



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFE TARİHİNDE KENDİNİ BİLMEK KAVRAMINA
PARADİGMATİK BİR BAKIŞ**

**Hazırlayan
Büşra BİLGİN**

**Danışman
Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN**

Doktora Tezi

Ekim 2022, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**FELSEFE TARİHİNDE KENDİNİ BİLMEK KAVRAMINA
PARADİGMATİK BİR BAKIŞ**

(Doktora Tezi)

**Hazırlayan
Büşra BİLGİN**

**Danışman
Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN**

Ekim 2022, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Büşra BİLGİN

İmza



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Anabilim Dalı :Felsefe

Program Adı :Doktora

Tez Başlığı :Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek Kavramına Paradigmatik Bir Bakış

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Ön söz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 289 sayfalık kısmına ilişkin 11/10/2022 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 22' dir.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. 12/10/2022

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

Öğrenci: Büşra BİLGİN

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek Kavramına Paradigmatik Bir Bakış”
başlıklı Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez
Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Büşra BİLGİN

Danışman

Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN danışmanlığında **Büşra BİLGİN** tarafından hazırlanan “**Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek Kavramına Paradigmatik Bir Bakış**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Felsefe** Anabilim Dalı’nda **Doktora** tezi olarak kabul edilmiştir.

11/10/2022

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN	İmza
Üye	: Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA	İmza
Üye	: Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN	İmza
Üye	: Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ	İmza
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTEN	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Günümüz insanının her şeye sahip olma isteği yüzünden bir türlü doyuma ulaşamaması, mutsuzluğunun en büyük sebeplerinden biridir. Bu anlamda insanın kendini bilmesi, mutluluğu için ona neyin gerekli olduğunu tayin edebilmesi için zorunlu görünmektedir. İnsan eğer mutlu olmak için yaşıyorsa kendisini neyin mutlu edeceğini iyi bilmelidir ancak kendini bilmeyen insan, kendini neyin mutlu edeceğini de bilemez. Bu kural, insanın tüm diğer bilmeleri için de aynı şekilde geçerlidir. Felsefeye merak salan herkesin eninde sonunda kendine soracağı soru şu olacaktır; kendilik nedir? İnsan kendini nasıl bilebilir? Ben de felsefeye merak saldıktan bu yana, en başta kendimi anlamlandırmaya ve kendime dair olanla ilgilenmeye yöneldim. Bu bana, geriye kalan her şeyin ancak kendimi nasıl anlamlandırdığımla bağlantılı olarak anlam kazandığını öğretti. Bu sebeple, felsefe tarihinde İlk Çağ'dan bu yana kendini bilmek meselesinin nasıl ele alındığına dair merakım gitgide artmaya devam etti ve beni bu çalışmaya yönlendirdi.

Bu çalışmam boyunca, hem bilgi birikimi hem de engin tecrübeleriyle bana yol gösteren çok kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN'e ve öğrenimim boyunca benden hiçbir desteği esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA'ya, Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ'a ve Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN'a şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca engin bilgi birikimi ve çok kıymetli yorumlarıyla teze birçok katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Süleyman ULUDAĞ'a ve lisans yıllarımdan bu yana beni bilgi ve tecrübeleriyle hiç yalnız bırakmayan ve her daim ailem gibi yanımda olan Dr. Öğr. Üyesi Murat ERTEN'e, her türlü desteği için çok kıymetli hocam ve aile dostumuz Doç. Dr. Kerem ÖZBEY'e ve eşi Dr. Öğr. Üyesi İlknur BEYAZ ÖZBEY'e teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamı dil ve üslup kuralları açısından okuma nezaketinde bulunan değerli hocam Doç. Dr. Erhan GİRAY'a ve çalışma için hiçbir kaynağı benden esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Uğur DAŞTAN'a sonsuz teşekkürler. Son olarak, çalışma boyunca her türlü sıkıntıda bana destek olan beni yalnız bırakmayan eşim ve aileme teşekkür ediyorum ve bu çalışmayı anneme ithaf ediyorum.

