden yoksundur... Schelling'in rasyonelizmi yalnızca bir görünüm, irrasyonelizm ise gerçektir. Hegel yalnızca soyut, irrasyonel bir ilkeye ulaşır, Schelling ise yalnızca mistik, hayali bir varoluş ve rasyonel ilkeyle çelişen gerçeğe ulaşır.

Burada Feuerbach, irrasyonel terimini hem Hegel hem de Schelling için farklı şekillerde kullanır, ancak yalnızca Schelling'i irrasyonelizmle suçlar.

Windelband, *Modern Felsefe Tarihi*'nde Schelling'i ve ayrıca Jacobi, Schopenhauer ve Feuerbach'ı İrrasyonelizm başlığı altında ele alır. Bunlardan Schopenhauer de bizzat kendi felsefesini *irrasyonel idealizm* olarak tanımlar. Adı geçen filozoflarda *rasyonelizmin sınır kavramları üzerine düşünmekle* ortaya çıkan felsefe *sistemlerini* görür (Windelband, 1904, 2: 304). Öte yandan, Kroner'e göre (Kroner, 1961, s.20):

Hegel düşüncesinin rasyonalizmi... kendi içinde bir irrasyonelizm içerir; kavram sınırları belirler ve yalnızca bu biçimde kavramdır çünkü sınırları belirleyen ve kendisi tarafından belirlenen yasaları iptal edendir.

Bäumler irrasyonel terimini genel olarak *Duygu Çağı*'nın bir vasfı olarak tanımlar, 18. Yüzyıla ise "Akılcılığın Klasik Çağı" adını verir (Bäumler, 1967: 5). Bäumler'e göre mantıksal şeffaflığın yahut anlaşılabilirliğin imkanlarından yoksun bırakılmış bir bireyselliğin doğasına ilişkin bu doğrudan kavrayışa irrasyonelizm denir (A. Bäumler, 1967-s.4). Burada da yine irrasyonel kavramının rasyonel kavramına bağımlı biçimde tarif edilmeye çalışıldığı görülebilir. Aynı zamanda bir Nazi ideoloğu olan Bäumler için rasyonel olanın mutlak şekilde yüceltilmesi ve sahiplenilmesi de irrasyonel karşısında tipik bir uçaştırılmış akılcılık formu olarak görülebilir.

R. Müller-Freienfells, ratio kavramına nispetle ve salt olumsuzlamaya yönelik bir nitelemeye karşı, belirli bir rasyonalite kavramını kullanarak irrasyonelizmi, rasyonelizm ile nispet ilişkisinin aksine olumlu bir şekilde anlamaya çalışır. Freienfells 1922 yılında "*Irrationalismus*" başlığı altında müstakil ve detaylı bir eser kaleme alarak kavramı derinlemesine teşrih etmeye açıkçası bir irrasyonel epistemoloji kurmaya gayret etmiştir. Freienfells söz konusu eserde, İrrasyonelizm başlığı altında, *sadece rasyonel düşünceye değil, aynı zamanda diğer tüm bilgi olasılıklarına kendi anlamları dahilinde değer vermek* niyetiyle bir epistemoloji kurgulamayı dener ancak daha sonra bilgiyi rasyonelleştirmenin yalnızca irrasyonel bir bilgi formunun özel bir durumu olduğu sonucuna varır (R. Müller-Freienfells, 1922).²

L. Klages, irrasyonelizmin kapsayıcı iddiasını ayırt etmeye çalışır ve bu terimi yalnızca anlama sanatı ve akıl kültüründen uzaklaşmak anlamına geldiği sürece kendi yaklaşımları için kullanır (Klages, 1966, 2, s.1419)

Ancak bu şekilde, öznelci veya göreceli bir düşünce lehine nesnelliğin (mantığın) temel güçsüzleştirilmesini anlarsak, ... İşimiz bu irrasyonelizmin en keskin reddi ile rasyonelizm tarafında olacaktır.

² Freienfells'in irrasyonelizm incelemesi kavramla ilgili müstakil bir çalışma olmak bakımından tarama çalışmalarında istisnai bir örnek olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bakımdan düşünürün eseri ilgili bölümde detaylı olarak ele alındı.

Heidegger, kendisine yöneltilen irrasyonel suçlamasına ilişkin incelemesinde daha da ileri gider (Heidegger, 1949, s.40):

Mantık'a karşı düşünmek mantıksız olanı müdafa etmek anlamına gelmez, sadece şu anlama gelir: Düşüncenin erken döneminde ortaya çıkan logos ve onun özü üzerine düşünmek. ... bunun yerine daha büyük bir gerekçeyle şu söylenebilir: Rasyonun reddi olarak irrasyonelizm, logos ve ona dayanan rasyonun özüne dair bir farkındalıktan kaçınabileceğine inanan rasyonun savunmasında fark edilmeden ancak tartışmasız biçimde hüküm sürmektedir.

K. Mannheim, rasyonelizm ve irrasyonelizm terimleri altında, temelde farklı iki dünya deneyimi türünü bilgi sosyolojisi bağlamında analiz eder. Bunların her ikisini de her olayda parıltı veren nihai gizeme karşı temelde farklı tutumlar olarak anlar ve onları burjuvazinin gelişiminin farklı aşamalarına atfeder (Mannheim, 1964: 273). Modern irrasyonelizmi "Genç Hegelciler arasındaki panteist unsurun sol kutuplaşmasına bir cevap" olarak görür ve irrasyonelizmin giderek daha tutarlı biçimde, liberal-rasyonel unsurların irrasyonel dünya görüşü olarak tanımlanan şeyden bilinçli biçimde ayrıştığını kabul eder (Mannheim, 1964: 593).

İrrasyonel terimin kesinlikten uzaklığı ve çok anlamlılığı, eleştirel teori ve eleştirel rasyonelizm temsilcileri arasındaki anlaşmazlıkta olduğu gibi özellikle bunlar çeşitli nedenlerle birbirini irrasyonelizmle suçladığında en açık hale gelir. Th. W. Adorno ve J. Habermas'a göre, eleştirel akıl, iddiasını mutlaklaştırılmış mantık ve eleştirel rasyonelizmle sınırlarken, irrasyonelizm amaçların desizyonizmini³ teşvik eder (Th. W. Adorno, 1969: 36). H. Albert ise bu suçlamayı karşıt işaretler altında eleştirel teoriye geri döndürür (H. Albert, 1969: 5):

Tam bağlılık, iddialarını ve taleplerini desteklemek için diyalektik veya eleştirel bir akıl ima etse bile, bizi hiçbir şekilde tarafsızlık talebi altında analitik olan bu irrasyonelizmden kurtaramaz zira bu, bizzat ve salt tarafsızlık iddiasına tabi olan analitik veya hermenötik düşüncenin gelişmesi için alan açabilecek irrasyonelizmin bir formudur.

³ Kararcılık anlamında Carl Schmidt tarafından da savunulan bir doktrin. Bunda bir kararın geçerliliği doğruluğundan ziyade uygun koşullar altında alınmış olmasına dayandırılır. Benzer şekilde Gadamer de hukukun amacını doğruluğu ortaya koymaktan ziyade bir yargıya varabilmek olduğunu söyler.

K. R. Popper ise daha erken tarihte Hegel ve Marx geleneğindeki tüm diyalektik düşüncüyü irrasyonelizmle suçlamıştır (Popper, 2003: 227). Bu terim aynı zamanda bazı Marksistler tarafından büyük çapta polemik olarak da kullanılmaktadır. 1954'te G. Lukacs *Schelling'den Hitler'e İrrasyonelizmin Yolu* alt başlıklı *Aklın Yıkımı* adlı eserini yayınlamıştır. Diyalektik ve tarihsel materyalizme karşı çıkan herhangi bir burjuva felsefesi burada irrasyonelizm olarak ele alınır; bu anlamda irrasyonelizmin özellikleri şunlardır; anlayış ve aklın bozulması, sezginin eleştirmeden yüceltilmesi, aristokratik epistemoloji, sosyo-tarihi ilerlemenin reddi, mitlerin yaratılması. Bu eserde Lukacs irrasyonelizm ile faşizmin yükselişi arasında bir bağlantı kurmaya çalışır ancak irrasyonelizmin teorik bir tanımını vermez. G. Klaus ve M. Buhr'un hazırladığı *Felsefe Sözlüğü*'nde Lukacs tarafından burjuva felsefesinin temel bir unsuru kabul edilen irrasyonel tanımını bütünüyle devralınır (Rücker, 1976: 587). Terimin bu yeni kullanımları bakımından, kültürel transformasyonun eril karşısında dişil olanı, Apollonik olan karşısında Dionizyak olanı, klasik olan karşısında romantik olanı kusurlu görmesi gibi irrasyonel ve irrasyonelizm de rasyonel karşısında bir tür suçlu konumuna açıktan getirilmiş olur.

N. Hartmann'ın *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis/Bilgi Metafizikinin Temelleri* adlı çalışmasında, irrasyonel ve transintelligible (anlaşılır olana aşkın), filozofun sistemini hem gnoseolojik hem de ontolojik bakımdan belirleyen, metafiziksel olarak merkezi kavramlar oldukları sürece (Hartmann, 1965, Kap. 3 e) birbirleriyle yakın anlamlıdır, çünkü irrasyonel ve transintelligible, rasyonel başlangıç noktasının olumsuzudur ve dolayısıyla derasyonelizasyon aşamaları da sistematik gidişata karşılık gelir. Aslında ikincil olan rasyonel alanları, epistemoloji, mantık ve etikten psikoloji ve ontolojiye kadar, birincil ve nihai olarak irrasyonel ve anlaşılır olmayan alanlara dönüştürür (Hartmann, 1965, Kap. 29 d). Rasyonel olanın bu şekilde iki sonsuzlukla kuşatılması (Hartmann, 1965, Kap. 38. 39.), ikili irrasyonelite üzerine bir perspektif sunar; bir yanda nesne öznenen, buradan nesnel, transnesnel ve sonrasında anlaşılır olmayan görünür hale gelir ve öte yandan, gerekli nesnelleştirmeden kaçtığı sürece bilgi için erişilemez hale gelen ve böylece irrasyonel görünen özne ortaya çıkar.

Rasyonel, iç yöndür ve böylece irrasyonel, ontik önceliğin ait olduğu dış yön olur, çünkü bilincin kendisi bilinci terk etmeye zorlar (Hartmann, 1965, Kap. 5. 27. 39.). Tranzendenz yahut irrasyonelin tecrübe edilmesi, bir sınırın tanınmasını gerekli kılar

(Hartmann, 1965, Kap. 35.). Sınır deneyimi gerileme ve aşkınlık, ayrışma ve antinomi sorunlarının metafiziğini tanıma zorunluluğu anlamına gelir. Yani rasyonellik, kognitif bir anlaşılabilirlik anlamına geliyorsa, irrasyonelizm de anlaşılabilir olmaya aşkınlık (trans) anlamına gelir (Hülsmann, 1976: 584). Buradaki *trans* boş bir negatif değil, fenomenin kendisinde aporetik⁴ olarak hassas hale gelen ontik bir pozitifdir. Rasyonalite ve irrasyonellik bu nedenle ontolojik olarak da birbirine aittir (Hartmann, 1964, Kap. 11. 12.). Bu durum rasyonaliteden irrasyonelliğe kademeli geçişte görülebilir. Bilgi alanının bu yönünde ve ötesinde, içeride ve dışarıda, düşünmeden düşünmeye (ontik doğa) minimal ve maksimal seviyelerde rasyonellik ve irrasyonellik görünür hale gelir. İrrasyonellik, temelde farklı üç seviyede görülebilir: 1. Mantıksız (alogic) irrasyonel, 2. Anlaşılır olana aşkın (transintelligible) irrasyonel ve 3. Mantıksız (alogic) ve anlaşılır olana aşkın (transintelligible) irrasyonel (Hartmann, 1965, Kap. 32 a.). Bu, mantıksal olan her şeyin rasyonel, yani anlaşılır (örneğin matematik) olmadığını açıkça ortaya koymaktadır (Hartmann, 1965, Kap. 32 b, c; 38 a.). Transintelligible, gnoseolojik olarak da bilinebilirliğin sınırındır. Transintelligibility varlığın bir belirliliği değildir ve bu haliyle bilgiye kayıtsız kalır, ancak bilişsel aygıtın yapısına dayalı olduğu sürece, ontik-kategorik işlevi için yine de ontik bir öneme sahiptir (Hartmann, 1964, Kap. 11.). Hartmann, bir sonsuz kavrayışın (intellectus infinitus) mutlak bilgi olasılığını, sonlu bir kavrayış (intellectus finitus) ile sınırlandırarak bundan metodolojik sonuçlar çıkarır (Hartmann, 1964, Kap. 11.).

Modal analiz ve kategorik analiz bunu doğrular çünkü bilginin kendisi, bilgiden kaçan kategoriler altında ele alınmaktadır. Varlık ve bilgi kategorilerinin kısmi kapsamı, olası kavrayış alanını belirler. Kategorilerin kendilerinin artık rasyonel olarak kavranamayacak bir fazlalıkları söz konusudur.

Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte son olarak çağdaş analitik felsefeci D. Davidson ise *Problem of Rationality* adlı makalesinde irrasyonel olanın ratio karşısında bir olumsuzlama oluşunu bile kabul etmez, terimi ratio ile bir nispet ilişkisinden türetmez ancak bunun yerine irrasyonel olanın rasyonel olan içerisinde bir tür sapma yahut paradoks olduğunu ileri sürer ve böyle bir sapmanın nasıl mümkün olabildiğini açıklamaya çalışır.

⁴ Akıl yürütme yahut tartışmanın bir sorun sebebiyle sonuca varamaması durumu. Antik kuşkucuların bir durum karşısında hem olumlu hem olumsuz kanıtlar bulmaları sonucunda kararsızlığa düşmeleri.

4.3. Romantizm ve Sanatın Rasyonele Muhalefeti

Romantizm kelimesi 17. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa edebiyatında manzaranın belirli yönlerine, bahçe sanatına, aşk gibi insan davranışlarına ve özellikle de popüler edebi ifade biçimlerine atıfta bulunan çok çeşitli anlamlarda ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısında, başlangıçta klasisizm tarafından reddedilen ve esasen *romans* olarak bilinen edebi türde ortaya çıkan alışılmadık üslup özelliklerine atıfta bulunarak, terimin eleştirel bir anlamı yerleşmeye başlamıştır (Behler, 1992: 1076). Kelime daha sonra, özellikle Schlegel kardeşlerin etkisi altında, Avrupa edebiyat tarihinin bir dönemine, yani Orta Çağ ve Rönesans şiirine ve daha spesifik olarak bu fantastik, klasik olmayan tarzı ifade eden Dante, Ariosto, Tasso, Cervantes ve Shakespeare gibi yazarlara atfedilmiştir. Schlegel kardeşler bazen kelimeyi zaman üstü bir anlamda, tüm şiirler romantik olmalıdır şeklindeki şiir idealiyle eşanlamlı olarak da kullanmıştır (Schlegel, 1958, 2: 183). Terim önceleri tereddütlü bir şekilde çağdaş, çoğunlukla polemikçi ve hicivci bir şekilde bu romantik tarzı yaymaya çalışan yazarlara atıfta bulunmak için de kullanılmıştır. Bu gelişme Almanya'da başlamış olmasına rağmen terimin kullanımının esas olarak A. W. Schlegel'in "Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur / Dramatik Sanat ve Edebiyat Üzerine Ön Okumalar" ve Frau von Staël'in "Über Deutschland / Almanya Hakkında" eserinden ilham alan diğer Avrupa ülkelerinde de değiştirilmiş bir biçimde görülmektedir (Behler, 1992: 1076). 19. yüzyılın ilk on yıllarında, Avrupa uluslarında, başlangıçta Almanya'da, ama daha sonra çeşitli şekillerde diğer ülkelerde de Romantizme⁵ karşı şiddetli bir mücadele başlamış ve bu yenilenen bir klasisizm arayışıyla birleşmiştir. 20. yüzyılın başından itibaren yavaş yavaş Romantizme karşı eleştirel tavır gelişmiştir ve kavramın eleştirel, mesafeli, tarihselleştirici bir anlamı ortaya çıkmaya başlamış, ancak meydan okuyan, rasyonalizm karşıtı, tek taraflı, fantastik bir anlam çağrışımı terimden asla silinmemiş açıkçası karakteri korunmuştur. Bu terimin tarihi, modern araştırmalarda olağanüstü ilgi görmüştür (Eichner, 1992, s.492); söz konusu araştırmalar çoğunlukla terimin 17. yüzyılda ilk kez kullanılmasından 19. yüzyılın başına kadar olan dönemle sınırlıdır. 19. yüzyıl boyunca romantizme karşı yürütülen sert polemikler ve 20. yüzyılda terimin ikircikli bir şekilde yeniden kullanılmaya başlanması ise halen araştırma konusudur.

⁵ Bkz. Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft / Şen Bilim, 5. Kitap § 370 (1882).

Romantik terimi ilk olarak 1650'de, romanesk 1661'de ve romanca 1663'te kullanılmış, sıfatlar İngilizce'de romance, Fransızca ve Almanca'da ise 'roman'dan türemiştir. Roman formu, kurgusal ve olasılık dışı tasvirleri nedeniyle o dönemde olumsuz görüldüğünden, terimler pejoratif bir çağrışıma sahiptir ve romandaki gibi veya romantizmdeki gibi, yani fantastik, abartılı veya absürt anlamına geliyordu. Bahsedilen edebi tür, Roland efsanesi ve Kral Arthur ve şövalyelerini çevreleyen efsane ve destanlar dünyasından alıntılanan şövalyelik romanlarıydı. L. P. Smith,

“Artık bir isme ihtiyaç duyulan tüm bu romansların özel karakteristiği... sahtelikleri ve gerçek dışılıkları, içlerindeki hayali veya imkansız olan her şey, insanların zihnine hakim olmaya başlayan daha rasyonel yaşam görüşüne aykırı olan her şeydi.” (Smith, 1925: 70).

Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi romantik, her zaman klasik olanın yani rasyonel ve ölçülü olanın karşı kutbunda yer alarak kendi ifadesini bulmaktadır. İnsan karakter özelliklerine ek olarak, bu terim o dönemde vahşi, karmaşık ama aynı zamanda تنها ve cennet gibi görünen manzara özelliklerine de uygulanıyordu. Dönemin seyahat edebiyatı da kelimenin bu anlamının yayılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Kelimenin yayılmasındaki bir diğer önemli itici güç, katı formlara bağlı olmayan ve Fransa'nın simetrik geometrik bahçe tasarımından farklı olan İngiliz peyzaj bahçeciliği tarzından gelmiştir –bu durum romantik olanın kültürün temel bir unsuru olarak kabul edilmesinde önemli bir adımdır- ve kelimenin bu anlamı 18. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar uzanmaktadır (Immerwahr, 1972, s.47-72). Bize göre terimin kültürel dairede ele alınması ise kültür doğa karşıtlığı perspektifinde doğayı temsil eden irrasyonel bağlamların aleyhine, kültürü temsil eden rasyonel bağlamların öne çıktığı, çıkarıldığı bir etaba tekabül eder. Fransızcadaki romantik terimi doğrudan romana atıfta bulunurken, İngilizcede bu terim romance kelimesiyle birlikte kullanılmaktadır. Roman veya romantizmle olan bu anlamsal bağlantı epik, lirik ve dramatik olarak diğer üç edebi türe atıfta bulunan sıfatlara sahip Almanca'da eksiktir ve roman için hiçbir sıfat yoktur. Schlegel kardeşlerin 1800 tarihli bazı metinlerinde, bu boşluğu doldurmak ve “romantik”i “roman”dan türetilmiş bir sıfat olarak tanıtmak için açıkça bir girişimde bulunulmuş ancak bu kullanım Schlegel kardeşler açısından terminolojik bir savurganlıktan öteye geçmemiştir. Onların roman terimi de olağanüstü geniş bir anlama sahip olduğundan ve pratikte şiirsel olanın tamamıyla

örtüştüğünden, kelimenin bu kullanımı kendi teorileri için bile hiçbir ağırlık taşımıyordu.