Büşra BİLGİN, Kayseri, 2022

FELSEFE TARİHİNDE KENDİNİ BİLMEK KAVRAMINA PARADİGMATİK BİR BAKIŞ

Büşra BİLGİN

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora Tezi, Ekim 2022
Danışman: Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

ÖZET

İnsanın kendini bilmesi nedir? İnsan kendini ne ile bilebilir? İnsanın kendini bilmesinin hakikatle ve yaşamla olan ilgisi nedir? İnsanın kendini bilmesi tarihsel süreç içinde hangi minvallerde değişim ve süreklilik göstermiştir? Bu tarihsel okuma içinde günümüze kaynaklık edecek ve günümüz sorunlarına çözüm önerisi olabilecek bir kendini bilme tekniği bulabilir miyiz? İşte bu çalışma ile amaçladığımız şey, bu sorulara bir cevap aramak ve bu doğrultuda sorulacak yeni sorulara yol açmaktır.

Kendini bilmek kavramı ilk olarak Antik Yunan'da hem felsefi, hem dini hem de etik bir ilke olarak ele alınmıştır. Bu nedenle çalışmanın ilk bölümünde, Sokrates'in düşüncelerine Platon'un diyalogları kaynaklığında yer verilmiştir. Bu dönemde söz konusu kavram erdem olarak tanımlandığından ahlakla olan ilişkisi, tüm bilmelere kaynaklık etmesi bakımından epistemolojiyle ilişkisi, *Alkibiades* diyalogunda ele alındığı biçimiyle siyasetle ilişkisi ve kendiliğin ruh olarak tanımlanması bakımından da tanrıbilimsel anlamı açığa çıkarılmıştır. İkinci bölümde ise, kendini bilmek kavramının rasyonel, ampirik, transandantal ve idealist akımların ana temsilcileri tarafından nasıl ele alındığı incelenmiştir. Bu dönemde, kendini bilmek artık ne etiğin ne dinin ne de siyasetin konusudur; yalnızca epistemolojinin konusudur. Çünkü bu dönemde bilmek, egemen olmaktır bu nedenle insan her şeyin üstünde ve her şeyin ölçüsü olan bir varlık konumuna geçmiştir. Son bölümde ise kendini bilmek, antik ve modern döneme kıyasla bambaşka bir şekilde ele alınır. Kendilik bu dönemde önceden belirli bir töz olarak görülmez aksine o, kişinin kendi tercihleriyle kendisinin yarattığı sanat eseri niteliğinde bir şey olmalıdır. Bu fikir, Nietzsche, Heidegger ve Foucault'nun eleştirileriyle etraflıca ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Felsefe, Modern Felsefe, Postmodern Felsefe, Yaşama Sanatları, Kendini Bilmek.

A PARADIGMATIC VIEW OF THE CONCEPT OF SELF-KNOWLEDGE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Büşra BİLGİN

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

PhD Thesis, October 2022

Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Kasım ÖZGEN

ABSTRACT

What is self-knowledge? By what means can a person know himself/herself? What does self-knowledge have to do with truth and life? In what ways has self-knowledge changed and sustained in the historical process? In this historical reading, can we find a technique of self-knowledge that will be a source for our day and offer a solution to today's problems? What we aim with this study is to look for an answer to these questions and accordingly to lead to new questions. The concept of self-knowledge was first discussed in Ancient Greece as a philosophical, a religious, and an ethical principle. For this reason, in the first chapter, Socrates' thoughts were introduced depending on Plato's dialogues. Since the concept in question was defined as virtue in this period, its relationship with morality, its relationship with epistemology in terms of being the source of all knowledge, its relationship with politics as it was discussed in the Alcibiades dialogue, and its theological meaning in terms of defining the self as spirit were revealed. In the second chapter, how the concept of self-knowledge was considered by the leading representatives of rational, empirical, transcendental, and idealist movements was examined. In this period, self-knowledge was no longer a matter of ethics, religion, or politics; it was only a matter of epistemology. Because in this period, to know was to dominate, for this reason, man became an entity being above everything and the measure of everything. In the last chapter, self-knowledge was addressed in a completely different way compared to ancient and modern times. The self was not seen as a predetermined substance in this period; on the contrary, it should have been a work of art created by oneself considering one's own choices. This idea was elaborated in the criticisms of Nietzsche, Heidegger, and Foucault.