18. yüzyılın sonlarına doğru, edebiyat eleştirisi alanında romantik teriminin biri kronolojik diğeri tipolojik olmak üzere iki anlamı ortaya çıkmıştır. Kronolojik olan, Orta Çağ'da başlayan ve modern Avrupa'daki edebi yazımı belirleyen ancak klasisizm tarafından bastırılan ve kanondan dışlanan bir Avrupa edebiyat geleneğine atıfta bulunuyordu.⁶

Bunlardan tipolojik olan, başlangıçta roman edebiyatında ifade edilen ancak artık tüm edebi türlerde bulunabilen kompozisyonel ve yapısal olanlar da dahil olmak üzere edebiyattaki belirli stilistik özelliklere atıfta bulunuyordu. Kardeşi A. W. Schlegel ile birlikte sözcüğün tarihinde bir dönüm noktası yaratan F. Schlegel, yüzyılın başında terimi hâlâ bu iki anlamda kullanıyordu. Farklı tarzların birleşimine dayanan tipolojik anlam için şunları söylemektedir: "Benim düşünceme ve dili kullanışıma göre, romantik olan tam da bize duygusal malzemeyi fantastik bir biçimde sunan şeydir." ayrıca Orta Çağ sonrası edebiyata atıfta bulunarak şöyle dediğinde terimin edebi-tarihsel nüansını da belirginleştirir (Schlegel, 1967, s.329-339):

"Romantik olanı orada, eski modernlerde, Shakespeare'de, Cervantes'te, İtalyan şiirinde, bu şeyin ve kelimenin kendisinin kaynaklandığı o şövalyeler, aşk ve peri masalları çağında arıyor ve buluyorum"

A. W. Schlegel, Berlin'de verdiği Güzel Edebiyat ve Sanat Üzerine derslerinde kendisi ve kardeşi tarafından romantizm kavramının anlamında meydana getirilen değişiklikten bahseder (Behler, 1992: 1078). Schlegel, 1801-1804 tarihli bu derslerde, iki edebiyat arasındaki farklı ruhu, hatta karşıtlığı ortaya çıkarmış olmayı kendisinin ve kardeşinin katkıları olarak görür. Goethe'e göre, Romantik ve Klasik arasındaki ayrım kısa sürede tüm dünyaya yayıldı ve bu karşıtlığın tanınması sanat tarihi açısından son derece önemlidir, zira daha önce sanat alanının tamamı olarak kabul edilen şeyin sadece bir yarısı olarak görünmesini ve tamamen eşit

⁶ Bu anlamda François Rabelais'nin, Gargantua adlı eseri örnek verilebilir; öyle ki söz konusu eserin grotesk, romantik öğeleri 20. Yüzyıl'da Michael Bachtin tarafından *carnavalesk* kavramının geliştirilmesine zemin sağlamıştır.

statüye sahip modern veya romantik şiirle tamamlanmasını sağlamıştır (Behler, 1992: 1079). Schlegel kardeşlerin çalışmaları sayesinde, modern şiir tarihinde gerçekten bir çığır açan eserler bile klasik antikite ile karşıtlık içine yerleştirildi, oysa daha önce modernite yalnızca tamamen klasik antikiteye göre biçimlendirilmiş klasikçi eserlerde tanınıyordu. Klasik ve romantik arasındaki ayrımla ilgili olarak Schlegel bir antik ve modern beğeni antinomisinden söz eder ve karşıt şeylerin eşit değerde olduğunu, eşit haklara sahip olması gerektiğini zira tüm varoluşumuzun da sürekli olarak çözülen ve yenilenen karşıtlıkların dönüşümüne dayandığını göstererek bu karşıtlığı çözmeyi teorinin görevi olarak görür (Goethe vd., 1948: 405). Novalis de bu terimi kendi çabalarıyla ilgili bir anlamda kullanır, örneğin Heinrich von Ofterdingen adlı romanında, Goethe'nin *Wilhelm Meister* adlı eserinde kaybolduğunu düşündüğü romantik olanı geri getirmek ister. Bir fragmanda şöyle söylemektedir (Behler, 1979: 1079):

“Uzak felsefe kulağa şiir gibi gelir çünkü uzaklara yapılan her çağrı bir ses olur. Her iki tarafında da artı ve eksi şiir yatar. Böylece uzaktaki her şey şiir sanatı-şiir olur ve *actio in distans* (uzaktan bir etkisi) olur. Uzaktaki dağlar, uzaktaki insanlar, uzaktaki olaylar vs. her şey romantikleşir, quod idem est, dolayısıyla bu bizim ilkel, arkaik şiirsel doğamızdır. Gecenin ve alacakaranlığın şiiri.”⁷

Novalis'in yukarıdaki fragmanında yaptığı tespitler modern antropojik yaklaşımlarla da örtüşmektedir. Uzak ve karanlık olan ise özcü etnoloji bağlamında ekzosferik ve kitonyen bir tanım kümesine dahildir; açıkçası tanımsız, belirsiz, rasyonelden uzak olanı betimlemektedir. Bununla birlikte, romantizm kendi başına modernizmin ruhuyla bir tutulmamış, yalnızca modernizmin belirli yüksek noktalarını karakterize etmiş ve bu noktaların yerini doğal olarak gerileme evreleri almıştır. Romantizmden bağımsız olarak modernizmin kendi bağımsız bir edebi ifade biçimi de söz konusudur. F. Schlegel'in *Şiir Üzerine Söyleşi*'sinde muhataplarından biri diğerlerine şöyle der (Schlegel, 1967, s.333):

“Ancak, Romantizm ve Modernizmi tamamen eşit gördüğümü hemen varsaymamanızı rica ediyorum. Bence Rafael ve Correggio'nun tabloları şu anda

⁷ Orijinal fragmanlar için bkz. Novalis; 2017, *Das Allgemeine Brouillon: Materialien zur Enzyklopädistik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

moda olan gravürlerden ne kadar farklıysa bunlarda birbirlerinden o kadar farklıdır. Aradaki farkı kendiniz için tamamen netleştirmek istiyorsanız, lütfen Emilia Galotti'yi okuyun, örneğin o anlatılamayacak kadar moderndir ve yine de en ufak derecede bile romantik değildir ve sonra romantik hayal gücünün asıl merkezini, çekirdeğini yerleştirmek istediğim Shakespeare'i hatırlayın.”

Romantik olan genellikle kendi konumuna olabildiğince yaklaşır ve transandantal, antropolojik bir anlam kazanır ve tarihsel, kronolojik tanımlama karakterini kaybederek şiirsel olanla eşitlenir. Şiir Üzerine Söyleşi’de F. Schlegel şöyle der: “Romantik hem bir tür hem de şiirin bir unsuru değildir, az ya da çok baskın olabilir veya geri çekilebilir, ancak asla tamamen yok olmaz” (Schlegel, 1967: 335), Athenaeum fragman 116’da (Schlegel, 1967: 183) olduğu gibi, buradan aslında tüm şiirin romantik olması gerektiği talebi ortaya çıkar (Schlegel, 1967: 335). Bu görüşe göre, Romantik şiir daimi bir oluş sürecinde görünür ve esasen bu onun özü olup şiir sadece oluşabilir ama asla tamamlanamaz (Schlegel, 1967: 183). Platoncu ideanın aksine oluş hiçbir zaman sona ermeyen bir süreç olarak bir anlamda romantik tavır açısından kabullenilir. Sona ermeyen bir sürecin rasyonel tanımında doğal olarak rasyonelliğe direnecek ve radikal uçlarında irrasyonele yaklaşmak durumunda kalacaktır. Bununla birlikte, genellikle Romantik kuram ile eleştirmenlerin kendi konumları arasında ise bir mesafe kalır; bu da romantik terimini kendilerine hiçbir zaman aplet etmedikleri, ancak kendilerinden “okul”, “yeni okul” yahut “Schlegelci şiir okulu”nun çağdaşları olarak bahsetmeleri olgusunda görülür. Bu anlamda F. Schlegel, “Şiir Üzerine Söyleşi” adlı eserinin yeni baskısında geriye dönük olarak Jena Romantik Çevresi’nin faaliyetlerinden “yeni okul” olarak bahseder ve bu “yetenekler birliği” hakkında konuşmanın “canlı bir hatırlatma” sağlamayı amaçladığını belirtir (Behler, 1979, 1080). Terim romantik ekolün diğer üyeleri ya da ona yakın olanlar tarafından da az çok değiştirilmiş bir şekilde kullanılır. Jean Paul, tüm modern şiirin kökeni ve karakterinin Hristiyanlıktan kolayca türetilebileceği ve romantik şiire Hristiyan da denilebileceği görüşündedir (Paul, 1967: 5, 86). Romantik teori A. W. Schlegel’in *Dramatik Sanat ve Edebiyat Üzerine Viyana Dersleri* adlı eserinde en ünlü ve etkili ifadesini bulmuştur. Eserin dönemin eğitimli dünyasının neredeyse tüm dillerine çevrilmesi sayesinde bu olgunun birçok ulusta tartışılmasına ve benimsenmesine yol açmıştır (Körner, 1929: 69-74). Tartışmanın geniş bir katılımcı kitlesi bulması rasyonalizmin temsilcisi olarak klasisizmin karşısında artık bir itiraz

yoğunluğuna da işaret etmektedir. Nitekim Schlegel, klasik ve romantik arasındaki ayrımı karşıtlık şeklinde ortaya koymuştur (Schlegel, 1846, s.17).

“Yunanlıların insanlık ideali, tüm güçlerin mükemmel birliği ve dengesi, doğal uyumdu. Modernler ise böyle bir ideali imkânsız kılan iç bölünmenin farkına varmışlardır; bu nedenle şiirleri, aralarında bölünmüş hissettiğimiz bu iki dünyayı, ruhani ve duygusal olanı uzlaştırmaya çalışır.”

Ya da:

“Yunan sanatında ve şiirinde biçim ve malzemenin orijinal, bilinçsiz bir birliği vardır; daha yenisinde, gerçek ruhuna sadık kaldığı ölçüde, iki karşıt olarak ikisinin daha samimi bir şekilde iç içe geçmesi aranır. İkincisi görevini mükemmele doğru çözmüştür; üçüncüsü sonsuza doğru çabasını ancak yaklaşıp yerine getirebilir ve belirli bir tamamlanmamışlık görüntüsü nedeniyle yanlış değerlendirilme tehlikesiyle daha da karşı karşıyadır.”

Romantizm geçmişe atıfta bulunan ve Orta Çağ'a dönmek isteyen bir Hristiyan Katolik hareketi olarak da tanımlanmıştır. H. Heine, Romantik Okul adlı eserinde, bu akımın her bir temsilcisini, Alman edebiyatının sadece geçmişe yönelik, klasisizme karşı çıkan, zamanın gerçekçi sorunlarını görmezden gelen ve geleceğe yönelik hiçbir önemi olmayan bir bölümü olarak göstermek için nükteli bir hiciv kullanmıştır. Anlaşılabacağı üzere burada romantizm ekolü edebiyat alanında bile rasyonel olanın karşısında duygusal bir konuma özgülenmektedir. Nitekim Heine, “Almanya'daki Romantik ekol neydi?” şeklindeki retorik soruya,

“Şarkılarında, resimlerinde ve binalarında, sanatta ve yaşamda kendini gösterdiği şekliyle Orta Çağ şiirinin yeniden canlanmasından başka bir şey değildir ama bu şiir Hristiyanlıktan doğmuştu, İsa'nın kanından filizlenen bir tutku çiçeğiydi.”

yanıtını vermiştir (Heine, 1971: 381). Romantizm imajı Goethe'nin 1826'da yaptığı ve Maximen und Reflexionen'de yer alan ünlü açıklamayla da pekiştirilmiştir: "Klasik olan sağlıklı olandır, romantik olan hasta."

Hegel'e göre romantik ve romantik sanat biçimi terimlerinin Jena ya da Heidelberg Romantizmi ile ilgili çağdaş bir anlamı yoktu bu terimler daha ziyade öznenin içselliğini şekillendirmeye çağrılan sanatları ifade ediyordu. Bunlar klasik sanata karşıdılar ve esasen Orta Çağ Hristiyan sanatını ifade ederler (Hegel, 1927-40: 258). 19. Yüzyılın başında Alman romantizmine karşı yürütülen polemik de Hegel'den güçlü bir ivme kazanmıştır, çünkü Hegel neredeyse tüm yazılarında ve derslerinde bu sanatı “birleştirici tözden kopan öznelliğin en yüksek zirvesi” olarak olumsuz anlamda tanımlamıştır. Romantik tavır esasen Hegel felsefesinin mutlak akılcı yaklaşımına ciddi bir tehdit oluşturduğundan, onun tarafından sert biçimde eleştirilmesi doğal bir sonuçtur. Hegel'in eleştirisi de A. Ruge ve Th. Echtermeyer tarafından anti-romantik manifestoda ve özellikle Echtermeyer'in “Der Protestantismus und die Romantizm Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze/ Protestanlık ve Romantizm: Zamanı ve Karşıtlarını Anlamak Üzerine” adlı makalesinde daha da vurgulanmıştır. Bu makale aynı zamanda Kierkegaard'ın 1841 tarihli “İroni Kavramı” adlı tezini de etkilemiştir; söz konusu tez o dönemde Almanya'da henüz bilinmiyordu ve romantizmin sorumsuz bir keyfilikle karakterize edilen bir çözülme olgusu olarak kavranmasına yol açmıştı (Behler, 1979: 1082). Hegel'den ziyade Goethe ve Schopenhauer'e atıfta bulunan F. Nietzsche de hemen hemen tüm yazılarında romantizmi çökmekte olan bir yaşamın semptomu olarak göstermiştir, ancak Nietzsche'nin karakteristik antagonist düşünce tarzındaki dekadans kavramı ve Dionysos'çu perpektifi de romantizmin çekici özelliklerini ortaya çıkarmıştır (Nietzsche, 1954: 43-246).

19. yüzyılın ortalarında romantik terimi “gerici” kavramı ile tamamen eşanlamlı hale gelmişti ve bir romantik gericiydi ama basit bir gerici değil, doktrin ve eğitim gericisiydi. R. Haym, 1870 tarihli “Romantik Okul” adlı eserinde, yüzyılın ortasında romantizme karşı amansız bir savaşın yürütüldüğü tutku ve nefretten söz eder; bunu bir rüya gibi hatırlar ve bittiğine sevinir (Behler, 1979: 1082). R. Haym, W. Dilthey, O. Walzel ve diğerleri böylece romantiği artık kendi sorunlarıyla ilgili olmayan uzak bir konuma yerleştiren tarihsel araştırmalara başladılar. Bununla birlikte, romantik ile olan şiddetli, polemiksel ilişki günümüze kadar devam etmekte ve böylece romantik kelimesinin ilk ortaya çıkışından beri fark edilen anlamın polemiksel bileşenini göstermektedir. Faşizm ve Marksizm 20. yüzyılda Almanya'da romantizme karşı verdikleri sert mücadelede birleşmişlerdir. C. Schmitte'e göre romantizm öznelleştirilmiş vesileciliktir, yani “yaşam için gerekli olan, hayata ve

olaylara düzen getiren her şeyin olumsuzlanmasıdır.”(Schmitt, 1925: 22) A. Bäumeier romantizmi rokoko’nun⁸ ötenazisi, rasyonalist çağın çözülüşü olarak tanımlar. G. Lukács, romantizmi "yaratıcı öznenin egemen bir şekilde engellenmesi yoluyla sanat biçimlerinin kendi kendini çözmesi" olarak nitelendirir ve böylece faşizm bataklığına doğru yol alır (Lukács, 1957: 72). Habermas'a göre ise romantizm, "akıl ötekisine" geçiş, "mitik köken güçlerinin dünyasına" açılan kapı anlamına gelmektedir (Habermas, vd., 1985: 112). Romantizme karşı bu şiddetli polemiklerin yanı sıra, 1870'te başlayan romantizme ilişkin tarihsel araştırma devam etmiş ve 20. yüzyılda da münferit yazarların ciddi eleştirilerinde ifade edilmiştir.

19. yüzyılda klasik ve romantik terimleri o zamanlar çağdaş bir anlamdan ziyade genel bir eleştirel anlama sahipti ve bu da Shakespeare ve Dante'ye atfedilen romantik kelimesine olumlu bir nüans kazandırıyordu. Bu terimlerin diğer Avrupa ülkelerindeki çağdaş eserlere uygulanması elbette kabul ediliyordu, ancak bunun bildirilme şekli, bu ayrımın başlangıçta ne kadar aykırı görüldüğünü daha da açık bir şekilde göstermektedir. Lord Byron 17 Ekim 1820'de Ravenna'dan Goethe'ye şöyle yazmıştı:

"İtalya'da olduğu gibi Almanya'da da Klasik ve Romantik dedikleri şey hakkında büyük bir mücadele olduğunu görüyorum – bunlar en azından dört beş yıl önce ayrıldığımda İngiltere'de sınıflandırma konusu olmayan terimlerdi." (Behler, 1979: 1083).

İngiliz edebiyatı içindeki tartışmalar daha küçük yazar grupları arasında gerçekleşmiş, bugün Romantik olarak adlandırdığımız Coleridge, Wordsworth gibi şairler Lake School ya da Lake Poets yazarları olarak anılmıştır. Avrupa'nın Akdeniz ülkelerinde yeni edebiyat, hakim olan klasikçi gelenekle keskin bir karşıtlık içindeydi ve bu gelenek tarafından kurallara aykırı olarak damgalanmaktaydı.

Fransa'daki Romantizm karşıtı kampanya da A. W. Schlegel'in ve Bayan von Staël'in konu hakkındaki eserlerinin çevirilerinin yayınlanmasından sonra, 1814 yılı civarında ortaya çıkmıştır. 11 Mart 1814 tarihli *Journal des Débats* şöyle diyordu: "İç savaş artık tüm Apollo Eyaletlerinde kesin olarak patlak verdi. İki parti birbiriyle

⁸ Sanat tarihi bakımından önceki dönem olan Barok'a karşı tepki olarak ortaya çıkan klasisist sanat anlayışına verilen ad.

savaşmaya hazır" (Bray, 1932: 10). Stendhal'in tanımına göre, tüm büyük yazarlar kendi zamanlarının romantikleriydi, ancak klasikler, büyük yazarların ölümünden ancak yüzyıl sonra gözlerini açan ve doğayı taklit etmek yerine onları taklit edenlerdir (Stendhal, 1962, s.38 vd.). Fransa'da ise romantizm ancak V. Hugo'nun otoritesiyle 1827'de Cromwell adlı dramasının önsözünde "sanatın sistemlerin, kodların ve kuralların despotizminden kurtulması" çağrısında bulunması ve üç yıl sonra Hernani'nin önsözünde romantizmi edebiyatın özgürlüğü olarak tanımlamasıyla olumsuz konumundan kurtulmuştur (Behler, 1979: 1084). Fransız romantizmi böylece kendini bilinçli bir anti-klasisizm olarak ortaya koymuş olur. Bu kökensel yapılanmanın ve işleyişin daha sonra kendisini Fransız felsefesinde post-modernizme değin varacak olan ekzistensiyel düşüncede de göstermesi edebiyatın felsefeyi incelemesi bağlamında ilginç bir örnek olarak da değerlendirilebilir. Fransa'da romantizm ve klasisizmin, Devrim ve Eski Rejim kadar birbirine oldukları düşüncesi hakim bir görüş olarak kabul edilmektedir. Hugo'nun etkisi altında romantizm, Stendhal'in daha önce savunduğu gibi romantik olanın şeyleri olduğu gibi taklit ettiği ölçüde modernliğin, hatta gerçekçiliğin karakterini kazanmıştır. Artık salt ideal olana düşkün olanlar açıkça klasikçilerdi yine de bu etkiden sonra bile, romantizm hakkındaki tartışma Fransa'da 20. yüzyılın başına kadar devam etmiştir (Behler, 1979: 1084). Romantizm konusunda söylenebilecek şeylerden biri de tarafsız bir şekilde nadiren karşılaşılan bir olgu olduğudur.

Yukarıda ancak kısmen ele alınabilen romantizm kavramı edebiyat alanında kendini apaçık gösteren bir karşıtlığın tarafı durumundadır. Söz konusu karşıtlık ise klasisizm-romantizm karşıtlığıdır ki bu olgu tezimiz bağlamında rasyonel-irrasyonel dikotomisine aplatik edilebilir. İlginç nokta şudur; felsefi bağlamda modern dönem için artık irrasyonelin tanımında bir sıkışmanın ve rasyonelin negatifine indirgenmenin çemberi sanat alanında bir anlamda kırılmakta ve irrasyonel olgu kendine edebi planda müstakil bir alan açmaktadır. Bu plan daha sonra varoluşçuluk ve postmodernizm gibi yaklaşımlarda teorik strüktüre bürünecektir.

4.4. Schopenhauer ve İrrasyonelin Ontolojik Özerkleşmesi

Schopenhauer için fenomenal dünya, en mükemmel felsefenin bile hiç bir zaman tam olarak çözülemeyecek bir unsur içermek zorunda kalacağı çözümsüz bir

problemdir. Bu tıpkı iki büyüklüğün irrasyonel ilişkilerinden her zaman geriye kalan bir tortu gibidir (Hübscher, 1948: 65). Schopenhauer düşüncesinin temel kavramı olan irade tamamıyla akla aşkın bir metafizik köktür ve bu kökün felsefesini yapmak ise düşünüre göre irrasyonel idealizmdir. Schopenhauer felsefesinin irrasyonel kavramı bağlamında istisnai bir yeri olduğu söylenebilir. Bu bakımdan filozofun irrasyonalizmi sıklıkla tartışılan bir sorudur ve genellikle onun sisteminin temel özelliklerinden biri olarak kabul edilir. Schopenhauer'e Thomas Mann, Karl Popper, Georg Lukács ve pek çok felsefeci, düşünür ve yazar tarafından da irrasyonalist bir felsefesi olduğu anlamında atıfta bulunulur. Schopenhauer'in irrasyonalizmi, felsefi-tarihi bir bakış açısından analiz edilecek olursa, bu perspektifte o, metafizik temayüllü ve her şeyi kapsayan akıl geleneğinden kopan bir filozof olarak görülebilir. Polonyalı felsefeci Marek Siemek, Alman idealizminin arka planına karşı Schopenhauer'in felsefesi üzerine makalesinde aklın bu şekilde değersizleştirilmesine atıfta bulunur:

Akıl kavramı [...], gerçeklikle ilgili (*Schopenhauer'in*) varsayımlarında, "depotansiyel" olduğu ve yalnızca öznel-insani "tasavvur kabiliyeti" nedeniyle sınırlı, tesadüfi bir düzeye indirildiği için temelde zayıflamıştır (Siemek, 2006).

Siemek'in burada sözünü ettiği aklın potansiyelinde ortaya çıkan zayıflama, "Kant sonrası idealistlerin "sonsuz" aklının ikincil, türetilmiş bir bilgi yetisine indirgenmesi gerçeğinden oluşur. Bu indirgeme, Schopenhauer'in akli "insan organizmasının özgül bir davranışı ve nihayetinde aklın, beynin bir işlevi olması", yani yalnızca öznel-insan tasavvur kabiliyeti olarak görmesinin sonucudur. İnsan akli, onun bilişsel aygıtının bir parçası olarak Schopenhauer bakımından iradenin özel bir nesneleşmesi yani principium individuationis'in bir formudur. Bu nedenle Siemek, Schopenhauer'in akıl kavramını tamamen kısıtlayıcı ve sınırlayıcı bir kavram olarak görür ve felsefe tarihi açısından kendi zamanında *tözsel bir rasyonalite fikrine veda eden* ilk düşünür olduğunu da ekler (Siemek, 2006: 260). Birnbacher de Schopenhauer'de aklın derecesinin düşürülmesine atıfta bulunur:

Schopenhauer'a göre akıl, insanın fiziksel yetenekleri gibi, varlıklarının korunması ve yeniden üretilmesi için kör doğanın aracı olarak gelişen bir evrim ürünüdür [...]. Yalnızca bu nedenle bile dünya bir akıldan meydana gelmiş olamaz

ancak bu akıl ister kişisel bir Tanrı'nın aklı, ister kişisel olmayan bir akıl ilkesi olsun ayrıntılı olarak sunulur (Birnbacher, 2009, s.37).

Peter Brügger, Schopenhauer'ın aklın sözde önceliğini aldatıcı bir boş rüya olarak ortaya koyduğuna da dikkat çeker (Brügger, 1985: 253). Fikirler tarihi perspektifinden, insanın büyük bilgi güçlerine olan iyimser inanca ilişkin radikalizminde neredeyse aşılmaz bir hayal kırıklığı sunar. Schopenhauer'e göre bilgi daha çok içgüdüsel ve egoist yaşam çıkarlarına bağlı bir olgudur (Brügger 1985: 256). Öte yandan Siemek, Klasik felsefi rasyonalite kavramının özel bir biçimde kendini ortadan kaldırmasından (Siemek, 2006: 261) bahsettiğinde farklı bir noktaya değinmiş olur. Kişinin tüm bilişsel aygıtı, Schopenhauer tarafından iradenin bir işlevi, nesneleşmesi olarak anlaşılır. Eğer irade irrasyonel ise, tüm rasyonel bilginin temeli -insan bilişsel aygıtının bir parçası olarak akıl- metafiziksel olarakta irrasyonel olmak durumundadır. Dolayısıyla, insan rasyonalitesinin yetilerinin metafizik bakımdan irrasyonel olarak teşhir edilmesinde bu tuhaf kendini ortadan kaldırma gerçekleşir. Metafizik iradenin irrasyonel olduğu, yani etkinliğinin aklın kurallarına aykırı olduğu tezi, bazı araştırmacılar tarafından savunulmakta ve metafizik irrasyonelizm olarak tanımlanmaktadır. Örneğin, Lehçe konuşulan dünyadaki en popüler felsefe tarihi yazarlarından Wladyslaw Tatarkiewicz, Schopenhauer'ın irrasyonel-irade metafiziğinden bahseder (Tatarkiewicz, 2005: 251). Bryan Magee, Schopenhauer'ın felsefi sisteminin irrasyonel olduğu iddiasına itiraz ederken muhtemelen böyle bir yoruma atıfta bulunur. Magee şunu savunur: "Eğer hakikatte irrasyonel güçlerden ciddi şekilde etkileniyorsak, o zaman bu gerçeği kabul etmek rasyonel, etmemekse irrasyoneldir" (Magee, 2002: 429). Magee, Schopenhauer'ın irrasyonelizmini farklı şekilde anlar:

Her şeyin rasyonel kriterlere uyduğuna inanan -ki bu cahillik ve aptallık olur-değil, düşünce ve davranışta rasyonelliği düzenleyici bir ideal olarak gören ve ona yaklaşmaya çalışan ama bunu asla gerçekleştiremeyeceğini bilen biridir (Magee, 2002: 429).

Magee'nin Schopenhauer'ın irrasyonelizmine ilişkin anlayışı, yukarıdaki kafa karışıklığını düzeltmeyi amaçlar. Ona göre, Schopenhauer metafizik bir irrasyonelizmi temsil eder ancak bu, kendi sisteminin irrasyonel olduğu anlamına gelmez. Aksine, onun sistemi olabildiğince rasyoneldir. Karl Popper de benzer bir

bakış açısına sahiptir. Bir yandan Schopenhauer'i, irrasyonalizme gerçekten karşı olan bir filozof olarak tanımlar ve tüm insan deneyimini aşan felsefesinin sorunlarını tipik akılcı tarzıyla çözdüğünü belirtir. Öte yandan, çözüm irrasyonel olmaya mahkumdur çünkü Schopenhauer insan aklının sınırlarının olası deneyimin sınırlarıyla çakıştığına inanıyordu (Popper, 1974: 200). Popper, Schopenhauer'in metafizik irrasyonalizminin, iradenin akıl kurallarını fiilen ihlal ettiğini söyleyen olumlu bir tez olması gerekmediğine dikkat çeker. Aslında Schopenhauer'in kavramsal anlayışına göre de böyle bir tezin kabulü ne gerekli ne de mümkündür. Schopenhauer'in kavramsal eleştirisinin sonuçları, yalnızca kavramların oluşumundan sorumlu olan ancak metafizik bilgi veremeyen bir yeti olarak tanımlanan aklın radikal bir değersizleşmesine yol açmaktadır:

Eğer öğretildiği gibi dolaysız, materyal (yani salt madde sadece formun taşıyıcısı değil) olarak doğaüstü (tüm tecrübe imkanlarının dışında kalan) ve açıkça metafizik bir kavrayışa dayanan bir bilgiye sahipsek, bizde yerleşik olan kabiliyetin maksadı bu ise ve akıl da buradan oluşuyorsa, nezaketi bir yana bırakarak bunun düpedüz bir palavra olduğunu söylemek zorundayım. (Popper, 1974, s.234)

Burada aklın söz konusu devalüasyonu, yalnızca kavramlarla uğraşmaya indirgenmesi gerçeğinde yatmaktadır: "Bu nedenle, herhangi bir spesifik rasyonel aktivite, kavram oluşumu olarak anlaşılabilir" (Ruffing, 2001: 34). Ayrıca Schopenhauer, insan bilgisinin kavramsal olarak ifade edilemeyen bir boyutu olduğunu da düşünmektedir. Bunun bir örneği ideaların bilgisidir. Aşağıdaki alıntı tezi kanıtlamaktadır:

Tam da idea algılanabilir olduğu ve öyle kaldığı için sanatçı, eserinin in abstracto niyetinin ve amacının bilincinde değildir; onun bir kavramı değil, bir ideası vardır: bu nedenle yaptığı şeyin hesabını veremez: insanların kendini ifade ettiği gibi, salt duygularla ve bilinçsizce, hatta içgüdüleriyle çalışır (WI, 298 [277 vd.]).

Bu şu anlama gelir, sanatçı, eylemlerinin hesabını veremez yani onu terimlerle ifade edemez çünkü aklında bir kavram değil bir idea vardır. Nesneyi kavramsal bir yeniden kodlamadan geçmezden önce ele alır yani onu bir tasavvur nesnesi olarak değil fakat idea olarak temaşa ettiği biçimi ile ele alır. Terimlerle ifade

edebiliyor olmak, dünyanın kavramsal olarak anlaşılmasının olmazsa olmaz koşuludur ancak ideaların tanınması, kavramsal çerçevenin dışında, dolayısıyla aklın da dışında gerçekleşir. Buradan hareketle akıldışı yani irrasyonel bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Özü bakımından akıl temelinde kavranamaz ve bu nedenle duyu dışı bilgi biçiminin bir örneğidir. Ruffing, Schopenhauer'in felsefesindeki bilgi taşıyıcılarına ilişkin analizinde, duyguya da bir bilgi kaynağı rolü verilmesi gerektiğini belirten benzer bir örneğe atıfta bulunur. Bu nedenle Schopenhauer felsefesinde bilgi kaynağı olarak sadece akıldan vazgeçilmediği aynı zamanda "genellikle irrasyonel bir bilinç momenti olarak kabul edilen" bir şeyin de bilgi kaynağı olarak adlandırıldığı söylenir (Ruffing, 2001, s.47).

Schopenhauer'in kavramları incelemesinin sonucu, -ideaların bilgisinde olduğu gibi- somut, sezgisel dünyanın yani doğrudan insan bireyine sunulan dünyanın akılla bilinmeyeceği tezidir çünkü akıl için evvela görüneni kavramsal olarak sabitlemek esastır. Dolayısıyla, Schopenhauer'da, Siemek'in felsefe tarihi açısından yaptığı gibi, akıl kavramının değersizleştirilmesinden değil, aynı zamanda epistemolojik bir irrasyonalizmden de söz edilebilir. Bu, aklın insanlık için yeni bir bilgi kaynağı olarak işe yaramaz olduğu önermesine kadar izlenebilir. Schopenhauer'in akıl tanımı, akıllı, ortaya çıkan dünya hakkında hiçbir yeni bilgi sağlayamayan bir yeti yapar. Maurice Mandelbaum buna atıfta bulunur: "[...] Schopenhauer, aklın soyutlamalarının, yararlı olsalar bile, gerçekliğin doğasının göstergesi olarak alınamayacağını savundu" (Mandelbaum, 1980: 64). Ortrun Schulz, "mantıksal-rasyonel gerçeklik ilkesinin reddedilmesinin yanı sıra, mantıksal-rasyonel, kavramsal işlemlerle de söz konusu gerçekliğe tam olarak nüfuz edilme imkânı olmadığından" bahseder (Schulz, 2002). Bu irrasyonalizm sonuçta Siemek'in de gözünden kaçmaz: "Schopenhauer ile epistemolojik olan [...] tümüyle 'akıl' alanından çıkarılır ve başka bir yere aktarılır", açık/somut olanın boyutuna.

Dolayısıyla akıl metafizik bilgi veremez. Bununla birlikte, insan türünün organonu olarak, en azından görünen dünya hakkında (kavramsal olarak) bilgi depolayabilirken, metafizik bilgi için kesinlikle hiçbir faydası yoktur. Popper buna atıfta bulunuyor gibi görünüyor- irade insan aklıyla, yani rasyonel olarak kavranamaz. Sonuç olarak, Schopenhauer'in iradenin irrasyonalizmi hakkındaki metafizik tezi zayıflatılmalıdır. İrade ancak insan rasyonalitesinin çerçevesini aştığı sürece irrasyoneldir yani onun içinde anlaşılamaz. Bu, iradenin doğası hakkında

olumlu bir ifade değildir. İradenin herhangi bir tanımı, aklın dilinde yalnızca mecazi bir yaklaşımdır. Schopenhauer'in irrasyonelizminin bu özü, Matthias Kossler tarafından iradenin metafiziğinin yeniden inşasında iyi bir şekilde özetlenmiş ve vurgulanmıştır: Metafizik iradenin faaliyeti "ne zamanda ve uzamda ne de aklın ilkesinin herhangi bir biçimine göre gerçekleşir, ne bir amaç ne bir çıkar kümesidir çünkü bütün bu belirlemeler tanım gereği kendinde iradeye yabancı olan akla aittir. " (Kossler, 1990: 119). İnsan zihni, metafizik iradenin kavranabileceği bir yapıya sahip değildir. Felsefe tarihi açısından Matthias Kossler, Schopenhauer'ın bakış açısını şu sözlerle tanımlar:

"Dünyayı bir arada tutan ontolojik bir akılcılık (yani varlığın kendisine demirlenmiş bir akılcılık) yerine, akılcılığa karşı kendinde varlık olarak tanımlanan irade vardır." (Kossler, 2005: 45).

Schopenhauer'ın irrasyonelizminin *iradenin akılcı anlaşılmazlığı* şeklindeki bu zayıf yorumu, onun felsefesinin pek çok yorumunda bulunabilir. Örneğin, Spierling metafizik iradeyi irrasyonel olarak adlandırmakta tereddüt eder ve bunun yerine farklı bir tanım seçer: "Rasyonel olmayan" bir şey (Spierling 1994: 47).

Stanford Felsefe Ansiklopedisi'nde Schopenhauer maddesi ile ilgili girişin yazarı, iradeyi "rasyonel olmayan" (Wicks, 2014) olarak tanımlayan Robert Wicks, tam olarak aynı şekilde ilerler. Bir başka örnek, Julian Young'ın, Schopenhauer'ın bir irrasyoneliste olduğu tezine karşı polemikinde de bulunabilir. Burada Schopenhauer'ın konumunun bir anlamda anti-rasyoneliste olarak tanımlanabileceğine işaret eder, ancak aynı zamanda şunu ekler: "Burada irrasyonelizmden bahsetmek oldukça yanlış olur" (Young, 1988: 87). Schopenhauer'ın irade metafiziğiyle ilgili olarak "irrasyonelizm" terimini kullanmakta belli bir isteksizlik olduğu görülebilir. Bu irrasyonelizm, aklın kendi metafiziğinde açıklayıcı bir ilke olarak kullanılamaması anlamında bir irrasyonelizmdir. Bu şekilde anlaşılan irrasyonelizm, iradenin hiçbir iç mantığı olmadığını olumlu ifadesi olarak kolaylıkla yanlış yorumlanabilir. Schopenhauer daha zayıf bir tezi savunuyor gibi görünüyor- iradenin iç mantığı hakkında insan aklı aracılığıyla hiçbir açıklama yapılamaz ve böyle bir mantık var olsa bile insanlar tarafından ne kabul edilebilir ne de kavramsal olarak yeniden inşa edilebilir. Bu nedenle, belki de bu bakış açısı için daha uygun terim 'metafiziki rasyonelizm-olmama' gibi görünmektedir. İrrasyonelizm ve rasyonelizm olmayan

arasındaki fark, rasyonalizm olmayanı arasyonalizm olarak tanımlayan Lemanski tarafından açıklanır: “İrrasyonel olan, arasyonel olandan farklıdır, çünkü ikincisi sadece aklın dışındadır, diğeri ise akla karşı hareket eder” (Lemanski, 2010: 94). Bu bakış açısı (kavram da dahil olmak üzere), Schopenhauer'ın [...] “Akıl'a isyanı”nın özünü şu şekilde yeniden kuran Mandelbaum tarafından da temsil edilmektedir:

O, gerçekliğin, düşünce yasalarının aynı zamanda şeylerin yasaları olduğu bir mantıksal yapıya sahip olduğu şeklindeki Rasyonalizmin temel ilkesine karşı isyan etti. Aksine, gerçeklik kendinde arasyoneldir: doğası ancak kendi deneyimizde akıl olarak bildiğimiz şeyin zıt kutbunda duran şey aracılığıyla takdir edilebilir ki o iradedir. Schopenhauer [...] akli yalnızca insanda mevcut, bir bütün olarak gerçeklikte ise salt bir epifenomen olarak görüyordu (Mandelbaum, 1980, s.62).

Bununla birlikte, bu terminolojik değerlendirme, sorunun püf noktasını gizlememelidir. Schopenhauer'de aklın indirgenmesinin kökeni, onun kavramsal taslağına kadar izlenebilmelidir. Kavramların görünen dünyaya yönelik olduğunu, bu nedenle bunların deneyim dışı-metafizik gerçekleri tanımlamak için neredeyse hiç kullanılmadığını, görünüşle ilgili bu kavramların insan düşüncesinin malzemesine hâkim olduğunu açıklar. Bu nedenle, bir metafiziğin kavramsal olarak kayıt altına alınması çok zordur ve söz konusu kavramlar da yeni bir bilgi kaynağı olamaz. Genel olarak, bu bulgular metafizik bilginin akıldan bağımsız olarak anlaşılmasına yol açar. Özetle, Schopenhauer'in irrasyonelizmi bakımından iki ayrımdan bahsedilebilir. Bunlar, aklın hakikati araştırmak için uygun olmadığını veya bilginin kaynağının aklın ötesinde olduğunu belirten epistemolojik irrasyonelizm⁹ ve metafizik bilginin nesnesinin rasyonel bir yapıya sahip olmadığını, yani dünyanın hakiki doğasının rasyonel olmadığını belirten metafizik irrasyonelizm olarak tasnif edilebilir.

4.5. Nietzsche ve Apollonik Tanrı'nın Ölümü

18. ve 19. yüzyılda özellikle Almanya'da bilim ve felsefe istisnai tavırlar dışında son derece klasisist ve şematiktir. Dönemin düşünce dünyasına da etki

⁹ Söz konusu epistemoloji bağlamını 20. yüzyıl düşünürü Richard Müller-Freienfells “Irrationalismus” başlıklı müstakil bir çalışma ile çözümlemeye çalışmıştır.

eden siyasi yapının tarihi gerekçeleri kısaca özetlenebilir. Alman İmparatorluğu ya da İkinci Reich 1871'de Prusya ve diğer küçük Alman devletlerinin, özellikle Otto von Bismarck'ın çalışmaları vasıtasıyla birleşmeleri ve I. Wilhelm'in taç giymesi sonucu kurulabilmiştir. Bu tarihten önce Almanların yaşadığı coğrafya, pek çok irili ufaklı kontluk, dükalık, prenslik vb. biçimlerle idare olunan şehir devletleri biçiminde dağılım gösteriyordu (Clay, 2021). Bu özellikleri bakımından Antik Yunan site devletlerine benzerlik gösteren Alman şehir devletlerinin entelejizensiyası da Antik Yunan sitelerini, kendilerine daha yakın ve yetkin buluyordu. Klasik Yunan eserlerine prestij üzerinden klasik arkeoloji ve klasik filoloji gibi disiplinler organize olmuştu. Üslup özelliklerinin, anlam ve içerik özelliklerinin önünde ele alındığı bir yaklaşım ve bu özelliklerin idealize edildiği bir *filhelenizm*¹⁰ söz konusuydu. Göttingen Üniversite'sinde tarih, antikite ve filoloji ikincil çalışma alanları olmaktan çıkarak saygın özerk disiplinler haline gelmişti. Özellikle klasik filoloji ve kardeş disiplini Altertumswissenschaft (Antik çağ çalışmaları) mükemmel bir "Alman bilimi" konumuna yükselmişti (Watson, 2024: 59). Burckhardt Alman kültürü ve Yunan kültürü arasında nasıl bir ilişki olduğuna dair şunları söyler (Burckhardt, 2019: 57):

Winkelmann ile Lessing'den ve Voss'un Homeros çevirisinden beri Yunan ruhuyla Alman ruhu arasında bir "kutsal evlilik"ten (hieros gamos) bir duygu, modern zamanlarda başka hiçbir Batılı halkın paylaşmadığı özel bir ilişki ve sempati ortaya çıktı. Goethe ve Schiller ruhen klasikti.

Bunun kısmi bir sonucu olarak okullarda ve üniversitelerde klasik dönem araştırmaları canlandı ve derinleşti.

...Mommsen bir defasında gramer okullarında (Gymnasien) "ileri öğretimin kültürlü sınıflara mensup çocukları Klasik Dönem Araştırmaları Profesörlüğüne hazırladığını" ve öğretimin en önemli aracının o zaman olduğu gibi bugün de Yunan dili olduğunu yazmıştı.