Keywords: Classical Philosophy, Modern Philosophy, Postmodern Philosophy, Arts of Living, Self-Knowledge.

İÇİNDEKİLER
FELSEFE TARİHİNDE KENDİNİ BİLMEK KAVRAMINA
PARADİGMATİK BİR BAKIŞ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK DÖNEM

1.1. Etimolojik Olarak Kendini Bilmek	7
1.2. Hint Felsefesinde Kendini Bilmek	11
1.3. Antik Yunan’da Kendini Bilmek.....	19
1.3.1. Platon’un Diyaloglarında Kendini Bilmek	24
1.3.1.1. Phaidon	27
1.3.1.2. Menon.....	32
1.3.1.3. Kharmides.....	35
1.3.1.4. Alkibiades I-II	37
1.3.1.5. Gorgias	41
1.3.1.6. Sokrates’in Savunması (Apology).....	44
1.3.2. Kendini Bilmek ve Erdem-Hikmet İlişkisi	48
1.3.3. Kendini Bilmenin Sonucu: En Yüksek İyi ve Mutluluk	50
1.4. Batı Orta Çağ (Hristiyan) Mistisizminde Kendini Bilmek.....	57
1.5. İrfan Geleneğinde Kendini Bilmek	65

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEM

2.1. Rasyonalist Düşünce de Kendini Bilmek	84
2.2. Ampirik Düşünce de Kendini Bilmek	101
2.3. Transandantal Düşünce de Kendini Bilmek	108
2.4. İdealist Düşünce de Kendini Bilmek	115

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERN DÖNEM

3.1. Nietzsche Felsefesinde Kendini Bilmek/Kendilik İnşası	130
3.2. Heidegger Felsefesinde Kendini Bilmek/Birlikte Var olma	139
3.3. Foucault'nun Düşüncesinde Kendini Bilmek/Varoluş Etiği	151
3.3.1. Eski Yunan ve Roma Toplumlarında Kendini Tanıma ve Kendilik Kaygısı ..	155
3.3.2. Yaşama Sanatları ve Kendilik Pratikleri	170
3.3.2.1. Mathesis/İrfan/Başkalarıyla İlişkiler	174
3.3.2.2. Melete/ Tefekkür/Hakikatle İlişki	179
3.3.2.3. Askesis/Çile/Kendilikle İlişki	181
3.3.2.4. Cinsellik/Hazların Kullanımı	185
3.3.3. Hristiyan Çileciliğinde Kendilik Kaygısı-Kendini Aşma Meselesi	193
3.3.4. Modern ve Aydınlanma Çağı'nda Kendini Bilmek: İktidarın Ürünü Özne ...	208
3.3.5. Sanat Yapıtı Olarak Kendilik/Varoluş Estetiği ve Etiği	220
SONUÇ	232
KAYNAKÇA	251

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

BKZ	: Bakınız
ÇEV	: Çeviren
ED	: Editör
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
VB	: Ve Benzeri
VD	: Ve Diğerleri
VS	: Vesaire

“Hayattaki ve işteki asıl amaç başta olmadığınız bir kişiye dönüşmektir. Eğer bir kitap yazmaya başladığınızda en sonda söyleyeceğinizi biliyorsanız sizce bunu yazmaya cesaretiniz olur mu? Oyun, nasıl biteceğini bilmediğimiz sürece oynamaya değerdir.”