¹⁰ Filhelenizm: 1821-28 yılları arasında Türk egemenliğine karşı verilen özgürlük mücadelesi sırasında ortaya çıkan ve siyasi, askeri ve mali desteğin yanı sıra edebiyatta da kendini ifade eden Avrupa yardım hareketi, Şarkılarda, şiirlerde, romanlarda ve bildirilerde: İngiltere'de Lord Byron ve P. B. Shelley, Fransa'da V. Hugo, Lamartine, Beranger ve Chateaubriand, İspanya'da Espronceda, Almanya'da Chamisso, W. Waiblinger, J. P. Fall- Merayer ve W. Müller'in Yunan Şarkısı (1821-24), Bavyera Kralı I. Ludwig'in desteğiyle, sansürü atlatmak için şifreli yazılmış özgürlük şiiri (Wilpert, 1989, s.680).

Böyle bir konjoktürel dönemim düşünürü olarak Friedrich Nietzsche'nin de asıl eğitim alanı olan filoloji bilimi son derece şematik ve üslupçu yöntemler üzerinden konusuna yaklaşmaktaydı. Nietzsche bu bakımından Humbolt kardeşlerin idealize yöntemlerini esas alan klasik bir eğitim görmesine rağmen dönemin paradigmasına karşı avangard bir yaklaşım ortaya koymuş ancak aynı zamanda paradoksal biçimde modern irrasyonel perspektifin karşısında da klasik denebilecek formda müstakil bir "irrasyonel" yaklaşımı getirmiştir. Bu perspektifte kendinden sonraki düşünür ve sanatçılara ciddi etkilerde bulunan Apollon-Dionysos dublisesi¹¹ merkezi yer tutar. Oldukça ilginç bir metin olarak özellikle *Tragedyanın Doğuşu* (1871) ve bundan mülhem geç dönem *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (1883) eserleri ile Nietzsche modern perspektifin, rasyoya nispet eden irrasyonel kabulünden oldukça farklı kendinden menkul ve müstakil bir irrasyonel kavrayışının hatlarını çizmiştir. Dikkat edilmesi gereken nokta bu yaklaşımın anakronizme düşmekten ziyade modern paradigma içinde bir alternatif okumaya zemin oluşturmasıdır.

Siyasi ve kültürel yapının dışında Nietzsche'yi önceleyen önemli bazı düşünürlerin de çalışmaları onun fikirlerinde etkili olmuştur. Bu silsilenin bilinmesi sonuçta varılan Apollon-Dionysos dublisesini anlamak açısından önemlidir. Örneğin Johann Matthias ve Christian Gottlob Heyne dilbilgisine yapılan vurgu yerine antik çağın yaratıcılığı anlamında metinleri koyarak klasiklerin kültür, yaşam ve din hakkında söylediklerini merkeze aldılar (Watson, 2024: 60). Söz konusu düşünürlerin ilklerinden Karl Otfried Müller ise kelime filolojisinden anlam filolojisine geçiş yapan bir yaklaşım geliştirmesi bakımından önemlidir. Kendisinden önce ele alınmamış açılardan - keçi şarkısı demek olan Tragedya kelimesiyle ne kastedildiği ya da koronun neden maske taktığı gibi- klasik filolojinin ilgilenmediği türden sorgulamalar yaparak yeni bir geleneğin başlatıcılarından olmuştur (Müller, 1841: 71). Bu yaklaşım, bir bakıma son kertede rasyonalize edilmiş bir kurgu olarak, klasik Antik Yunan'ın da köklerine gitmek ve bu şekilde irrasyonalizme müstakil bir alan açmak anlamında değerlendirilebilir.

¹¹ Nietzsche için Apollon-Dionysos karşıtlığı yahut diyalektiği değil ama ikiliği "dublisite"si söz konusudur. "N. özellikle *Tragedyanın Doğuşu*'nda sanatsal dürtülerin 'ikiliğine' vurgu yaptığında (TD 1 1.25), bu açıkça iki kavramsal komplekse dayanmaktadır. Bir yandan, genel olarak gelişimle, özel olarak da TD'da 'Apollonca ve Dionysosça olanın ikiliğine' bağlı olan sanatın daha da gelişmesiyle' ilgilidir: tıpkı neslin cinsiyetlerin ikiliğine bağlı olması gibi, sürekli mücadele ve sadece periyodik olarak meydana gelen uzlaşma'. Bu düşünce için N. Birkaç kez Kant'a atıfta bulunur (Nietzsche- Wörterbuch, 2004, s.641).

Apollonik klasisizme ilk darbelerden biri de Friedrich Creuzer'in 19. yüzyıl başlarındaki çalışmalarıyla ortaya çıkar ve söz konusu çalışmalar klasik-modern tartışmalarını başlatır.¹² Creuzer Apollonik Antik Yunan klasisizminin Doğu-Hint etkisi altında ortaya çıktığını öne sürmüştür. Creuzer'in eseri *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen-Eski Halkların (Özellikle de Yunanlıların) Sembolizması ve Mitolojisi* (1810-12), Homeros ve Hesiod mitolojilerinin Girit ve Ege adalarında yaşayan Pelasglar aracılığıyla Doğulu bir kaynaktan geldiğini ve eski bir vahyin sembolizmini yansıttığını savunmuştur. Bu iddia kendi döneminde yetkin, tekamül etmiş bir form olarak kabul edilen Yunan klasisizminin gerisinde olabilecekler hakkında şüpheler uyandırmıştır. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling ve Johann Jakob Bachofen bu çalışmadan etkilenenler arasındadır.

Dönemin paradigmalarında kırılmalara sebep olan diğer bir düşünür Bachofen filolog olmanın yanı sıra bir hukukçudur. Antik Likya devrindeki bazı miras uygulamalarını ve Yunan tragediyalarını incelemek suretiyle *Das Mutterrecht-Anaerki* (Bachofen, 1861) isimli bir eser kaleme almıştır. Bachofen söz konusu eserinde Aeschylus'un Orestea tragedyasını inceler. Tanrıça Athena ve Tanrı Apollon'un annelik konsepti aleyhinde konuşmaları, ilk defa Bachofen tarafından eski bir katmanın, açıkçası anaerki döneminin örtülmesine yahut bertaraf edilmesine dair bir kültürel tavır olarak yorumlanır. Bu bağlamda Bachofen kültürel transformasyon ve semiyosfer değişimine dair teorilerin de öncülerinden sayılabilir.

Nietzsche'nin tesiri altında kaldığı diğer bir düşünür bizzat arkadaşı da olan Jakob Christhof Burckhardt olmuştur. Burckhardt açısından değişmeyen tek olgu insan doğasının kendisidir. Burckhardt idealist Alman tarih anlayışına karşı çıkararak kültürel tarih perspektifini öne sürmüştür.

Nietzsche'nin kendisi de bir müzisyen olmakla beraber düşüncesinde müzik bağlamı açıkça Wagner etkisi dolayısıyla merkezi bir öneme yerleşmiştir. Wagner müziğinde tragedyanın yeniden canlandırılmasını ummuş ama bu olmayınca açıkçası Wagner Apollonik Hristiyan inancına yönelince Wagnerci fikir bağlamından uzaklaşmıştır.

¹² Friedrich Creuzer'in bu bağlamda "Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen/ Eski halklarda Özellikle Yunanlılarda Sembol ve Mitoloji" (1880) adlı çalışması döneminde etkili olmuştur.

Nietzsche'nin felsefe bağlamında en çok etkilendiği düşünür ise açıkça Schopenhauer olmuştur. Schopenhauer'in Kör İrade'si onda Dionysos'a, Tasavvur'u ise Apollon'a dönüştürerek bir anlamda entelektüelleştirilmiştir. Söz konusu bu dönüştürme özellikle Dionysos bağlamında, diskurun adeta imkan vermemesinden dolayı mitikleşmiş, metaforik bir yapıya bürünmüştür. Aslında Nietzsche söz konusu yazım tarzı bakımından filozoftan çok edebi bir kişilik olarak görünür ve dolayısıyla eserleri edebi felsefe ile felsefi edebiyat arasında bir konuma yerleşir. Nietzsche bu bağlamda, Tragedyanın Doğuşu adlı eseri dolayısıyla akademiyle ilgisini kesmeye vardırarak denli şiddetli eleştirilere de maruz kalmıştır. Bunlardan özellikle Wilamowitz'in eleştirileri oldukça serttir. Wilamowitz 1872 yılında *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches "geburt der tragödie"* (Geleceğin Filolojisi! Fr. Nietzsche'nin Tragedyanın Doğuşu'na Bir Yanıt) başlıklı eleştirel bir broşür yayımlar.

Friedrich Nietzsche tarafından ortaya konan Apollon-Dionysos dublitesinin düşünce dünyasında etkisi yaygın ve önemli olmuştur. Söz konusu ikili terim ya çeşitli türlerdeki ikili dünya görüşlerini formüle etmeye hizmet etmiştir yahut da Nietzsche'ye atfedilen önem dolayısıyla özellikle Dionysosçu terim öne çıkmıştır ve her iki kavram da 20. yüzyıl dinler tarihi incelemelerine dair yaklaşımlardır. Nietzsche, modern düşünce de Dionysos'u en güçlü biçimde kavramsallaştıran düşünür olmakla birlikte kendi dönemine dair incelemeler onun bu eski Tanrı'yı ilk alımlayan olmadığını göstermektedir.

Nijmegen (Nietzsche Research Group) tarafından hazırlanan Nietzsche Sözlüğü'ne göre (Tongeren, Schank ve Siemens, 2004, s.634); ^[1]SEP:

Baeumer, Nietzsche'nin Dionysos'u hiçbir şekilde "keşfetmediğini" kanıtlamak amacıyla, Nietzsche'nin zamanına kadar Dionysos mitinin alımlanmasının ve yorumlanmasının modern tarihini ayrıntılı bir şekilde anlatır, ancak Nietzsche'nin iddiasının hakkını vermesi pek olası değildir. Alımlama Winckelmann ile başlar ve Hamann, Goethe, Hölderlin, Novalis, Heine, Hamerling, F. Schlegel, Schelling, Bachofen, Creuzer, O. Müller üzerinden Wagner'e ve Genelli'nin tablosuna uzanır. Baeumer özellikle Bachofen, Wagner ve Rohde'nin etkilerini vurgular (Baeumer, 1977: 153). Wagner'in 1849/50 tarihli yazılarında sanatta ve müzikte Dionysos'tan zaten bahsedilmektedir. Wagner'in, Nietzsche'nin kitabının [Tragedyanın Doğumu] başlığı ve temasıyla içerik ve biçim açısından büyük ölçüde örtüşen bir notu da

vardır: “*Geburt aus der Musik: Äschylos, Decadence - Euripides.*” (Baeumer, 1977: 153). Bununla birlikte, “Nietzsche’nin iddia edilen “dönüşümü” “felsefi pathos”a o kadar zekice [...] gerçekleştirdiğini kabul etmek gerekir ki, adı sonsuza dek yaşam sarhoşluğu olgusuyla birlikte anılacaktır” (Baeumer, 1977, s.153; ayrıca bkz. Schüle 2000 188; Rausch).

Nietzsche, Tragedyanın Doğuşu'ndan itibaren yazdığı yazılarında, Apollon ve Dionysos'u dünyanın iki kurucu gücünün kişileştirmeleri olarak görür. Esas temel (Schopenhauer’ci İrade), sonsuz, istekli, yaratıcı, dünyayı düşler. Dünya yalnızca bir tezahürdür, orijinal özün bir temsilidir. Bu dünyada Apolloncu içgüdü, “principium individuationis/bireyselleşme prensibi”, zaman ve mekanda ölçü ve sınırlamayla şekilleneni yaratmaya ve sürdürmeye çalışır. Dionysosçu muhalif yahut karşıt güdü, sürekli yeni şeyler üreterek, her sınırı aşarak, tasarlanmış her şeyi yok eder ve onu birleştirici dünya temeline geri götürür. Bu bakımdan hiçbir tanımlamaya imkan vermez.

Bu iki kozmik ilke insanda da işlemeye devam ettiğinden, Nietzsche “Apolloncu ve Dionysosçu” kavramlarını psikolojik ve estetik yol gösterici kavramlar olarak kullanma yoluna gider. Rüya ve vizyon Apolloncudur, uyumlu bir şekilde düzenlenmiş (örneğin devlet), sınırlarla dolu bilgelik (etik) ve sanatta her şey resimsel olarak oluşturulmuştur (resim, heykel, epik). Apolitik sanatçının vizyonları, anlaşılmaz günlük gerçekliği aşar ve daha yüksek, yanıltıcı bir dünyada varoluşu yüceltir. Tutkuyla hareket eden her şey Dionysosçudur, sarhoşluktur, esrimedir bu durum sanatta, özellikle müzikte ve şiirde kendini gösterir. Dionysosçu bakımdan en yüksek duygudaki insan ise, “bireyselleşme büyüünü” bozan hayal gücünün karakterini kavrar (Nietzsche, 2020: 101).

“Gerçekten de kısa anlarda ilk varlığın kendisiyizdir ve onun dizginsiz var olma hırsını ve var olma zevkini hissederiz; görünüşlerin savaşımı, ıstırapı yok edilişi şimdi zorunluymuş gibi gelir bize, yaşamın içine atılan be itekleyen sayısız var olma biçiminin çokluğunda, dünya istencinin aşırı coşkulu doğurganlığında; bu ıstırapların hiddetli dikenini, var olmadan duyulan adeta sınırsız ilk- hazla bir olduğumuz ve bu hazzın bozulmazlığını ve bengiliğini Dionysosçubir cezbe içinde sezdiğimiz o anda batar bize. Korku ve merhamete karşın mutlu-canlılarızdır, bireyler olarak değil, onun dölleme hazzıyla kaynaştığımız bir canlı olarak.”

Sanatın en yüksek gelişimine ise Apollon ve Dionysos'un tek bir ifadede birleştiği Attika tragedyasında ulaşılır (Nietzsche, 2020: 17):

“Sanatın gelişiminin, Apolloncu olan ve Dionysosçu olan ikiliğine bağlı olduğunun salt mantıksal kavrayışına değil, görüşün dolaysız kesinliğine de vardığımız zaman, estetik bilimi için çok şey kazanmış olacağız: tıpkı insan soyunun cinsiyetlerin ikiliğine, sürekli savaşa ve yalnızca dönem dönem ortaya çıkan uzlaşmaya bağlı oluşu gibi. Bu isimleri, sanat görüşlerinin en derin gizli öğretilerini gerçi kavramlarda değil, ama tanrılar dünyasının net figürlerinde, kavrayışlı kişiler için algılanabilir kılan Yunanlılardan ödünç alıyoruz. Yunan dünyasında kökene ve hedeflere göre, yontucunun sanatıyla, Apolloncu olanla, müziğin görsel olmayan sanatı, Dionysosçu olan arasında muazzam bir karşıtlık bulunduğu ilişkin bilgimiz, onların bu iki sanat tanrısına, Apollon'a ve Dionysos'a dayanır: birbirinden böylesine farklı bu iki dürtü yan yana var olur, çoğu kez birbirleriyle açık bir uyumsuzluk içinde ve birbirlerini karşılıklı olarak sürekli yeni daha güçlü doğumlara uyarırlar, o karşıtlığın, ortak "sanat" sözcüğünün ancak görünüşte örttüğü kavgasını yeni baştan başlatmak için; ta ki sonunda Helen "istenci"nin metafizik bir harika edimiyle, birbirleriyle çiftlenmiş görününceye ve bu çiftlenmede Attika tragedyasının hem Dionysosçu hem de Apolloncu sanat yapıtını üretinceye kadar.”

Bu trajedi ise Sokratik diyalektik tarafından yok edilir. Dünyanın bilinebileceğine ve bilmenin bu dünyayı değiştirebileceğine olan inancı yani dünyayı rasyonalize etme gayreti yaşamın derinliğiyle kurulan mistik ilişkiyi yani bir anlamda irrasyoneli yok eder. Elbette böyle bir yok etme özde mümkün değildir ancak üstünü örtme söz konusu olabilir. Örneğin Sophokles'in Kral Oidipus tragedyasında Oidipus, Sfenskin sorusunu yanıtlayabilecek, vebaya çözüm bulacağına emin olacak denli bilge olmasına rağmen, babasını öldürdüğü ve annesiyle evlenerek çocuk sahibi olduğunu dahi bilemeyecek kadar da edilgen bir yaşam sürer. Buna karşın Apolloncu çizgi, felsefe ve bilimde etkili olmaya devam eder, gizemler ve din kültürü içinde yaşayan Dionysosçuluğun karşı koymasına meydan okur.

Nietzsche yakın bir ilişki içinde olduğu Wagner'in de müzik alanında tragedyayı hayata döndürmesini umuyordu ancak ona göre bu olmadı. Wagner ve Schopenhauer'a sırtını döndükten ve herhangi bir metafiziği temelden reddettikten sonra Nietzsche, sanat metafiziğini savunulamaz olarak mahkum etmek zorunda kalmıştır. Nitekim Apollonik / Diyonizyak karşıt çifti, *İnsanca Pek İnsanca* (1878) adlı

eserinde kaybolur. Dionysos terimi, metafizik bir arka planı olmaksızın, yalnızca Zerdüşt (1883) figürü ile yeni bir anlam kazanır ve Nietzsche onu felsefesi için karakteristik bir terim olarak kullanır. Ona göre Dionysos, oluş doktrini, yok olma ve yeniden yaratılışın birliğinin bilgisi, Hristiyanlığın dünya çapında olumsuzlanması ve romantizmin gerçeklikten kaçışıyla bağlantılı olarak yaşam taraftarlığı ve yaşamın olumlanmasıdır. Schopenhauer'den açık bir alıntı ile Nietzsche Apollon-Dionysos dublisitesini şu şekilde formüle eder (Nietzsche, 2020, s.20.):

İstenç ve Tasarım Olarak Dünya I, s. 416: "Dağlar gibi dalgaların dört bir yana doğru, uğultuyla yükseldiği ve indiği azgın bir denizde, bir gemici, bir sandalın içinde, güçsüz teknesine güvenerek nasıl oturursa; yalnız insan da böyle sakince oturur, bir acılar dünyasının ortasında, principium individuationis'e dayanarak ve güvenerek." Apollon hakkında, söz konusu ilkeye duyulan sarsılmaz güvenin ve bu ilkeye aldanmış olanın dingince orada oturusunun, Apollon'da en yüce anlatımını bulduğu söylenebilirdi, ve Apollon'un kendisi de tavırlarından ve bakışlarından "görünüş"ün tüm zevki ve bilgeliğinin, güzelliğiyle birlikte bize hitap ettiği, principii individuationis'in yüce tanrısal imgesi olarak tanımlanabilir. Schopenhauer aynı yerde, insanın görünüşü bilme biçimlerinden ansızın kuşkuya düştüğünde, başka bir deyişle, verili bir durumda, nedensellik yasasının bir istisna oluşturuyor görüldüğünde kapıldığı büyük dehşeti betimliyor bize. Bu dehşete, principii individuationis'in aynı parçalanışı sırasında insanın en derinliklerinden, doğadan yükselen haz dolu büyülenmeyi de eklersek, bize en yakın olarak ancak esriklik benzetmesiyle verilmiş Dionysosçu olanın özüne bir bakış atmış oluruz. Ya kadim insanların ve halkların ilahilerde sözünü ettikleri uyuşturucu içkinin etkisiyle, ya da tüm doğaya zevkle nüfuz eden ilkbaharın muazzam yaklaşması sayesinde uyanır Dionysosça heyecanlar; bu heyecanların artışıyla, öznel olan tam bir kendini unutmuşluk içinde yitip gider."

Schopenhauer, Apollon'u principium individuationis (bireyleşme ilkesi) olarak açıkçası kendi kurgusu bağlamında Tasavvur ilkesi olarak tanımlamıştır, ancak İrade'nin Dionysos ile özdeşleştirilmesi özellikle Nietzsche'nin metaforudur. Burada dikkat edilmesi gereken husus Antik Yunan'da müstakil Tanrı personaları olarak Apollon ve Dionysos'un zikredilen iki düşünür tarafından modern dönemdeki nispet ilişkisine dayalı rasyonel-irrasyonel kavrayışından bir anlamda sıyrılarak yahut regrede olarak yeniden ve müstakilen ortaya çıkarılmalarıdır. Ünlü "Tanrı öldü!" sözü bahsedilen bağlamlara göre açıkça Apollonik Tanrı'dır. Buradaki ölümün pratik bir ölüm olmadığını ancak Apollonik ilkenin insan yaşamına getirdiği düzenin bizzat

insanı hareketsizleştirdiği ve kristalize ederek yaşam belirtilerini tükettiği söylenebilir. İlke olmak bakımından Apollon bütün bütün yok edilemeyecektir ancak asıl kökendeki ilksel ilke yahut ilksel birlik “Das Ureine” olarak Dionysos açısından hiçbir Apollonik düzenleme daha doğrusu rasyonel devamlılık söz konusu değildir.