M. Foucault

GİRİŞ

Kendini bilmek kavramı, yüzyıllarca bir motto, bir problem olarak çok değişik disiplinlerde ve bağlamlarda ele alınmıştır. Yalnızca felsefe ve dinde değil modern dönemle birlikte psikoloji bilimi de bu konuyu önemle ele almıştır. Elbette bu çalışma kendilik ve kendini bilmek kavramını tüm disiplinlerde ve tüm boyutlarıyla ele alan bir çalışma değildir. Bu çalışmanın amacı, insanın kendini bilmesini ve kendini tanımasını, felsefenin ilkçağlardan bu yana hangi düzlem üzerinde temellendirdiğini göstermektir. Bu tanıma ve tanımlama hangi etkiler altında şekillenmiştir? Ve insan bu etkilenimler ile gerçekten kendini tanıyabilmiş midir? Kişinin özgür olduğu durumda kendini tanımlama şekli ile özgür olmadığı durumda kendini tanımlama şekli aynı mıdır? Ahlâkî bir kavram olarak özgürlüğün kendini bilme üzerindeki etkileri nedir? Dinin veya Tanrı'nın buyrukları altında olan insanın, kendini bilmesi ve kendini tanıması nasıl bir etki bağlamında gerçekleşir? Son olarak siyasi, politik iktidarın egemen olduğu bir durumda insanın kendini bilmesi nasıl bir etkilenim geçirir? İnsan bu şartlar altında kendini olduğu gibi bilebilir mi? İnsan gerçekten olduğu gibi kalan bir varlık mıdır ki kendini o haliyle bilebilsin? Yoksa insan sürekli bir değişimin ve oluşun nesnesi veya öznesi olarak akışa dâhil olan bir varlık mıdır? Eğer böyle ise, kendinin ne olduğunu bilebilir mi, değişmeden kalan bir yanı yok ise kendini hangi haline göre tanımlayabilir? Bu sorular, kendiliğin ruh mu beden mi yoksa her ikisi mi ya da başka bir deyişle, kendiliğin töz mü yoksa değişimin bir nesnesi mi soruları üzerinden gelişen koca bir felsefe tarihinin bize bıraktığı bir mirastır.

Bu çalışmada insanın kendiliğinin ne olduğunu ve kendini nasıl ve ne için bildiğini, muhtelif düşünceleri biraraya getirerek ele almaya ve bu düşünceler arasında ilişkiler kurmaya çalışacağız. Böylelikle düşünce tarihi boyunca, kendini bilmenin hangi açılardan ele alınıp önemli bir söylem haline geldiği, hangi düşüncenin kendiliği her yönüyle ele almaya daha çok yaklaştığı mukayeseli bir şekilde gösterilecektir.

Bu çalışmada amaçlanan şey, tüm felsefe tarihini ayrıntılarıyla ele alıp incelemek olmadığından yalnızca kendini bilmek kavramı etrafında bir paradigma belirlenmiştir. Bu paradigma klasik dönemde, modern dönemde ve bu iki döneme eleştiri niteliğinde ele alınan postmodern dönemde öne çıkan düşünür ve akımlar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu çizgi bize hem tarihsel açıdan kavramın ele alınış biçimlerini verme imkânı taşıırken hem de günümüz özne felsefesi sorunlarına bir çözüm denemesi sunma imkânı taşır. Bizim temelde yapmayı hedeflediğimiz şey, bir belirlenmişlik, bir tanım bulma girişimi değildir; amacımız, felsefe tarihi boyunca sorulagelen “kendini bilmek nedir?” sorusunun günümüz için sorulabilir bir soru olup olmadığını incelemektir. Günümüzde insanın ele alınış biçimleri etrafında şekillenecek bu sorunun tarihsel dayanağı bir tarafa şimdiki zamandaki anlamı ne olabilir? Biz bugün kendini bilmek nedir? dediğimizde kendilik ile neyi kastederiz ve kendini bilmedeki bilme eylemi nasıl gerçekleşir? İşte tüm bunlar kendi güncelliğimiz içinde sormayı hedeflediğimiz temel sorulardır.

Aynı zamanda bu çalışmayla birlikte, insanın kendini tanımlayamama, kendini anlamlandıramama, ne bu dünyaya ne de başka bir yere ait olup olmama duygusuna, özetle tüm baskı ve iktidar söylemlerinden kurtulmak için düştüğü aklın girdabında maneviyatın yokluğu ile kıvranan insana bir çözüm arayışı yolu açmayı hedefledik. Başka bir deyişle, bu çalışma metafiziksel hakikatin yükünden kurtulduğunu sanan modern insana kendi ürettiği hakikatin ağırlığı altında ezilişinin farkına vardırma girişimidir.