4.6. Son Ontolojik İtiraz Varoluşçuluk

Takvim çizelgesinde günümüze yaklaştıkça felsefe etkinliğinde rasyonalizmin giderek ağırlık kazandığı kaba bir gözlem olarak ele alınabilir. Bilimsel gelişmelerin ve teknik ilerlemelerin düşünce dünyamızın büyük bölümünü meşgul ettikleri de açıkça görülen bir olgudur. Çağdaş felsefeciler arasında da teknik, mantık, dil analizleri, sentaks ve semantik gibi uğraşların yoğunlaştığı gözlenebilir. Benzer gözlemlerden yola çıkan William Barrett'e göre örneğin;

“...mantıksal pozitivizm olarak bilinen hareket, aslında gerçek bir bilim adamı olmadıklarını düşünen ve suçluluk duyan felsefecilerden oluşan bir harekettir; onlar, bilim modunda güvenilir bilgi üreten araştırmacılar olmadıklarını düşünen kişilerdir.” (Barrett, 2003, s.12).

Bilfiil hayatın içinden konular olarak ölüm, endişe, Tanrı'nın ölümü tecrübesi, benlik vb.nin nadiren analitik felsefenin konuları arasında yer alması bir yönüyle rasyonel alanı genişletmenin dışında irrasyonelin geçmişte sahip olduğu özerk anlam sahalarının da giderek daraltılması olgusunun bir yansımasıdır. Burada önemli sosyolojik etkenlerin sonuçları da göz ardı edilmemelidir. Örneğin rasyonalizmin radikalleşerek felaketlere sebep olduğu Avrupa sınırlarında yaşanan dünya savaşlarının psikolojik ve toplumsal etkileride kaçınılmaz olarak felsefi düşünce üzerinde etkili olmuştur. Varoluşçuluk da bu perspektifte ele alınabilir. Elbette sadece bir savaş sonrası ruh haline indirgenemez ancak bu etkiler de göz ardı edilemez. Açıkça söylemek gerekirse Varoluşçuluk, rasyonel yaklaşımların sebep olduğu yahut engel olamadığı problemler karşısında felsefi bağlamda bir itiraz olarak görülebilir. Bu ekolün içerik ve gelenek bakımından kısmen de olsa geleneksel felsefi söylemle soybağı içinde olması ve kendisinden sonra gelişen postmodern yaklaşımların klasik jargon ve afiniteden iyice uzaklaşması Varoluşçuluğu bir anlamda rasyonalizme karşı en azından kronolojik olarak son bir ontolojik alternatif arayışı yahut kritik olarak görmemizi haklı kılabilir.

Varoluşçuluk, Kierkegaard ve Nietzsche gibi düşünürlerde ortaya çıkan, Heidegger ve Jaspers tarafından teorize edilen ve Sartre, Abbagnano, Camu ve Beauvoir gibi varoluşçu filozoflar tarafından tematize edilerek ortaklaşa belirlenen anlamda varoluşa yönelik felsefi bir eğilimi tanımlamak için kullanılır. Kierkegaard için kişinin belli konulardaki ferdi tecrübesi sorunu öne çıkıyordu bu özelde Tanrı konusu idi. Düşünürün insicamında sorun Hristiyanlığın hala mümkün olup olmadığını yahut Hristiyan uygarlığının manevi başarısızlığını kabullenmesi gerektiğini ortaya koyma gayretiydi (Barrett, 2003: 18). Nietzsche bakımından ise söz konusu başarısızlığın kabullenilmesi bir referans noktasıdır. Ona göre kendine karşı dürüst olma cesaretini gösterebilen Avrupalı Tanrı'nın ölümünün kendi ruhunun derinlerinde gerçekleştiğini görecektir. Bu iki düşünürün de ortaya koydukları eserler bağlamında, felsefi rasyonalizmin sıkı sıkıya bağlı olduğu türden bir kavramlar sistemi olmaması, varoluşçu yaklaşımın irrasyonel yöneliminde dolaştıkları anlamında yorumlanabilir. Nietzsche'nin de etkisinde kaldığı Dostoyevski'nin ise din ve rasyonalizm arasında bir uzlaşmaya mutlak biçimde itiraz eden temel yaklaşımı Nicolai Berdyaev ve Leon Shestov gibi düşünürleri de etkilemiştir. Bu ikisinin eserleri bağlamında da rasyonalizm ve klasisizmin mirasçısı olan Avrupalı kafa yapısının insan ruhu bakımından yeterli felsefi yanıtlar üretmediği vurgusu görülebilir. Çağdaş İspanyol düşünürleri olarak Miguel Unomuno ve Jose Ortega Gasset de Varoluşçu düşünce ekolü içinde kabul edilmektedir.

Terim olarak bakıldığında kelimenin kullanımının bir öncüsü, ekzistensiyalizmin, mantıksal olanın var olana bağımlılığı anlamına geldiği Yeni-Kantçılıkta da bulunabilir (Moog, 1919: 195). Bu aynı zamanda örneğin Nietzsche'nin hakikat doktrini (subjektif ekzistensiyalizm) için de geçerlidir (Moog, 1919: 190). Terim özel anlamıyla 1935 yılında Jaspers tarafından kullanılmıştır (Jaspers, 1935: 46). Ekzistensiyalizm/Varoluşçuluk varoluşun mutlaklaştırılmasını ve varoluşun aydınlatılmasının herhangi bir ontolojik katılaşmasını karakterize etmeye yöneliktir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu terim öncelikle Fransız varoluşçu felsefesine uygulanmıştır. Terim İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da moda olurken -aynı zamanda bir yaşam tarzını tanımlamak için- Sartre, Beauvoir, Abbagnano ve ilgili bazı düşünür ve yazarlar bu terimi benimsemiştir.

Fransız varoluşçu felsefesi ile ilgili olarak Ekzistensiyalizm içerik açısından birkaç konumu kapsar. Varoluşçu felsefe ya da Heidegger tarafından belirlenen varoluşçu bir ontoloji ve Jaspers tarzında, varoluş hakkında açık bir konuşma, bir *philosophie de l'existence* ki bu pek gelişmemiştir. Bir başka sınıflandırma noktası da Hristiyanlık veya Sartre'ın hümanizmi gibi ateist yönelimlerde yatmaktadır (Hartmann, 1972, s.851).

Hem varoluşsal felsefenin ontolojik konsolidasyonu ya da varoluşun aydınlatılması anlamında hem de türevsel nitelikte ve özellikle de Heidegger'in varoluş analiziyle ilişkili olarak, Sartre'ın felsefesi daha dar anlamda bir Ekzistensiyalizm'dir ve ana eseri Varlık ve Hiçlik'e göre Hegel'in insan varoluşunun diyalektik ve fenomenolojik tanımının soyut araçlarıyla yapılan ontolojik bir yorum olarak nitelendirilebilir. Sartre'ın varoluşçuluğu aynı zamanda benlik ve öteki arasındaki ilişki, (çelişkili olduğu için reddedilen) Tanrı ve varoluşun kendisi hakkında ontolojik ifadelere ulaşır. Neoskolastik tarafta bu terim, karşı kavram olarak "özcülük" ile birlikte, özden ziyade varlığı vurgulayan ya da aşırı vurgulayan daha genel bir Ekzistensiyalizm anlayışına yol açmıştır (Gilson vd., 1952: 208). Gerçek Ekzistensiyalizm böylece deyim yerindeyse bir tersine çevirme olarak (varoluşun özden önce gelmesi) bir öz metafiziği çerçevesinde ortaya çıkar (Heidegger, 1954, s.68-72).

Sartre'ın Ekzistensiyalizmindeki sonlu insana yönelim, ilgi çekici karakter ve diyalektik aynı zamanda Marksizme yakınlığını da gösterir ki bu bizzat Sartre tarafından da vurgulanmıştır ancak Marksizm tarafından reddedilen Sartre'ın yeni konumu bağımsız bir teori olarak kalır zira bu Ekzistensiyalizm artık soyut bir varoluş ontolojisi değil, "tarihsel ve yapısal bir antropoloji" olarak, bireysel pratik olarak tasarlanan insandan hareketle toplumsal yapıları anlamaya çalışır ve bu nedenle aşkın bir toplumsal doktrin olarak görülür (Hartmann, 1972: 851). Bununla birlikte, hem Jaspers hem de Heidegger kendilerini antropolojiden uzaklaştırmışlardır. Bu bağlamda Heidegger Ekzistensiyalizm'i de reddetmektedir (Heidegger, 1954: 68-74). zira onun erken dönem felsefesi kendisi için varlığın tematikleştirilmesi olarak değil, temel bir ontoloji olarak görülmektedir.

Heidegger'in Dasein analitiği *Varlık ve Zaman* adlı eseri dikkate alındığında ve ancak ikincil olarak Ekzistensiyalizm olarak anlaşıldığı ölçüde, insanın "ontolojik, yani varlığını anlayan, yapıları temelinde kendisiyle ve var olanla önceden

anlaşılmış bir varlık açısından ilişki kuran varlık" olarak ontolojik bir yorumu olarak görünür. Jaspers ise nesnelleştirmeyi ne kadar reddetse de varoluş hakkında ciddi ve açık bir şekilde konuşur. Bu bakımdan onun felsefesi kendi formunu temsil eder, dar anlamda Ekzistensiyalizm'dir, Kierkegaard'ın felsefesi ise varoluşsal felsefe olarak kalır. Her ikisinin de ortak noktası, insanı antropolojik bir özne haline getirmemeleri, bunun yerine Tanrı'ya ya da "aşkınlığa" veya "kuşatıcılığa" atıfta bulunmalarıdır ki böylece insanın ötesinde yatan bir varlık bütünü metafizik olarak felsefenin konusu haline gelir. Jaspers, özellikle daha sonraki çalışmalarında, varoluşçu felsefe konusunu katmanlı bir alan yapısı içinde -varlık, genel olarak bilinç, ruh, akıl/varlık- en yüksek sorun alanı olarak kategorize eden genel bir konuma ulaşır (Hartmann, 1972, 863).

Rasyonel düşüncenin hakimiyetine dair örnek olarak iki önemli ekol pozitivism ve Marsisizm ele alınır;

“...entelektüel anlamda, kimi 19. yüzyıl düşünürlerinin bile fark ettiği ve insan hayatının karanlıkta kalan kısmını teşkil eden unsurlarla hala barışık olmayan 19. Yüzyıl Aydınlanmasının bakiyeleridir. Dolayısıyla Marksist ve pozitivist insan anlayışı, son derece zayıf ve basitleştirilmiş bir yaklaşımdır. Varoluşçu felsefe bu tarz basitleştirmeye karşı bir devrim olması itibarıyla, bir bütün olarak insan imajını yakalamaya çalışmaktadır; bu girişim, insanın varoluşundaki bütün o karanlık ve sorgulanabilir alanı bilince getirmeyi gerektirse bile.” (Barrett, 2003, s.27)

4.7. Postmodernizm ve Rasyonelin Atomizasyonu

1980'lerin başından bu yana, postmodernizm terimi ve postmodern yüklemi, edebiyat çalışmaları, sanat çalışmaları, özellikle de mimarlık teorisi ve felsefenin çeşitli alanlarında yürütülen ve temel kaygılarından biri postmodernin gerçekte ne anlama geldiği sorusunu açıklığa kavuşturmak olan bir tartışma içinde giderek artan bir yoğunluk söz konusudur. Genel olarak neyin modern kabul edildiğine dair ilgili değerlendirmeye bağlı olarak postmodernizm ve postmodern terimleri, modernlik öncesi olmaksızın, kendileri de aynı şeyin temel ideallerini ve paradigmasını reddettikleri için, modernliğin çığır açan kavramları (örneğin Fransız İhtilalinden

mülhem liberte, egalite, fraternite)¹³ altında sorunsuz bir şekilde yer alamayan fenomenleri karakterize etmek, yaymak veya eleştirmek için kullanılmaktadır. Terimin bu muğlaklığı, ortaya çıkışındaki farklı kökenlerde de kendini göstermektedir. Terim ilk kez 1917 yılında R. Pannwitz tarafından Nietzsche'nin üstinsan kavramına atıfta bulunan bir sıfat olarak kullanılmıştır. Pannwitz Avrupa kültürünün krizine tarihsel bir yanıt olarak gördüğü postmodern insanı boş ve gülünç bularak "sağlıklı olmak, gençleşmek ve eğitim anlamına gelen kültürel çabalar" ile karşılaştırmıştır. Pannwitz'e göre (Pannwitz, 1917, 2 s.64):

...atletik olarak çelikleşmiş, milliyetçi bilince sahip, askeri eğitim almış, dini açıdan heyecanlı postmodern insan, Avrupa kültürünün radikal devriminin doğum girdabından uzakta kabuk bağlamış bir yumuşakça gibi yüzen, büyük dekandasının barbar bir ortalamasıdır.

Pannwitz'den bağımsız olarak ve gelecekteki bir kültür zirvesinin propagandasını yapmak için olmasa da edebiyat tarihinin halihazırda tamamlanmış bir dönemini tanımlamak için postmodern terimi 1934 yılında F. De Oniz tarafından kullanılır; onun dönem sınıflandırmasında edebi "modernismo'yu" (1896-1905) düzeltici bir aşama olarak "postmodernismo" (1905-14) izler ve bu da "ultramodernismo" (1914-32) içinde çözülür (Meier, 1989: 1142). Terimin bu tanımı 1952'den beri Güney Amerika ansiklopedilerinde¹⁴ yer alsa da, 20. yüzyıl Latin Amerika edebiyatı üzerine gelişen incelemeler postmodernizmin zamansal gelişimi hakkında farklı bilgiler içermektedir; örneğin dünya savaşları arasındaki Latin Amerika edebiyatı üzerine monografisine 'El Postmodernismo' başlığını veren O. Corvalan'da¹⁵ ya da J.- C. Mainier Baque'nin *Atlas de literatura hispanoamericana* adlı eserinde postmodern 1930'dan sonraki gelişmeleri tanımlayan bir kavramdır adıdır.¹⁶ İngilizce konuşulan dünyada belgelenmiş en eski kullanım olan D. Fitts'in G. Martinez'in bir sonesini "postmodernizmin manifestosu"¹⁷ olarak nitelendirmesi de bu geleneğe dahil edilebilir. Ancak terim burada farklı bir anlamda kullanılmaya

¹³ Özgürlük, eşitlik, kardeşlik.

¹⁴ Bkz. Diccionario Encicl. U.T.E.H.A. 8 (Mexico City 1952) 715 a.

¹⁵ Bkz. El Postmodernismo (New York, 1961).

¹⁶ Bkz. J.-C. Mainier Baque: Atlas de lit. latinoamer. (Barcelona, 1972).

¹⁷ Bkz. D. Fitts: Anthology of contemp. Latin-Americ. poetry (Norfolk, 1942).

başlanır: 1947'de D. C. Somervell, A. Toynbee'nin *Study of History* adlı eseri için hazırladığı kısaltılmış versiyonda, 1875 civarında gerçekleşen ulus-devlet düşüncesinden küresel etkileşim perspektifine geçişle karakterize edilen mevcut çağa ilişkin “Batı IV” tarafsız sınıflandırmasını değiştirerek “post-Modern” terimini kullanır ve Toynbee'nin kendisi de eserinin sonraki bölümlerinde bu terimi kullanır.¹⁸ I. Howe ve H. Levin gibi edebiyat eleştirmenleri terimi ondan alarak klasik modernizmin (örneğin Eliot, Pound, Joyce) yenilikçi ve deneysel standartlarının gerisinde kalan savaş sonrası Amerikan edebiyatını nitelemek için eleştirel bir yaklaşımla kullanmışlardır.¹⁹ Terim, 1960'ların sonlarında Amerikalı edebiyatçı L. A. Fiedler tarafından pop kültür deneyimlerinin arka planına karşı olumlu bir şekilde yeniden tanımlanmıştır. Fiedler'e göre postmodern sanat ve edebiyat biçiminin temel özelliği, elitist ve dışlayıcı modernizme özgü sanatsal profesyonellik ile amatörlik arasındaki uçurumun üstesinden gelmesidir. Dolayısıyla ürünleri karakteristik bir ikili yapıya tabidir, çünkü boşluğu kapatmak aynı zamanda olağanüstü ile olası, gerçek ile mitik arasındaki sınırı da aşmak demektir (Meier, 1989: 1143). Postmoderne dair bu anlayış 1970'lerin başından beri Amerikan edebiyat çalışmalarında yaygın olarak kabul görmektedir. Bir ve aynı eserde onunla ilişkili dillerin, modellerin ve prosedürlerin çoğulculuğu, o zamandan beri postmodern olarak kabul edilen şeyin temel kriteri haline gelmiştir. Bu çoğulculuk doğal olarak tanımlamayı zorlaştıran bir durumu da beraberinde getirir. Sinema tarihinden ilginç bir örnek James Bond filmleriyle ilgili olarak verilebilir. Bir kült seri haline dönüşen ajan filmlerinin kahramanı Bond hemen her filmde içkisinin çalkalanmasını ama karıştırılmamasını ister. Oysa son filmlerinden biri olan Casino Royal'de Bond bunu umursamamaktadır. Hiçbir durumda soğuk ve rasyonel tavrından ödün vermeyen Bond karakterinin, kendisi de bir kült haline gelmiş olan klasik içki repliğinin bile değişmesi tipik bir postmodern tavrı göstermektedir.

Terim, mimarlık eleştirisinde birkaç düzensiz ve önemsiz kullanımdan sonra 1970'lerin ortalarında C. Jencks²⁰ tarafından olumlu çağrışımlarıyla birlikte mimarlık teorisi alanına aktarılır ve böylece eş zamanlı olarak postmodern tartışması

¹⁸ Bkz. A. Toynbee: A study of history. Abridgement of vol. I-VI by D. C. Somervell (New York/London, 1947, s.39).

¹⁹ Bkz. I Howe: Mass soc. and postmodern fiction. Partisan Review 26 (1959) 420-436; in: The decline of the new (New York 1970) 190-209; H. Levin: What was modernism? Massachusetts Review 1 (1960) 609-630; in: Refractions (New York 1966) 271-295.

²⁰ Bkz. C. Jencks: The language of postmodern Archit. (London 1977).

ABD'den Avrupa'ya taşınır ve o zamandan beri mimarlık, modernizm ve postmodernizm tartışmasının ana arenası olmuştur. Jencks'e göre, modernist mimarının yalnızca elit bir kesime yönelik tek değerliliği ve indirgemeciliğinin aksine, postmodernizm, elitizm iddiasının üstesinden, onu terk ederek değil, mimarının dilini çeşitli yönleri (yeryüzüne, geleneğe ve sokağın ticari jargonuna) doğru genişleterek gelmeye çalışır. Jencks bu postmodern "radikal eklektisizm" sürecini, 19. yüzyılın "zayıf eklektisizm"inden farklı olarak, benimsenen çeşitli mimari dilleri salt bir üsluplar birikimi halinde birleştirmeyen, ancak bunların birbirlerini ironik bir şekilde yorumlamalarına izin veren, seçkinlere ve sokaktaki adama hitap eden bir çifte kodlama olarak tanımlamaktadır (Meier, 1989: 1143). Görüleceği üzere postmodernizm mimari alanda da bir çoğulcu bakışı daha doğrusu aynı anda belli bir konuda birden çok doğruluğu geçerli kabul etmekte sakınca görmemektedir.

Felsefi anlamda postmodernizm tartışmasının merkezi başlangıç ve referans noktası ise J. F. Lyotard'ın *La condition postmoderne* adlı çalışmasıdır; bu çalışmada Lyotard, "toplumlar sanayi sonrası çağa, kültürler de postmodern çağa girerken bilginin de aynı anda (1950'lerin sonunda) statü değiştirdiği" tezinin arka planında "bilgi teknolojisinin hegemonyası" tarafından belirlenen postmodern bilginin biçim ve koşullarını inceler (Lyotard, 1982). Postmodernin karakteristik özellikleri olarak modernitede kurumları, sosyal ve siyasi uygulamaları, yasaları, etiği ve düşünce biçimlerini meşrulaştırma işlevi gören tüm meta anlatıların geçerliliğini yitirmesini; dil oyunlarının geri dönülemez heterojenliği ve anlaşılmazlığının, artık uzlaşma üzerine kurulamayacak olan hakikat ve adalet kavramlarının yeniden tanımlanması gerektiğini kabul etmektedir. Ancak aynı zamanda, postmodern bilgi farklılıklara karşı duyarlılığımızı geliştirir ve uzlaşılamaz olana katlanma yeteneğimizi güçlendirir (Lyotard, 1982, s.9).

Terimin dilbilimsel versiyonunun ve daha eski kullanımlarının önerdiğinin aksine, P. ve modernite arasındaki ilişki, daha yakın tarihli tartışmalarda artık tutarlı bir şekilde katı bir antitez veya dönemsel bir ayrım olarak görülmemektedir. Postmodernizmi "yeni-muhafazakâr" dürtüler tarafından yönlendirilen "modernitenin programatik terki" olarak gören (Habermas, 1982, s.49) ya da "fütürize edilmiş anti-modernizm", yani gelecek adına şimdinin yadsınması olduğuna inanan eleştirmenlerin aksine, savunucuları postmodernizmin, modernitenin zorunlu biçimleriyle şaşırtıcı uyumuna işaret etmektedir (Meier, 1989: 1144). Bu

perspektiften bakıldığında, postmodern bilinç örneğın “bir zamanlar ezoterik olan modernitenin egzoterik gündelik biçimi” yani Einstein, Heisenberg ve Gödel gibi isimlerle tanımlanan modern bilginin yüksek biçimlerinin bir refleksi ve gündelik kefareti olarak anlaşılabilir ve postmodernizm de modernizmin devamı ve aynı zamanda onun aşılması olarak görünür (Meier, 1989: 1144). Lyotard, kendilerinden öncekilerin temsili önkoşullarını geçersiz kılan sanatçı kuşaklarının birbirlerinin yerini aldığı “nefes kesici hız” karşısında paradoksal bir sonuca bile varmaktadır: “Bir eser ancak daha önce postmodernse moderndir. Bu anlamda postmodernizm modernizmin sonu değil, kalıcı doğuşu anlamına gelir (Lyotard, 1990: 33-48). Postmodern teriminin 1990’larda bağımsız bir dönemsel kavram olma özelliğini kaybetme sürecinde olduğu düşünölüyordu. Bu, postmodern ile katı modernizmin uyuşması iddiasıyla gerçekleşecektir ki böylece postmodernin aslında postmodern değil, radikal olarak modern olduğu gösterilecektir ya da postmodern’in zamansal olarak sınırlı bir eğilim değil tür bir sanat iradesi olduğu ve bu nedenle her yaklaşımın, her çağın kendi postmodernizmine sahip olduğu iddiası her çağın kendi maniyerizmine²¹ sahip olduğunun savunulmasıyla olacaktır. Ne var ki postmodern tavrın ortadan kalkmak bir yana cinsiyet rollerinden, politik doğruculuğa değin yaşamın pek çok alanında giderek varlığını hissettirdiğı bir sürecin hali hazırda yaşandığı söylenebilir.

²¹ 16. Yüzyılda ortaya çıkan üslupçuluk akımı. Barok dönemin öncüsü de kabul edilir. Tuhaf ve anlaşılmaz yaklaşımların hakim olduğu bir sanat anlayışıdır.

SONUÇ

İrrasyonel kavramı, soyut düşünce düzeyine taşınsın ya da taşınmasın insanlığın hemen tüm varoluş çizgisinde mevcut bir olgudur. Yine hemen tüm varoluş çizgisini ve tarihselliği kapsayacak biçimde söz konusu mevcudiyet bir rasyo ilişkisinden hiçbir zaman bütün bütün kopmamıştır. Kopmuş gözüktüğü anlar sadece sathi görünümeler olabilir. İrrasyonelin ne olduğu sorulduğunda verilecek cevabın dikkate alması gereken önemli hususlardan biri anakronizme düşmemektir. Anakronizm tehlikesi özellikle irrasyonel kavramı bağlamında önemlidir. Modern dönem öncesinde henüz terim olarak irrasyonelin ortaya çıkmadığı çağlar boyunca irrasyonelin farklı isimlendirmeler, tasnifler, ekoller, görüşler ve hatta farklı anlam/gönderim sistemleri (semyosferler) altında ortaya konulduğunu görüyoruz. Tez boyunca bu farklı tanım kümelenmelerinin örneklerini ortaya koymaya çalıştık. Örneğin mistisizm, gnostisizm gibi yaklaşımlar açıkça irrasyonel tavrın ürünleridir. İkinci bir tehlike ise irrasyonel kavramını bugünkü algılayış biçimiyle, geçmiş muadillerine giydirmeye yanılgısıdır. Bugün irrasyonel dediğimiz şeyin geçmiş dönemlerde ve özellikle modern çağa değin kabul gören biçimleri, bugünden farklı olarak kendi müstakil anlam havuzlarından beslenen sistemlerdi. Şimdi bu dönemler bakımından elde ettiğimiz sonuçlara bakmaya çalışacak olursak; Antik Yunan felsefesi, irrasyonelin rasyonelle bir arada var olabileceği bir düşünsel yapı oluşturuyordu. Apollon-Dionysos karşıtlığı, bu bağlamda irrasyonel düşüncenin Batı felsefesindeki en eski temsili olarak önemli bir yere sahiptir. Apollon, düzen, uyum ve ölçü ile özdeşleşirken, Dionysos kaos, coşku ve kontrolsüzlükle özdeşleşir. Nietzsche'nin "Tragedyanın Doğuşu" adlı eserinde bu iki Tanrı üzerinden felsefi bir okuma yapması, Antik Yunan'ın irrasyonel anlayışını modern düşünceye taşır. Nietzsche'ye göre, Apollon'un düzen ve rasyonaliteyi temsil eden gücüne rağmen, Dionysos'un irrasyonel özellikleri insan yaşamının temel bir bileşenidir.

Platon ve Aristoteles gibi filozoflar da irrasyoneli bu adla olmasa da felsefi sistemlerine dahil etmişlerdir. Platon'un ruh üçlemesi, insanın rasyonel yanının yanı sıra arzu ve cesaret gibi irrasyonel unsurları da içerdiğini ve bir dengeye ihtiyaç olduğunu gösterir. Ancak bu denge, irrasyonelin yok sayılmasından ziyade onun kontrol edilmesini gerektirir. Platon'un devlet anlayışında da bireylerin topluma uyum sağlaması, rasyonel ve irrasyonel yanların bir uyumu olarak görülür. Bu görüşler Pythagorasçıların sayı mistisizminde ve harmonia arayışlarında, kainatın

düzeninden insan sağlığına ve hekimliğe değin uyarlabilen öncüllerini bulur. Aristoteles, Platon'un ruh anlayışını geliştirerek ruhun rasyonel ve irrasyonel parçalarını daha detaylı bir biçimde tanımlar. Ona göre, rasyonel ruh bilgi ve bilgelikle ilgilenirken, irrasyonel ruh arzu, istek ve duygulara dayalıdır. Ahlakın temelini bu ikilik üzerine kurar ve iyi yaşamın, irrasyonelin rasyonel akıl tarafından yönetilmesiyle mümkün olduğunu savunur. Bu bakış açısı, irrasyonelin tamamen dışlanamayacağını, aksine bireyde dengelenmesi gereken bir unsur olduğunu gösterir.

Orta Çağ'da Batı düşüncesinde irrasyonel, daha çok dini ve mistik öğretilerle birleşir. Gnostisizm, bireyin içsel bir aydınlanma yoluyla Tanrı'ya ulaşabileceğini savunan bir düşünce sistemidir. Gnostik öğretiler, insanın aklın ötesine geçerek sezgisel ya da ruhani bir bilgiye ulaşabileceğini öne sürer. Bu bağlamda, irrasyonel olan, akıl yoluyla ulaşılamayan bir hakikatin kapılarını açar. Marcion, Basilides ve Valentinus gibi Gnostik düşünürler, insanın akıl yoluyla hakikate ulaşamayacağı, bunun yerine sezgi, mistik deneyim veya ilahi bir bilgiye dayalı bir kavrayış geliştirmesi gerektiğini savunmuşlardır. Çoğu zaman gnostik ve mistik yaklaşımları birbirlerinden ayırt etmenin imkanı yoktur. Bizim değerlerdirmemize göre ise mistik ve gnostik arasındaki önemli farklardan biri hakikate karşı taleplerinde görülebilir. Gnostikler başka her şeyin ötesinde Tanrı bilgisini yahut Tanrısal bilgiyi elde etmeyi amaçlarken mistikler, Tanrı ile bir olma sürecinin kendisini de en az unio mystica kadar dikkate almaktadır. Bir anlamda gnostik için sonuç mistik için ise yol önemlidir.

Orta Çağ mistisizmi irrasyonel düşüncüyü de önemli bir bilgi kaynağı olarak ele alır. Meister Eckhart, Pseudo-Dionysius ve John Scotus Erigena gibi mistik düşünürler, Tanrı'yı anlamak için aklın ötesine geçilmesi gerektiğini savunur. Bu düşünürlere göre, Tanrı ile birleşme yolunda akıl yetersiz kalır; bu yüzden sezgiye, ruhsal deneyimlere ve irrasyonel bilgiye ihtiyaç vardır. Pseudo-Dionysius'un "MistikTeoloji" adlı eseri, akılla ulaşılamayan bir hakikati keşfetmeye yönelik mistik bir yaklaşımı savunur. Her türden bilgiyi ve bilişselliği terk etmek suretiyle Tanrı'nın kutsal karanlığında bir aydınlanma umulur. Pseudo-Dionysius'un eseri son derece etkili olmuş ve kendinden sonra gelen pek çok düşünürün üzerine inşa edecekleri mistik yaklaşımlara temel teşkil etmiştir.

Rönesans dönemi hem irrasyonel hem de rasyonel düşünce bakımından dönüştürücü bir anlam taşıyan ilginç bir dönemdir. Orta Çağ'da dini yapıların aşırı

rasyonalize edildiği skolastik yaklaşımlardan bunalan Batı Düşüncesinde, kökleri kadim zamanlara ve Antik Mısır'a dayanandırılan bir geleneğin yeniden doğuşu Rönesans döneminde görülür. Bunda en etkili sebepler kuşkusuz tercüme faaliyetleri vasıtasıyla Hermetik metinlerin dolaşıma girmesi ve bu geleneği sahiplenen önemli Rönesans düşünürleri olmuştur. Özellikle Marcilio Ficino'nun, *Corpus Hermeticum* tercümesi hermetik geleneği canlandıran en önemli çalışmaların başında gelir. Hermetik geleneğin beraberinde getirdiği irrasyonel yaklaşımların Kabala, astroloji, simya gibi büyü eksenli faaliyetleri Pico Della Mirandola, Agrippa von Nettesheim gibi etkili isimler aracılığıyla neşvü neva bulmuştur. Büyü uygulamaları bir anlamda Antik Yunan mirası olan teorinin artık tatmin etmediği dünyayı anlama arzusunun, deneyselliğe ve modern bilimlerin teşekkülü sürecine taşımıştır. Simyayı bir bilim olarak kabul etmeyen pek çok kimyacı, bizzat simyacılar tarafından keşfedilmiş araç gereç ve yöntemi kullanmıştır. Bu irrasyonelin dönüştürücü etkisine dair anlamlı bir örnek olarak alınabilir.

Rasyonalizmin yükseldiği modern dönemde ise irrasyonel kavramı önemli bir çatışma alanı haline gelir. Rasyonalizm, bilginin sadece akılla elde edilebileceğini savunurken, irrasyonel olanı bilgi alanının dışında bırakır. Ancak Schopenhauer ve Nietzsche gibi filozoflar, irrasyonelin insan yaşamındaki temel bir unsur olduğunu savunarak, rasyonalizmin sınırlamalarını eleştirirler. Schopenhauer'in "irade" kavramı, modern felsefede irrasyonel düşüncenin ontolojik olarak bağımsız bir varlık kazanmasını önermektedir. Ona göre dünya, rasyonel bir düzenin değil, akıldışı ve kör bir iradenin ürünüdür. Bu irade, insan doğasının en temel unsuru olup, aklın ötesinde bir gücü temsil eder. Schopenhauer'in bu görüşleri, insan yaşamında irrasyonelin rolünü anlamak açısından devrim niteliğindedir. İrade, insanın dünyayı ve kendini anlamasında rasyonel olanı tamamlayan ve ondan bağımsız bir alan sunar.

Nietzsche ise irrasyoneli, yaşamın enerjisi ve yaratıcılığın kaynağı olarak değerlendirirken, Batı düşüncesinin rasyonaliteye aşırı bir değer verdiğini ve irrasyonelin değerini küçümsediğini öne sürer. Dionysos'un temsil ettiği irrasyonel özellikler, ona göre, insanın yaşamı anlamlandırmasında ve kendini gerçekleştirmesinde önemli bir rol oynar. Rasyonel olan, bireyi sınırlandırırken, irrasyonel olan bireye özgürlük, yaratıcılık ve otantik bir varoluş imkanı tanır. Nietzsche'nin düşüncesinde Apollon'un temsil ettiği düzenin sınırlayıcı olduğu, buna

karşın Dionysos'un irrasyonel enerjisinin insan doğasının gerçek yönünü ortaya koyduğu vurgulanır. Düşünür bu görüşlerini kendisinden önce son derece titiz inceleme ve değerlendirmeler yapan çağdaşı ve meslektaşları olan Bachofen, Creuzer, Baur, Ritschl, Klein gibi filologların Antik Yunan ve tragedya çalışmalarına dayanarak ortaya koymuştur. Bu düşünürlerden özellikle Bachofen'in tespitleri önemlidir. Aynı zamanda bir hukukçu olan Bachofen antik dönemdeki bazı miras uygulamalarında gözüne çarpan hususları Askhylos'un Oresteia tragedyasındaki ayrıntılar üzerinden yorumlamaya çalışır. Vardığı sonuç bugün antropoloji, etnoloji gibi disiplinlerin de giderek netlikle ortaya koyduğu bir cinsler arası kültürel transformasyonun ilk ifadeleri olmuştur. Toplum hayatında kadının rolünün, babanın otoritesi lehine baskılanması olgusu. Bu durum daha derin köklerinde dişil anarşik dönemin, yerini eril hiyerarşik döneme bırakmasıyla ilgili tragedyaya yansıyan izleri işaret etmektedir. Filolojik bulguları yeterli bulmayan Alman düşüncesi antik Apollon-Dionysos dublisitesi bağlamında müzikal farklılıkları da titizlikle değerlendirerek Tanrıların temsil ettikleri arketiplerdeki ayrışmaları ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunun sonucunda da farklı disiplinlerin birbirini desteklediği bir tablo gözükmemektedir. Adeta kristalize bir netlikle ratioyu temsil eden ışıklar içindeki Apollon ve her zaman sürprizlerle dolu, yeni bir yaşam için eskisini yok etmeye hiç erinmeyen irrasyonel Dionysos.

Yine modern dönemde Romantizm ve varoluşçuluk akımları da irrasyonel düşüncüyü öne çıkarır. Romantik hareket, insanın doğayla olan ilişkisini, duygularını ve hayal gücünü rasyonaliteye bir alternatif olarak ele alır. Özellikle edebiyat ve sanatta irrasyonel duygular ve sezgiler öne çıkar. Novalis, Goethe ve Shelley gibi yazarlar, doğanın gizemini, akıl ile kavranamayan yönlerini sanat yoluyla ifade etmişlerdir. Varoluşçuluk ise bireyin varoluşunu anlamlandırmada rasyonel düşüncenin yetersiz olduğunu savunur. Kierkegaard, Sartre ve Heidegger gibi düşünürler, insanın anlam arayışında irrasyonelin değerini ortaya koyar. Kierkegaard çizgisi formle felsefi yaklaşımın dışında insan psikolojisinin içinde bulunduğu varoluşsal sıkıntıları inceleme konusu yaparken, Jaspers ve Heidegger çizgisi varoluşu daha ontolojik bir perspektifte ele almaya çalışır. İki durumda da kolkıtfi bir arada tutan rasyonel yaklaşıma karşılık bireyin kolektif içindeki tekilliğinin yarattığı özgürlük, kaygı vb. psikolojik ekstazeler anlaşılmaya çalışılır. Rus romancıları bu hususta özellikle başarılı olmuşlardır. Rasyonel karşısında Varoluşçulara göre, bireyin özgürce kendini inşa etmesi için irrasyonel olanla

yüzleşmesi gerekir. Varoluşçuluğun tarihsel bakımdan ortaya çıkışında İkinci Dünya Savaşı'nın korkunç etkilerinin, akılcı düşüncenin getirdiği sonuçlarla ilintilendirilmesi de etkili olmuştur. Akılcılığın adeta kristalize olduğu Alman birikimi ve onun getirdiği felaketler geride bırakılmak istenmiştir.

Modern dönemde akılcılığın geldiği nokta bakımından irrasyonelin aşırı derecede baskılanması durumu da gözlenebilir. Bu dönemim düşünürleri göz önüne alındığında sayısız rasyonel tanımına karşılık olarak tek bir paranteze alınabilecek bir irrasyonel tavrı söz konusudur ki bu da basitçe irrasyonelin rasyonel olanla nispet ilişkisine indirgenmesidir. Açıkçası modern dönem düşünürleri bakımından irrasyonel için ancak rasyonel olmayan, rasyonel olanın dışında kalan biçiminde bir tanımlamanın ötesine geçilmemiştir. Tipik bir örnek olarak, Lucaks'ın *Akılın Yıkımı* adlı eserinde pek çok düşünür ve düşünce irrasyonel olarak itham edilmesine karşılık hiçbir biçimde irrasyonelin neliğine dair bir tanım getirilmemektedir. İrrasyonelin örnekler üzerinden gösterilmesi yeterli görülmektedir. Bu katı rasyonalist tavır, edebi süreçler bakımından klasisist dönemler olarak da adlandırılır. Her türlü belirlenimin, kuralın, öngörülebilirliğin tavizsiz beklenildiği ve adeta katılaştırıcı, dondurucu etkiler bırakan, örneğin sanat alanında estetik beklentinin en yukarıda ve en önemli düstur kabul edildiği klasisist dönemler, belli süre sonunda diyalektik gereği ölçü ve forma önem vermeyen, ön görülemezlik içinde mayalanan karşıt bir diskur olarak romantik dönemlere evrilmektedir. Buradaki aşırılaşmada ise son performasyonun post-modern yaklaşımlarda gördüğümüz belirsizleşme, buharlaşma ve düşünce ve kültür gibi pek çok alanda dağılmalarla kendini gösterdiği dikkate değer bir olgudur. Açıkça her iki uca doğru yoğunlaşmanın olumsuz sonuçları tarihi perspektifte olduğu kadar, kültür, sanat, felsefe ve hatta pozitif bilimlerde dahi etkilerini hissettirmektedir.

Postmodernizm, rasyonalitenin mutlaklığını reddederken irrasyonel kavramını daha esnek ve çoğulcu bir şekilde ele alır. Modern düşüncenin ikilikler yaratarak irrasyoneli "öteki" konumuna itmesi, postmodern filozoflar tarafından eleştirilir. Zygmunt Bauman gibi düşünürler, modern ikiliklerin sadece rasyonalite ve irrasyoneliteni değil, birçok başka karşıtlığı da içerdiğini, ancak bu ikiliklerin aslında iktidar ilişkilerini gizlemek için asimetrik bir yapı kurduğunu savunur. Bu yaklaşım, irrasyonelin postmodern düşünce içerisinde özgürce yorumlanmasına olanak tanır.

Postmodern düşüncede irrasyonel, anlamların ve kimliklerin yeniden inşa edilebileceği bir alan olarak kabul edilir. Jean-François Lyotard, "postmodern durum" tanımıyla büyük anlatıların çöküşünü ele alırken, irrasyonel unsurların küçük anlatılar ve bireysel deneyimler içinde yer bulmasını sağlar. Jacques Derrida'nın "yapısöküm" yöntemi de irrasyonelin düşünce yapıları içindeki varlığını keşfetmek için kullanılan bir araçtır. Derrida, rasyonel olanın yalnızca bir perspektif sunduğunu ve dilin kendisinin irrasyonel bir yapı taşıdığını savunur. Yapısöküm bir anlamda irrasyonelin modern düşüncenin merkezine girmesi için bir kapı aralar.

Bu dönemde Michel Foucault'nun bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiler üzerine olan çalışmaları da irrasyonelin toplumsal düzeyde nasıl işlediğini açıklar. Foucault, toplumların kendi bilgilerini meşrulaştırmak için irrasyoneli dışladıklarını, ancak irrasyonelin her zaman toplumsal yapılar içinde işlevsel olduğunu vurgular. Bu bakış açısı, irrasyonelin sosyal bir yapı ve iktidar ilişkileri içinde ele alınmasına imkan tanır. Diğer yönüyle postmodern yaklaşım rasyonel olanın tamamen dağılmasına yahut atomizasyonuna da sebep olmaktadır. Bu artık kitleler tarafından kabul edilebilecek ortak paydaların giderek belirsizleşmesi hatta ortadan kaldırılması tehlikesini taşımaktadır. Artık rasyonel olan irrasyonel karşısında bir nispet ilişkisi yordamından koparak adeta epistemik bir denkleğe itilmektedir.