İnsan Aydınlanma ile birlikte, kendi aklını kullanma cesaretini gösterdi fakat bu cesaret onu öylesine körleştirdi ki, akli aracılığıyla yalnızca doğaya değil tüm bir insanlığa egemen olmak istedi. Henüz aklını temele alıp duygularını yadsıyan bir kişi olarak kendine egemen olamayan modern insan, kendi Tanrısallığını ilan etme ve kendinde kendi iktidarını kurma gücünü buldu. Bu her şeye ve herkese egemen olma istenci, zamanla insanın kendini hakikat olarak görmesine ve her şeyin yegâne sahibi olarak tanınmasına yol açtı. İnsan artık kendini hiçleştirme yoluyla hakikate varmayı değil kendini bulma ve gerçekleştirme yoluyla hakikatin tek sahibi olarak kendini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Modernlikle birlikte insan, yalnızca aklına itibar etmeye başlamıştır. Hakikatle ve gelenekle bağını kopararak hiçbir ilkenin olmadığı bir temel üzerine inşa edilen bu sistem yalnızca bireyi ve bireye ait olanı temel alıp yücelttiğinden bir bunalım devrine

dönüşmüştür. Her tür metafiziği ve aklî sezgiyi inkâr eden bu hümanist bakış açısı, insana hak ettiği değeri veremediği gibi yıktığı değerlerin yerine bir başkasını daha koyamamıştır. Bu durum Batı’da bir çöküşü başlattığı gibi, insanı da buhrana ve bunalıma sürüklemiştir. Postmodern düşünürler, insanı bu bunalımdan kurtarmak için kendiliğin inşasına dayalı kendilik tekniklerinden faydalanmayı denemiş olsalar da, neticede onlar da yine insanı kendi kendini yaratan, kendinden başka hiçbir güç ve yaratıcıya boyun eğmeyen bir varlık olarak görmek istemişlerdir. Buradaki araç estetiğe, sanata yönlendirilmiş bir akıldır; esasen akıl yalnızca sorgulama ve boyun eğmeme için araçtır. Sanatı icra edecek olan insanın duygularıdır, hissettikleridir. Bu bakış açısı aslında modern dünyanın bunalımına çözüm sunmak yerine, sorunu olduğu gibi bırakıp yönünü başka tarafa çevirmektir. Örneğin Nietzsche’ye göre, insan yazgısına boyun eğmelidir ve kendindeki sanatsal yönle ve zihinsel esrime aracılığıyla bu hayattan zevk almalıdır. Bu açıdan Nietzsche için insanın değeri yaratıcılığında saklıdır. Sanatın buradaki asli görevi, yaşamı onaylamaktır. Nietzsche, “Hıristiyanlığın insancılığını bütünüyle hükümsüz kılmak üzere insanın üstün insan olarak aşılmasını talep etti. Tanrı’nın katili olan üstün insan, kendini aşağılayabildiği için Tanrı’dan daha üstün görüldü. Böylelikle Tanrı öldürüldü ve bu ölüm kendi kendisini isteyen, ne yapması gerektiğini ona hiçbir Tanrı’nın söyleyemeyeceği insanın Tanrı’dan kurtulduğu anda insanı da aşmasını gerektirdi.”¹ İşte bu yönde gelişen düşünce, insana bu dünyada bulamadığı anlam ve değerleri yine bu dünyada ama başka yerlerde aramayı sunmuştur. Bu tam olarak aklın yönlendirilmesi meselesidir.

Bu çalışmada, her düşünürün veya her felsefî akımın ele alınıp incelenmesi çalışmanın sınırlarını aştığından biz yalnızca hem dönemsel hem de fikirsel açıdan genel bir kanı oluşturabilecek düşünürlerin fikirlerini ele almayı uygun gördük. İlk olarak, kendilik ve kendilikle ilgili yakın kavramlar ile bilmek ve özelde kendini bilmek kavramının felsefe sözlüklerindeki anlamlarına baktık. Çalışmayı üç ana bölüme ayırarak her bir bölümde, sırasıyla klasik, modern ve postmodern dönemleri temsil edecek düşüncelere yer verdik. Klasik dönemin ana temsilcisi Sokrates olarak belirlenmiştir. Çünkü felsefe tarihinde kendini bilmek kavramını en esaslı ve etraflıca ele alan ilk düşünür Sokrates sayılır. Ancak klasik dönem yalnızca Sokrates’le sınırlı tutulmamıştır.

¹ Karl Löwith, *Hegel’den Nietzsche’ye*, çev. Reyhan Ay (İstanbul: Otonom Yayınları, 2021), 360.

Sokrates'ten önce tüm geleneklerin ve dini öğretilerin temelini dayandığı ve dolaylı veya doğrudan etkilendiği, Hint dini düşüncesinin kendiliği nasıl anlamlandırdığı ve kendini bilmenin ne demek olduğuna ilişkin en eski örneklerini inceledik ve etkilediği geleneklerle ilişkisini kurmaya çalıştık. Bu bilgiler için Hint kutsal metinleri olan Vedalar'ın Upanişadlar kısmını inceledik. Ardından Antik Yunan'da kendini bilmek kavramını Sokrates'in şahsında gelişecek şekilde Platon'un diyaloglarından faydalanarak inceledik ve doğrudan kendini bilmek ile ilgili olan diyalogların yanı sıra, kavramın erdemlerle ilişkisi bakımından ele alındığı diyalogları da titizlikle inceledik. Burada kavramın ruhla, erdemlerle, Tanrı'yla ve politikayla olan ilişkilerini açığa çıkardıktan sonra dolaylı olarak bilgi ve mutlulukla olan ilişkisini de ayrı başlıklarda serimledik.

Klasik dönem içinde, modern dönemle bağı kurabilmek ve Orta Çağ'da kendini bilmek üzerine geliştirilen düşünceleri kopukluk olmaması adına, Hristiyan mistisizmi ve İslam tasavvufu özelinde ele almaya çalıştık. Burada ele alındığı biçimiyle, bu bölümler yalnızca düşüncenin devamlılığı bağlamında fazlaca detaylandırılmadan ana düşünceyi okuyucuya verebilecek kadar açıklanmıştır. Bu kısım yalnızca modern dönemle bağı kurmakla kalmayıp aynı zamanda, Hint düşünce geleneğinden başlayan içe dönüklük projesinin Sokrates'te, Augustinus'ta ve birçok mutasavvıfda ele alınma biçiminin benzerlik ve sürekliliğini de göstermiştir. Hristiyan mistisizminin Plotinos'un sudur teorisi etkisinde geliştiğine dayanan genel kanı üzerinden Plotinos'un eserleri incelenip bunu ilk defa okuyan Augustinus'un onu Hristiyan teolojisine uygulama biçimi ve mistik düşünürlerin çileci yaşamda insanın kendini nasıl bilebileceği fikri, Tanrı'yla ilişkisi üzerinden açıklanmıştır. İslam dünyasında da kendini bilmek kavramı iki temel dinamik üzerinden şekillenmiştir. İlki Hristiyanlıkta olduğu gibi Plotinosçu etki, ikincisi ise, sufilerin hadis olduğuna inandığı “kendini bilen Rabbin bilir” sözüne dayanır. Plotinosçu etki, bu nazariyeyi İslam'a uyarlayan İslam filozoflarının düşünceleri çerçevesinde ele alınırken hadis-i kutsi sayılan sözün etkisi, Tasavvuf erbablarının düşünceleri ışığında açıklığa kavuşmuştur.

Modern dönem ise, birçok düşünürü ele almayı gerektirdiğinden onu sınıflandırmayı ve benzer fikirlere sahip düşünürleri aynı başlık altında ele almayı uygun gördük. Bu dönemde kendini bilmek kavramı benliğin ne olduğu ve insanın hangi yolla kendini bilebileceği soruları çoğunlukla bilginin imkânı çerçevesinde ele alınmıştır. Biz öncelikle rasyonel düşüncede, aklî sezgi ile insanın kendini bileceğini öne süren