Günümüzde irrasyonel düşünce, psikoloji, sanat ve felsefe alanlarında insan doğasını anlamak için vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edilmektedir. Özellikle psikolojide bilinçdışı süreçlerin incelenmesi, irrasyonel düşüncenin birey üzerindeki etkilerini anlamayı sağlar. Freud'un psikanaliz teorisi, bilinçdışının insan davranışlarını nasıl şekillendirdiğini gösterirken, Jung'un arketip teorisi irrasyonel olanın bireysel ve kolektif bilinçdışı üzerindeki etkilerini ortaya koyar. Jung'un analizlerinde, irrasyonel semboller bireyin içsel dünyasını anlamada temel bir rol oynar.

Sanat ve edebiyat, irrasyonel olanın ifade bulduğu en güçlü alanlardır. Modern sanatta ve edebiyatta, insanın akıl dışı duyguları ve arzuları anlatılmakta, bireyin içsel dünyası irrasyonel yollarla keşfedilmektedir. Salvador Dali, Max Ernst ve Rene Magritte gibi sürrealist sanatçılar, irrasyonel imgeleri kullanarak bireyin bilinçdışı dünyasını ifade etmeye çalışırlar. Edebiyatta Franz Kafka, Samuel Beckett ve Virginia Woolf gibi yazarlar, irrasyonel durumları ve varoluşsal sorunları anlatırlar.

Sonuç olarak, irrasyonel düşünce Batı felsefesinde önemli bir miras olarak kabul edilmektedir. Antik Yunan'dan günümüze kadar değişim gösteren irrasyonel düşünce, bireyin kendini ve dünyayı anlamlandırma çabasının ayrılmaz bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür. İrrasyonel, bireyin içsel yolculuğunda önemli bir araç olup, insan doğasının rasyonel ve irrasyonel yanlarının bir bütün oluşturduğunu gösterir. Bu bütünlük, insanın varoluşunu çok boyutlu olarak ele almasına, kendini ve çevresini derinlemesine anlamasına olanak tanır.

Günümüz açısından kabul edilmesinde yeterince heveskar davranılmayan bir yön ise geçmiş dönemlerde ortaya çıkan irrasyonel yaklaşımların herhangi bir nispet ilişkisi yahut ratioya göre konumlanmaları söz konusu olmaksızın müstakil, kendilerinden menkul değerleri taşıyabiliyor olmalarıdır. Bu değerlerin varlığının kabulü, ancak irrasyonel olanın da ratio denli tek başına bir anlam barındırdığının ve insan varoluşu bakımından en azından düşman kardeşi denli işlevsel ve yapısal olduğunun kabul edilmesiyle mümkün olacaktır.

Arkaik bir bakış yöneltmek olursak, tüm irrasyonel çizginin aslında ne yapacağı belirsiz, kah şefkatli kah gaddar doğanın bilinemezliği karşısında kendini korumak isteyen insanlığın, adeta bir kalkan olarak ortaya koyduğu kültürle çekişmesi olduğu sonucuna varılabilir. Bu sonucu psiko-fizyolojik açıdan ele almak istersek kuralsız ve dizginsiz içgüdülerin merkezi olarak sürünge beynimize yahut limbik sistemimize ve bunun karşısı olarak, kültürün gerektirdiği etik, soyut değerlere ev sahipliği yapan ön beyin loblarımıza referans vermemiz gerekecektir. Böylece buradaki irrasyonel-rasyonel karşıtlığı bir anlamda ilkel beynimizle, gelişmiş beynimiz arasındaki mücadeleden bir metaforuna indirgenebilir. Ancak şu unutulmamalıdır ki ister kullanılsın ister kullanılsın bir yumruk büyüklüğünde kafatasımızın arkasında yer alan limbik sistemimiz yahut temel içgüdülerimizin mekanı asla kullanılmadığı için yok olmayacaktır. Kendisine ihtiyaç duyulan anlarda yine devreye girecek ve gerek tehlikelerden korunma, gerek temel ihtiyaçlarımıza yeteri kerteyle motivasyonla yönelebileme gibi bütünleyici, sürdürücü fonksiyonunu sürdürecektir. Açıkçası "irrasyonel", insan bütünlüğü açısından asla yok edilemeyecek bir yapısal unsur olarak varlığını sürdürecektir. Bunun böylece ve makul hatlarıyla kabul edilmesi türümüzün varlığı bakımından son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

- ADORNO, Theodor W.: 1969 **Minima Moralia**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- ADORNO, Theodor W.: 1970 **Ästhetische Theorie**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- ADORNO, W. Th.: 1969 Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, H. Lucterhand Literaturverlag, Neuwied.
- ALAND, Barbara: 1978 **Gnosis und Kirchenväter** in: Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, hrsg. Aland Barbara, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen.
- ALBERT, Hans: 1969 **Traktat über kritische Vernunft**, Mohr&Siebeck Verlag, Tübingen.
- AMADOU, Robert: 1957 **Das Zwischenreich**, Holle Verlag, Baden-Baden.
- ANER, Karl: 1929 Die Theologie der Lessingzeit, M. Niemeyer Verlag, Tübingen.
- ARİSTOTELES: 1997 **Gökyüzü Üzerine**, Çev. Babür Saffet, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.
- ARİSTOTELES: 2019 **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Akderin Furkan, İstanbul, Say yayınları.
- ARMSTRONG, H. Arthur: 1978 **Gnosis and Greek Philosophy** in: Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, hrsg. Aland Barbara, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen.
- ARNOLD, Gottfried: 1934 **Mystiker des Abendlandes**, Ed. by. Seeberg Erich, in Auswahl: 3. Band, A. Langen, G. Müller Verlag.
- AUGUSTİNUS: 2010 **İtiraflar**, Çev. Dürüşken Çiğdem, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi.
- BACHOFEN, Jakob J.: 1997 **Söylence, Din ve Anaerki**, Çev. Şarman Nilgün, İstanbul, Payel Yayınları.
- BACHOFEN, Johann J.: 1948 **Gesammelte Werke**, Band 3, hg. Meuli Karl, Schwabe, Basel.

- BAUMANN, Zygmunt: 1991 **Modernity and Ambivalence**, Cambridge, Polity Press.
- BÄUMLER, A.: 1967 **Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- BAUR, Chr. F.: 1967 **Die christliche Gnosis, oder, Die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- BEHLER, Ernst: 1992 Ritter Joachim-Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R-Sc, **Romantik, Das Romantische**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- BENDER, H.; BONIN W.: 1984 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O, **Okkultismus**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- BERGSON, Henri: 2011 Çev. Altınörs Atakan, **Metafizik Giriş**, Paradigma, İstanbul.
- BERSE, G.: 1974 Ritter Joachim in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3: G-H, **Gnosis**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- BIRNBACHER, Dieter: 2009 **Schopenhauer**, Stuttgart. Reclam.
- BLOCH, Ernst: 1959 **Das Prinzip Hoffnung**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- BLOOM, Harold: 1996 **Omens of Millenium: The Gnosis of Angels, Dreams and Resurrection**, New York, Riverhead Books.
- BLUM, P. R.: 1989 Ritter Joachim-Gründer Karlfried, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7: P-Q, **Platonismus**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- BOLL, Franz: 1950 **Die Erforschung der antiken Astrologie**, Ed. by. Stegemann V., in Id. Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig.

- BÖHME, Jacob: 1957 **Von sechs myst. Puncten V. Sämtliche Schr. (1730)**, hg. W.E. Peuckert
- BRAKKE, David: 2010 **The Gnostics**, President and Fellows of Harvard U.S.A., College.
- BRAY, R.: 1932 **Choronologie du romantisme**, Paris, Boivin & cie.
- BREDOV, von G.: 1972 Ritter Joachim in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2: D-F, **Docta ignorantia**, Schwabe&Co. AG., Basel.
- BRÜGGER, Peter: 1985 **Die radikale Unvernunft der menschlichen Vernunft –Schopenhauers Beitrag zur Ideologiekritik** (In:) Schopenhauer-Jahrbuch. Nr. 66. s. 253-257.
- BURCKHARDT, Jacob: 2019 Çev. Yılmaz Hakkı İsmail, **Yunanlar ve Yunan Medeniyeti**, İstanbul, Pinhan Yayınları.
- BURGER, Fritz: 1920 **Cezanne und Hodler: Einführunbg in die Probleme der Malerei dere Gegenwart**, Delphin Verlag, München.
- BURKERT W.; DIERSE, U.; WELCHERİNG, P.; VONESSEN, F.: 1989 Ritter Joachim-Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7: P-Q, **Pythagoreismus**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- BURKERT, Walter: 1984 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O, **Orphik**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- BURNET, John: 1913 **Die Anfänger der griechischen Philosophie**, B.G. Leipzig, Teubner Verlag.
- BÜHNER, Andrew J.: 1980 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5: L-Mn, **Logos**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- BÜSCHİNG, Friedrich A.: 1774 **Grundriss einer Geschichte der Philosophie**, Bossen, Berlin.
- CALOVİUS, Abraham: 1651 Scripta Philosophica, C. I, dijital ortama aktarılmı 2016, Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek.

CASSİRER, Ernst, 1964	Philosophie der symbolische Formen , Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
CASSİRER, Ernst: 1918	Freiheit und Form , Berlin, Cassirer Verlag.
CASSİRER, Ernst: 1927	Individuum und Kosmos in der Philosophy der Renaissance , Wiesbaden, Vieweg+Teubner Verlag.
CATALANUS, Ferrarius: 1932	Quodlibet 6 [1225], in: G. E. Demers, texte du Maitre Ferrirer de Catalogne. Et d'hist. litt. et doct. du 13, Paris/Ottowa.
CEVİZCİ, Ahmet: 2000	İlkçağ Felsefe Tarihi , Bursa, Asa Yayınları.
CİCERO, M. Tullius: 1918	Tusculanae Disputationes , M. Pohlenz. Leipzig, Teubner.
CİCERO, M. Tullius: 1959	De Legibus , Georges de Plinval, Paris, Belles Lettres.
CLAY, Catrine: 2019	Kral-İmparator-Çar , Çev. Sarı Ayşen (2019), İstanbul, Pan Yayıncılık.
CREUZER, Friedrich: 1882	Symbolik und Mythologie der alten Völker besonders der Griechen , Verlag Carl Wilhelm Leske, Leipzig und Darmstadt.
CUDWORT, Ralph: 1678	The True Intellectual System of the Universe, London, Richard Royston.
DEMPF, Alois: 1960	Meister Eckhart , Freiburg, Verlag Herder.
DIELS, Hermann: 1901	Herakleitos von Ephesos, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin.
DIELS, Hermann: 1960	Die Fragmente der Vorsokratiker, August Raabe, Berlin-Neuköln.
DILTHAY, Wilhelm, 1914	Gesammelte Schriften 7. Band , Teubner Verlag, Leipzig.
DIOGENES, Laertius, 2007	Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri , Çev. Şentuna Candan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
DIONYSIUS, Areopagita: 1998	Çev. Maas Wilhelm, Freie Hochschule der Christengemeinschaft, Stuttgart.

- DOBRZANSKI, Michal: 2017 **Begriff und Methode bei Arthur Schopenhauer**, Königshausen-Neumann, Würzburg.
- DUNDERBERG, Ismo: 2008 **Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle and Society in the School of Valentinus**, New York, Columbia University Press.
- DURAK, Nihat: 2013 "Sinoplu Bir Gnostik Marcion", **A.İ.B.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. I, Sy. 2, Bolu, s. 5.
- DÜHRING, Karl Eugene: 2017 **Kritische Geschichte der Philosophie - von ihren Anfängen bis zur Gegenwart**, Hansebooks Verlag, Norderstedt.
- ECKERMAN, Johann Peter: 1976 hrsg. Beutler Ernst, **Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens**, Artemis Verlag, Zürich.
- EICHNER, Hans (ed.), 1972 **Romantic and It's Cognates**, The European History of a Word, Toronto University Press, Toronto.
- ELIADE, Mircea: 2020 Çev. Güven Hanife, **Mefisto ile Erdişi**, Ankara, Doğu Batı Yayınları.
- ERIGENA, John Scottus: 1994 Çev. (Alm.) Noack Ludwig, **Über Die Einteilung der Natur**, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- ERIGENA, John Scotus: 1987 trans. O'Meara John, **Periphyseon (Division of Nature)**, Washington, Edition Bellarmin.
- FASCHER, Vom L.: 1968 des *Heraklit* und dem L. des *Johannes*, in: Frage und Antwort, s.117–133.
- FERENCZI, Victor: 2019 Çev. Portakal Hüseyin, **Psikanaliz Açısından Cinsel Yaşamın Kökenleri**, İzmir, Cem Yayınevi.
- FERGUSON, Everett: 2003 **Background of Early Christianity**, Cambridge, Eerdmans Pub.
- FESTIGUERE, A.: 1949 **La révélation d'Hermès Trismégiste**, Paris, Lecoffre.
- FEUERBACH, Ludwig: 1960 Ed. by Boling W./Jodl F., **Sämtliche Werke, Das Wesen des Christentums**, Stuttgart, Frommann-Holzboog Verlag.

- FEUERBACH, Ludwig: 1967 **Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers**, hg. Schuffenhauer W., in: Ges. Werke, Band 9, Berlin, De Gruyter.
- FICHTE, J. G.: 1962 hg. Medicus Fritz, Band 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- FRAENKEL, Eduard: 1935 **Rome and Greek Culture**, Oxford.
- FRÄNKEL, Hermann: 1962 **Dichtung und Philosophy des früheren Griechentums**, C.H. Beck, München.
- FREGE, G.: 1884 **Grundlagen der Arithmetik**, Breslau, Wilhelm Koebler Verlag,.
- FREUD, Sigmund: 1928 **Die Zukunft einer Illusion**, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien.
- FREUD, Sigmund: 1961 **Gesammelte Werke Band 15**, S. Fischer Verlag, Frankfurt.
- FÜLLEBORN, Güstav-Georg: 2017 **Beyträge zur Geschichte der Philosophy**, London, Forgotten Books.
- GABRIEL, G.; RENTSCH Th.: 1989 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7: P-Q, **Platonismus**, Schwabe&Co. AG, Basel.
- GAULD, Alan: 1968 **The founders of physical research**, Schocken Berlin, Books.
- GILSON Etienne: 1952, **Being and some philosophers**, PIMS, Toronto.
- GILSON, Etienne: 2007 **Orta Çağda Felsefe**, Çev. Meral, Ayşe, İstanbul, Kabalcı Yayınları.
- GOETHE, W. J.: 1973 **Hamburger Ausgabe Band XII.**, C. H. Beck Verlag, München.
- GOLDAMMER, K.: 1980 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5: L-Mn, **Magie**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- GOODSPEED, J. Edgar: 1914 **Die ältesten Apologeten**, Göttingen, Vandenoëck & Ruprecht Verlag.
- GRAVES, Robert: 2022 Çev. Akpur Uğur, **Yunan Mitleri**, İstanbul, Kolektif Kitap.

- GRÜNDER, Karlfried: 1971 Ritter Joachim in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A-C, **Apollonisch/dionysisch**, Schwabe&Co. AG., Basel.
- GUTHRIE, W.K.C.: 2011 **Yunan Felsefesi Tarihi-I**, Çev. Akça, Ergün, İstanbul, Kabalcı Yayınları.
- HAAS, M. Alois: 2001 Ritter Joachim-Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 11: U-V, **Unio mystica**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- HABERMAS, Jürgen, 1985 **Der philos. Diskurs der Moderne**, Frankfurt, Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen: 1982 **Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der BRD** in: Sonderheft "Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Heft 36/11, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart.
- HARTLAUB, Friedrich G.: 1951 **Das Unerklärliche: Studien zum magischen Weltbild**, Hamburg, Koehler Verlag.
- HARTMANN, Klaus: 1972 Ritter Joachim in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2: D-F, **Existentialismus**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- HARTMANN, Nicolai: 1948 **Zur Grundlegung der Ontologie**, Meisenheim, Anton Hain Verlag.
- HARTMANN, Nicolai: 1949 **Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis**, Berlin, De Gruyter.
- HARTMANN, Nicolai: 1964 **Der Aufbau der realen Welt**, Berlin, De Gruyter.
- HARTMANN, von Eduard: 1882 **Die Religion des Geistes**, Berlin, Duncker Verlag.
- HARTMANN, von Eduard: 1900 Philosophie des Unbewussten, W. Friedrich Verlag, Leipzig.
- HEGEL, F.W.G.: 1988 ed. Glockner Hermann, **Sämtliche Werke**, Band 8., Fromman-Holzboog Verlag, Stuttgart.
- HEGEL, Friedrich W. G.: 1928 hg. H. Glockner, **Sämtliche Werke**, Frommann, Stuttgart.

HEGEL, G.F.: 1924	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte , Leipzig, Reclam Verlag.
HEGEL, Gottfried Wilhelm: 1927-40	Vorlesungen über die Ästhetik , Ed. by Glockner Hermann, in: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, Band 13: Stuttgart, Frommanns Verlag.
HEIDEGGER, Martin: 1949	Über den Humanismus, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main.
HEIDEGGER, Martin: 1954	Platons Lehre von der Wahrheit , A. Francke Verlag, Bern.
HEIDRICH, P.: 1984	Ritter Joachim, Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O, Mystik, mystisch , Basel, Schwabe&Co. AG.
HEINE, Heinrich: 1971	ed. Briegleb Klaus, in: Sämtliche Werke Band 3: Die romantische Schule, Wissenschaftliche Gesellschaft, Darmstadt.
HENLE, R.J.: 2012	Saint Thomas and Platonism , Berlin, Springer.
HERMES, Trismegistus: 2021	Corpus Hermeticum , Çev. Gür Türer Hürrem, İstanbul, Mavi Kalem Yayınevi.
HOHENHEIM, von Theophrast: 1922	Paracelsus Sämtliche Werke , Ed. Sudhoff Karl, München, Otto Wilhelm Barth Verlag.
HOMEROS: 2020	Çev. Gören Erman, Homerosçu İlahiler , İstanbul, YKY.
HOWALD, Ernst, 1926	Der Kampf um Creuzers Symbolik , Tübingen, Verlag J. B. Mohr Verlag.
HÜLSMANN, Heinz: 1976	Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, Irrational und transintelligible , Basel, Schwabe&Co. AG.
IMMERWAHR, Raymond: 1972	Romantisch. Genese und Tradition einer Denkform , Frankfurt, Verlag Athäneum.
IRENAEUS, Against Heresies:	Book I , Chapter 5 (Çevrimiçi) https://www.newadvent.org/fathers/0103105.htm , 30 Mayıs 2023

- IRENÆUS, Against Heresies: **Book II**, Chapter 14 (Çevrimiçi) <https://www.newadvent.org/fathers/0103214.htm>, 30 Mayıs 2023.
- ISIDOR of Seville: 2006 **Etymologies**, Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach and Oliver Berghof, New York, Cambridge University Press.
- JÄGER, Werner: 1934 **Paideia I**, de Gruyter, Berlin-Leipzig.
- JASPERS, Karl, 1935 **Vernunft und Existenz**, Verlag J. B. Wolters, Groningen-Batavia.
- JASPERS, Karl, 1960 **Psychologie der Weltanschauungen**, Heidelberg, Springer Verlag.
- JUNG, Gustav Carl, 1902 **Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene**, Leipzig, Oswald Mutze Verlag.
- KANT, Immanuel: 1798 **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**, in: Immanuel Kant, Gesammelte Schriften, Bonner Kant-Korpus der Akademieausgabe, AA VII, (Online) <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa07/>, 31 Temmuz 2020.
- KERENYI, Carl: 2013 **Dionysos**, Çev. Çetiner Bahar, İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
- KERN, Udo: 2003 **Gottes Sein ist Mein Leben**, Walter de Gruyter, Berlin-NewYork.
- KERNSTEIN, G.: 1971 Ritter Joachim, Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A-C, **Alchemie**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- KIBLE, B. Ritter: 1992 Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 8: R-Sc, **Ratio**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- KIESEWETTER, Karl: 1909 **Geschichte des neueren Okkultismus**, Paderborn, Sarastro Verlag.
- KIRCHNER, F.; MICHAËLIS C.: 2013 **Wörterbuch der Philosophischen Begriffe**, hrsg. Regenbogen Arnin, Meyer Uwe, Hamburg. Felix Meiner Verlag.