düşünürleri ele aldık. Ardından duyuları ve algıları entelektüel sezginin önüne geçiren ve insanın algılar toplamı olduğunu iddia eden ampirik düşünceye yer verdik. Üçüncü olarak, bu iki düşüncenin sentezini yapan insanın hem rasyonel hem de ampirik yönünü göz önüne alarak açıklayan Kant'ın düşüncelerini, transandantal düşüncede kendini bilmek başlığı altında ele aldık. Son olarak idealist düşünce dediğimiz, Fichte ve Hegel'in insanın yalnızca bilgi temelli değil öznelerarası ve tarihsel süreç içinde ele alınma biçimlerini açıklamaya çalıştık. Böylelikle özelde tek bir düşüncede sınırlı kalmayıp muhtelif düşüncelerde kendini bilmenin ele alınma biçimlerini öne çıkan düşünürlerce örneklendirmiş olduk. Çalışmayı doğrudan filozofların kendi eserlerini, yabancı dil bilimiz el verdiği ölçüde kendi dilinde, eksik kaldığımız yerde de çeviri metinlerden okuyarak ve ele alınan düşünceye eleştiri mahiyetinde kaleme alınan metinler etrafında karşılaştırma yaparak tamamladık.

Modern sonrası dönemde ise, M. Foucault'nun kendini bilmek kavramını –bizim yaptığımıza benzer şekilde- İlk Çağ'dan başlayarak modern döneme kadar özne-hakikat ilişkisi temelinde ele alma biçimini, Heidegger ve Nietzsche ile ilişkisi bağlamında konu edindik. Amacımız hem postmodern dönemde kendini bilmek kavramının ele alınma biçimini görmek hem de okuyucunun bu son bölümde Foucault'nun analizleriyle yeniden bir klasik ve modern dönem okuması yapmasıdır. Postmodern düşünce, bize yeni bir fikir vermektense mevcut fikirleri çürütme, yıkma girişimi olduğundan burada sistemleri yıkan ve systemsizliği öneren bir yaşama sanatı felsefesi bulduk. Bölümün en başında Nietzsche ve Heidegger'in düşüncelerine yer verdik ve Foucault'yu hangi bağlamlarda etkilediklerine dikkat çekerek bize önerdiği varoluş estetiği fikrinin düşünce temellerini göstermiş olduk. Foucault'yu ele alma biçimimiz onun sistem eleştirisi yoluyla olmuştur. Öncelikle Antik Çağ kendilik kültürünü sonra Hristiyan çileciliğini ve ardından modern dönem eleştirisini alt başlıklar şeklinde ele alıp son olarak eleştirilerinden yola çıkarak çıkarsadığımız ve kendisinin modern özneye bir kurtuluş yolu olarak sunduğu varoluş etiği ve estetiği diyebileceğimiz başlıkta Foucault'nun düşüncelerine yer verdik.

Bu tarihsel okumayla birlikte, “kendini bilmek” sorusunun İlk Çağ'dan bu yana hakikatle ve yaşamla olan bağını ve bu bağın geçirdiği değişim ve dönüşümü göstermeyi amaçladık. Nitekim klasik dönem içinde Hakikat/Tanrı ile doğrudan ilişkili olan kendini bilme meselesinin modern dönemle birlikte tinsel olanla sınırlandırıldığını ve post modern dönemde ise tam bir seküler hümanizme dönüştürüldüğünü görmekteyiz.

Amacımız günümüz insanının yeni nesil kendini bilme sorunuyla kendini şekillendirme ve değerlerden uzaklaştırma davranışının üzerindeki bu dönüşümün etkilerini göstermeye çalışmaktır. Bu çalışmanın sonunda kendini bilmek kavramının tarih boyunca, aşama aşama içinin nasıl boşaltıldığını ve günümüze gelinceye kadar artık bir kendini bilmek sorusundan ziyade kendini yaratma, kendini inşa etme meselesine dönüştüğünü ve bunun günümüz insanında bıraktığı çeşitli tesirleri görmüş olacağız.



BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM

1.1. Etimolojik Olarak Kendini Bilmek

Günümüze değin tüm düşünce tarihinde, insanın düşünen ve bilgiye erişebilen varlık olarak en temelde kendisini bilmek, kendi varlığını anlamlandırmak gibi bir takım istekleri olmuştur. Kendini bilmek, yüzyıllarca temel bir ilke, Tanrı buyruğu, ahlâkî bir erdem, sanat ve bilimin konusu olarak ele alınmıştır. Tüm bu disiplinlere konu olurken kendini bilmenin gereği hep başlangıç noktası olmuştur. Çünkü insan ilk önce kendisini tanıyarak kendisi dışındaki varlıkları da tanıyabileceğini düşünmüştür. Kadim dini literatürde görebileceğimiz gibi kendini bilmek, Tanrı'yı bilmek için bir vesile olarak görülmüştür.