- KLAGES, Ludwig: 1966 Der Geist als Widersacher der Seele, Werke 2. Band, Bonn, Bouvier Verlag,
- KLEIN, L. Julius: 2020 **Geschichte des Dramas**, Hansebooks, Norderstedt.
- KLİBANSKY, Raymond: 1939, **The Continuity of the Platonic Tradition**, Warburg Institute, Londra.
- KLİBANSKY, Raymond: 1950 The continuity of the Platonic tradition during the middle ages 1, London, Warburg Institute.
- KNOX, John: 1942 **Marcion and The New Testament**, Illinois, The University of Chicago Press.
- KOEPGEN, Georg: 1939 **Die Gnosis des Christentums**, Otto Müller Verlag, Salzburg.
- KOSSLER, Matthias: 1990 **Substantielles Wissen und Subjektives Handeln, Dargestellt in einem Vergleich von Hegel und Schopenhauer**, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.
- KÖRNER, Joseph: 1929 **Die Botschaft der deutschen Romantik an Europa**, B. Filser Verlag, Augsburg.
- KRÄMER, H.J.: 1983, **Die Ältere Akademie**, in: Hellmut Flashar (Hrsg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Band 3, Schwabe, Basel.
- KRONER, Richard: 2006, Von Kant zu Hegel, Mohr&Siebeck Verlag, Tübingen.
- KRUG, Traugott Wilhelm: 1969 (1833) Allgemeine Handwörterbuch der philosophische Wissenschaften, Artikel: **Kabbalismus, Kabbalistik oder kabbalische Philos.**, Leipzig, Brockhaus Verlag.
- LACARRIERE, Jacques: 2005 **The Gnostics**, London, Trc. Nina Rootes, Peter Owen.
- LANDAUER, Gustaw, 1923 **Skepsis und Mystik**, Köln, Marcan-Block-Verlag.
- Lask Emil: 1923 **Werke Band II.**, hg. Herrigel Eugen, Verlag Mohr/Siebeck, Tübingen.

- LASK, Emil: 1923 **Werke Band I.**, hg. Herrigel Eugen, Verlag Mohr/Siebeck, Tübingen.
- Leibniz Gottfried Wilhelm: 1720, Anonymus, **Theodicee**, Hannover.
- Lemanski Jens: 2010 **Die Rationalität des Mystischen. Zur Entwicklung und Korrektur unseres Mystikverständnisses am Beispiel von Dionysius Areopagita, Gottfried Arnold und Schopenhauer**". (In:) "Schopenhauer-Jahrbuch". Nr. 91. S. 93-120.
- LEMAY, R.: 1971 Ritter Joachim in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1: A-C, **Astrologie**, Schwabe&Co. AG.
- LESSING, U. H.: 1984 Ritter Joachim, Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O, **Mystik, mystisch**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- LILIENTHAL, Christof Theodor: 1750 **Die gute Sache der in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments enthaltenen Göttlichen Offenbarung: wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet**, Königsberg, Hartung Verlag.
- LOANNIS, Scoti Eriugena: 1983 **Periphyseon**, Genel Indeksler, ed. Allard G.H., Vrin, Paris.
- LOTZE, H.: 1874 **Logik**, S. Hirzel Verlag, Leipzig.
- LUCRETİUS: 2008 **De Rerum Natura**, Çev. ed. Leonard Ellery William, Wisconsin, University of Wisconsin Press.
- LUKÁCS, G.: 1957 **Kurze Skizze einer Gesch. der neueren deutsch. Lit.**, Berlin, Aufbau Verlag.
- LUTHER, Martin: 1895 **Disputationen**, Dandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.
- LYOTARD, Jean-François: 1990 Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: Peter Engelmann (ed.), **Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart**, Reclam, Stuttgart.
- LYOTARD, Jean-François: 1982 **The Postmodern Condition**, Manchester, Manchester University Press.

- MAGEE, Bryan: 2002 **The Philosophy of Schopenhauer**, Oxford, Clarendon Press.
- MAHLMANN, Theodor: 1998 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10: St-T, **Suprarational/Kontrarational**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- MAIMON, Salmon: 1790 Versuch über die Transzendentalphilosophie, Berlin, Verlag Christian Friedrich Boss und Sohn,
- MAIMON, Salomon: 2004 **Versuch über Tranzendentalphilosophie**, ed. Ehrensperger Florian, Hamburg, Mainer –Verlag.
- MANDELBAUM, Maurice: 1980 "The Physiological Orientation of Schopenhauer's Epistemology." (In:) Fox, Michael (Hrsg.) (1980) **Schopenhauer**. His. Philosophical Achievment. s. 50-67.
- MANNHEIM, Karl: 1964 **Wissenssoziologie**, H. Lucterhand Literaturverlag, München.
- MAUTHNER, Fritz: 1910 **Wörterbuch der Philosophie Bd. 2**, Felix Meiner, München.
- MEERPOHL, Franz: 1926 **Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein**, Würzburg, C.J. Becker.
- MEIER, Stephan: 1989 Ritter Joachim-Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7: P-Q, **Postmoderne**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- MEINERS, Christhof: 2010 **Grundriss der Geschichte der Weltweisheit**, Kessinger Publishing, Montana.
- MEINHARDT, H.: 1984 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O, **Okkultismus**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- MEISTER, Eckhart: 1903 **Mystische Schriften**, Berlin.
- MOOG, Willy: 1919 **Logik, Psychologie und Psychologismus**, Verlag von Max Niemeyer, Halle.
- MÜLLER, Freienfells, Richard: 1922 **Irrationalismus**, Leipzig. Felix Meiner.

MÜLLER, Otfried Karl: 1841	Geschichte der griechischen Literatur , 2. Band, Josef Max und Komp., Breslau.
Nagel Ernst; Newman James R.: 1994	Gödel Kanıtlaması , Çev. Gözkan, Bülent, İstanbul, Sarmal Yayınevi.
NETTESHEIM, von Agrippa: 2006	Gizli Felsefe ya da Büyük Felsefesi , I. Kitap, Çev. Levent Özşar, Bursa, BiblosYayınevi.
NİETZSCHE Friedrich: 2020	Tragedyanın Doğuşu , Çev. Tüzel Mustafa, İstanbul, İş Bankası Kültür yayınları.
NİETZSCHE, Friedrich: 1954	Werke in drei Bänden , Band 1, Carl Hanser Verlag, München.
NİETZSCHE, Friedrich: 1954,	Werke in drei Bänden, Band 2, Die Fröhliche Wissenschaft , Carl Hanser Verlag, München.
NİETZSCHE, Wörterbuch (in): 2004	Nietzsche Research Group , Ed: van Tongeren Paul, Schank Gerd, Siemens Herman, Berlin, Walter De Gruyter GmbH.
NIEWÖHNER, F.: 1976	Ritter Joachim, Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, Kabbala , Basel, Schwabe&Co. AG.
NİKOLAİDİS, A. G.: 2023	(Çevrimiçi) www.academia.edu/37004821/WHAT_DID_APOLLO_MEAN_TO_PLUTARCH
NİKOLAUS, von Kues: 2019,	Über die Belehrte Unwissenheit , Books on Demand Verlag, Norderstedt.
NORDAU, Simon Max: 1892	Entartung , C. Dunker Verlag, Berlin.
NOVALİS: 1923	Ed. Minor Jakob, Schriften , Jena.
PAGELS, Elaine: 1996,	The Origin of Satan , New York, Vintage Boks.
PAGLIA, Camille: 2014	Cinsel Kimlikler , Çev. Hazaryan Anahid, Demirci Fikriye, Ankara, Epos Yayınları.
PANNWITZ, Rudolf: 1917	Die Krisis der europäischen Kultur , Werke Band 2, Verlag Hans Carl, Nürnberg.

Paracelsus, Sudhoff Karl: 1929	Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus Sämtliche Werke in Bd:12, Astronomia magna oder die ganze Philosophia sagax der großen und kleinen Welt, K. Oldenburg Verlag, München und Berlin.
PAUL Jean: 1967	Ed. Miller Norbert, in: Werke Band 5: Vorschule der Ästhetik, München, Hanser Verlag.
PAUS, A.: 1984	Ritter Joachim, Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O, Mysterium tremendum et mysterium fascinans , Basel, Schwabe&Co. AG.
PEUCKERT W.: 1930/31	Hermes Trismegistus , Kraye-Hoffmann E. in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens Band 3: De Gruyter Verlag, Berlin und Leipzig.
PLATON: 2000	Devlet , Çev. Eyuboğlu Sabahattin, Cimcoz M. Ali, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
PLATON: 2015	Timaios , Çev. Akderin Furkan, İstanbul, Say Yayınları.
PLATON: 2016	Diyaloglar (Georgias) , Çev. Aktürel Teoman, İstanbul, Remzi Kitabevi.
PLOTİNUS:	Enneaden, http://www.zeno.org/Philosophie/M/Plotin/Enneaden , (Çevrimiçi), 30 Mayıs 2024.
POPPER, Karl: 1974	Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge , London. Rotledge and Kegan Paul.
POPPER, Karl: 2003	Die offene Gesellschaft und ihre Feinde , Mohr&Siebeck Verlag, Tübingen.
POPPER, R. K.: 1992,	Die offene Gesellschaft und ihre Feinde Band 1 , UTB Verlag, Stuttgart.
PSEUDO:	Dionysos Aeopagitas, The Mystical Theology .
QUINT, Josef: 1963	Meister Eckhart , W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
QUINT, Josef: 1978	Textbuch zur Mystik des Deutschen Mittelalters , Max Niemeyer Verlag, Tübingen.

- QUISPÉL, Gilles: 1951 **Gnosis als Welt-Religion**, Zürich, Origo Verlag.
- QUISPÉL, Gilles: 2005 **Gnosticism: Gnosticism from its Origins to the Middle Ages**, First Edition, Encyclopedia of Religion, C. V, Ed., Lindsay Jones, Macmillan, Thomson Gale.
- RECKERMAN, A.: 1974 Ritter Joachim in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3: G-H, **Hermetismus, hermetisch**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- REUCHLIN, Johann: 1983 **On the art of the Kabbalah = De arte cabalistica**, Abaris Books, New York.
- Rickert Heinrich, 1920 **Die Philosophie des Lebens : Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit**, J.B.C. Mohr Verlag, Tübingen.
- Rickert Heinrich, 1926 Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, J.B.C. Tübingen, Mohr Verlag,
- RITSCHEL Friedrich: 1866, **Kleine philologische Schriften**, Leipzig, Teubner Verlag.
- RITTER, H.: 2010 **Geschichte Der Pythagorischen Philosophie**, Bremen, Nabu Press.
- ROQUES; Abbe Rene: 1954, **L'univers Dionysien**, Firmin-Didot, Paris.
- ROEM, Paul: 1993 **Pseudo- Dionysius**, New York, Oxford University Presses,
- RUDOLPH, Kurt: 1983 **Gnosis**, T and T Clark Limited, New York.
- RUFFING, Margit: 2001 **“Wille zur Erkenntnis”. Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers**, Dissertation, Johannes-Gutenberg Universität, Mainz.
- RUH, K.: 1993 **Die 'Mystica Theologia' des Dion. Ps.-Areop. im Lichte mittelalterl. Kommentatoren**. Z. dtsch. Altertum Band 122, S. Hirzel Verlag, Stuttgart.
- RUSSELL, Bertrand: 1952 **Mystik und Logik**, Alm. Çev. Heinzel Erwin, Humboldt Verlag, Wien.

- RÜCKER, Silvia: 1976 Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4: I-K, **Irrational, das Irrationale, Irrationalismus**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- SANDOR, Pal: 1971 **Nicolaus Cusanus**, Berlin, Akademie Verlag.
- SCHELER, Max: 1960 Ed. Scheler Maria, **Die Wissensformen und die Gesellschaft, in: Gesammelte Werke Band 8**, Bern, Francke Verlag,.
- SCHELLING, F. W. J. : 1859 hg. Schelling K. F. A., **Philosophie der Kunst**, J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart und Augsburg.
- SCHELLING, Joseph William Friedrich: 1856-1861 **Sämtliche Werke**, Ed. by. Schelling K.F.A., Cotta Verlag, Stuttgart.
- SCHLEGEL, Friedrich: 1947 Ed. Hankamer Paul, Über das Studium der griechischen Poesie, Godesburg, Kupper / Bondi Verlag, Berlin.
- SCHLEGEL, Friedrich: 1958 hg. Behler Ernst, **Atheneum Fragment 116** (1797), Kritische Ausgabe.
- SCHLEGEL, Friedrich: 1967 Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Erste Abteilung: **Kritische Neuausgabe**, Band 2, Zürich, Schöningh Verlag.
- SCHLEGEL, von Friedrich: 1967 **Kritische Friedrich-Schlegel- Ausgabe** 2.Band, hrsg. H. Eichner und E. Behler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHLEGEL, von Friedrich: 1975 **Kritische Friedrich-Schlegel- Ausgabe** 8.Band, hrsg. von E. Behler und U. Struc-Oppenberg, München - Paderborn – Wien.
- SCHLEGEL, Wilhelm von August: 1846 **Vorlesungen über Dramatische Kunst und Literatur**, Ed. Böcking Eduard, Weidmann'sche Buchhandlung, Leipzig.
- SCHLEIERMACHER, Fr.: 1931 hg. Odebrecht Rudolf, Asthetik, Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag,.

- SCHMİDT, P. W.: 1923, **Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale...**, München, Kösel&Pustet Verlag.
- SCHMİTT, Carl: 1925 **Politische Romantik**, Duncker und Humbolt, München.
- SCHNACKENBURG, Rudolf: 1965 Das Johannesevangelium, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau.
- SCHOLEM, Gerschom: 1957 **Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen**, Rhein Verlag, Wien.
- SCHOLEM, Gershom: 1965 **Zur Kabbala und ihrer Symbolik**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- SCHOPENHAUER, Arthur: 1938, Ed. Hübscher Arthur, **Sämtliche Werke Band 3, Die Welt als Wille und Vorstellung**, Wiesbaden, Brockhaus Verlag.
- SCHULZ, Ortrun: 2002 "Schopenhauer als Aufklärer des Irrationalen". (in:) Birnbacher, Dieter/ Lorenz, Andreas/ Miodonski, Leon/ (Hrsg.) **Schopenhauer im Kontext**. Deutsch-polnisches Schopenhauer-Symposium 2000. Würzburg. Königshausen und Neumann. s. 53-68.
- SEMLER, Salomo Johann: 1777 **Versuch einer freiern theologischen Lehrart**, dijital ortama aktarılmı 24 Şubat 2022, Bern Üniversitesi.
- ŞENAY, Bülent: 2003 **İlk Rafizi Hristiyan Kilisesi Markünilik**, Bursa, Verka Yayınları.
- SİEMEK, Marek: 2006 **"Schopenhauer und die Philosophie des Deutschen Idealismus: Negation, Kritik, Fortsetzung"**, (In:) Hühn, Lore (Hrsg.) (2006) Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling). Würzburg. Ergon. S. 255-262.
- SMİTH, L. P.: 1925 **Four romantic words, in: words and idioms**, Boston.
- SOUDEK, Ernst: 1973 **Meister Eckhart**, Springer Verlag.

- SPRANGER, Eduard: 1947 Die Magie der Seele, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin.
- STEIN, von H., **De Platonismo Patrum, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana**, hg. Arnou R.: 1935,
- STENDHAL: 1962, **Racine and Shaekspeare**, New York, Crowell-Collier.
- STENIUS, Eric: 1984 Ritter Joachim, Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6: Mo-O, **Das Mystische**, Basel, Schwabe&Co. AG.
- STUPPERICH, Reinhard: 1974 Ritter Joachim-Gründer Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3: G-H, **Gnosis**, Schwabe&Co. AG., Basel.
- ŞENAY, Bülent: "Merküniyye", **D.İ.A.**, (Çevrimiçi) <https://islamansiklopedisi.org.tr/merkuniyye>, 14 Nisan 2023.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw: 2005 **Historia Filozofii**, Bd. 2. Warschau. PWN.
- TAULER, Johann: 1910 Ed. Vetter F., **Predigten**, Berlin, Weidmann Verlag.
- TERTULLIAN: 1914 Çev. Bindley Herbert T., **The Prescription of the Heretics**, E. S.
- THOMASSEN, Einar: 2006 **The Spritual Seed: The Church of Valentinians**, Brill, Leiden.
- TIEDEMANN, Dietrich: 2017 **Geist der spekulativen Philosophie - Von Thales bis Sokrates**, Norderstedt, Hansebooks.
- TOPITSCH, Ernst: 1966 Marxismus und Gnosis in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft Band 10, Neuwied, Lucterhand Verlag.
- TOPITSCH, Ernst: 1969 **Mythos, Philosophie, Politik: Zur Naturgeschichte der Illusion**, Rombach Verlag, Freiburg.
- UNNIK, v. Cornelis **Gnosis und Judentum** in: Gnosis, Festschrift für Hans Jonas, hrsg. Aland Barbara, Vandenhoeck-

Willem: 1978	Ruprecht, Göttingen.
VANSTEENBERGHE, Edmond: 1915	Autour de la Docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 14, Aschendorff Verlag, Münster.
VERBEKE, G.: 1980	Ritter, Joachim-Gründer, Karlfried in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 5: L-Mn, Logos , Basel, Schwabe&Co. AG.
VERDENIUS, Jacob Wilhelm: 1960	Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion, in Phronesis, 5(1): 56–70.
VERNANT, Jean-Pierre: 2015	Eski Yunan'da Mit ve Din , Çev. Erşen Murat, İstanbul. Alfa Yayınları.
VOEGELİN, Eric: 1965	Die Neue Wissenschaft von der Politik , Anton Pustet Verlag, München.
WATSON, Peter: 2024	Alman Dehası , Çev. Özeren Murtaza M., İstanbul, Kronik Kitap.
WEBER, Max: 1905	Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus , J.C.B. Mohr Verlag, Tübingen.
WEBER, Max: 1920	Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie Band 1. , Tübingen, J.C.B. Mohr Verlag.
WEBER, Max: 1922	Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, J.B.C. Mohr Verlag.
WESTPHAL, Rudolf: 2016	Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik, CreateSpace Independent Publishing Platform
WILPERT, Gero von: 1989	Sachwörterbuch der Literatur , Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
WİNDELBAND, Wilhelm: 1904	Die Geschichte der neueren Philosophie , Verlag Breitkopf & Härtel, Leipzig.
WİNDELBAND, Wilhelm: 1924	Präludien , Mohr (Pohl Siebeck) Verlag, Tübingen.
WUNDT, Max Wilhelm:	Hypnotismus und Suggestion , Leipzig, Wilhelm

- 1892 Engelmann Verlag.
- YATES, A. Frances: 2021 **Giordano Bruno ve Hermetik Gelenek**, Çev. Temiz, Deniz Ayşe, İstanbul, Say Yayınları.
- YOUNG, Julian: 1988 **"Is Schopenhauer an Irrationalist?"**. (In:) "Schopenhauer-Jahrbuch". Nr. 69. S.85-100.
- ZİLBOORG, Gregory: 1944 **Masculine and Feminine**, in: Some Biological and Culturel Aspects. Psychiatry 7.
- ZİMMERMANN, Albert: 1982 **Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters**, Verlag E. J. Brill, Leiden-Köln.
- ZUNTZ, Günter: 1971, **Persephone; three essays on religion and thought in Magna Graecia**, Clarendon Press, Oxford.
- ZUNZ, Leopold: 1966 **Die gottesdinstl. Vorträge der Juden hist. entwickelt**, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim.
- : 2024 (Çevrimiçi)
<https://ccel.org/ccel/rolt/dionysius/dionysius.iv.ii.html>,
Mart, 2024.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı: Murat Kaymaz

Lisans: İ.Ü Fen Fakültesi Biyoloji, 2002

Yüksek Lisans: Bahçeşehir Üniversitesi Felsefe,

2017

Yayınlar:

Kaymaz, Murat. "Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler". Felsefe Arkivi, sy. 47 (Nisan 2019): 81-97.

Çeviriler:

Parerga ve Paralipomena Cilt I, 2019, *Arthur Schopenhauer*, Ötüken Neşriyat, (Gürkan Başay, Murat Kaymaz), İstanbul.

Parerga ve Paralipomena Cilt II, 2021, *Arthur Schopenhauer*, Ötüken Neşriyat (Gürkan Başay, Murat Kaymaz), İstanbul.

Beng ü Bade, *Fuzuli*, 2016, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Saraydan Kız Kaçırma (libretto), 2022, *W. A. Mozart*, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul.

Sihirli Flüt (libretto), 2021, *W. A. Mozart*, VakıfBank Kültür Yayınları, İstanbul.

Filozof ve Yayıncısı, 2024, *Alfred Estermann*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Telifler:

Bal Kaşığı, 2014, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Kaleme Karşı, 2018, Ötüken Neşriyat, İstanbul.