Buna göre, ana hatlarıyla denebilir ki; “varlığın anlamına, insanın varlığını anlamlandırmasına veya gerçek varlığa ancak insanın kendini bilmesi yoluyla ulaşmak mümkün olabilir. İnsanın kendini bilmesi, bir yol, bir yöntem olduğu gibi; aynı zamanda ulaşılabilecek amaç ve sonuçla da ilintili görünmektedir.”² Kendini bilmek, varlığı anlamlandırmak için ilk basamaktır çünkü insan kendisini başkasına göre daha kesin ve net olarak bilebilir. Kendinin varlığından ve ne olduğundan emin olmayan kişi, kendisi dışındaki hiçbir şeyin kesinliğinden söz edemez.

Kendini bilmek üzere çıkılan bu yolda öncelikle, kendilik dediğimiz şeyin ne olduğu ve kendiliğin nasıl bilinebileceği araştırılmalıdır. Ancak bunlar açıklığa kavuştuktan sonra kendiliğin ne amaçla ve hangi yollarla bilinebileceği tartışılabilir. Ayrıca bilgi nedir ve bilginin kendini bilmedeki rolü de sorgulanmalıdır. Öncelikle *kendi* dediğimiz kavramın her dönemde farklı bağlamlarda farklı bir kelimeyle telaffuz

² Ahmet Gürbüz, *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 7.

edildiğini söylemek gerekir. Genel bir kullanım olarak kendi, kadim felsefede ruh, öz, nefis gibi kelimelerle farklı şekillerde kullanılmıştır. Modern dönemde daha çok ben, benlik kelimesi aracılığıyla ifade edilmişse de modern dönemin sonlarına doğru birey ve özne gibi kelimelerin kullanımı artmıştır.

Sözlükte kendi kavramı, “özneyi pekiştirmede kullanılan, bir eylemin kendisine olan gönderimini dile getiren sıfattır. Buna göre, özne söz konusu olduğunda, kendi deyimi, kendisini nesne yani ben olarak ortaya koyduktan sonra, yine kendisine dönen ve bu şekilde somut bir gerçeklik kazanan özneyi ifade eder.”³ Felsefi literatürde kendilik, “bir nesnenin varlığını meydana getiren şey olarak tanımlanabilir. Değişikliğe uğrayanda değişmeden kalan anlamındaki töz terimiyle tinsel varlık anlamını dile getiren öz teriminden, yakın anlamlı olmakla beraber ayrılmalıdır. Herhangi bir şeyin aslında ne olduğunu dile getiren kendilik deyimi, diyalektik anlamda öz ve gerçek deyimleriyle anlamdaştır.”⁴ Buradaki tanıma baktığımızda, kendilik bir varlıkta değişmeden kalan şey/öz olarak ifade edilmektedir. Bu tanım, özneyi önceden belirlenmiş ve hazır bulunan -Descartesçi töz mahiyetinde- olarak kabul eden görüştür fakat bir de kendiliği daima değişen, önceden verili olmayan ve sürekli inşa edilen bir potansiyeller demeti olarak gören görüş vardır.

Kendiliğe yakın anlamda olan benlik ise, “insanın kendi ben’i üstündeki bilinçli bilgisi anlamına gelir. İnsan kendisi üstünde kendince edindiği bilgiyi başkalarının kendisini nasıl gördüğü bilgisine katarak benliğini oluşturur.”⁵ Bu görüş, daha çok modern dönemin idealist düşüncesinde karşımıza çıkar. İnsan, benliğini başkası karşısında onaylar ve tamamlar. Nefs (نفس), kelimesi ise Arapça kökenli olup sözlüklerde, “ruh, can, canlı gibi anlamların yanı sıra öz, istek, iştia ve kendi gibi anlamlara da gelmektedir.”⁶ Bu kelime daha çok İslam düşünürleri tarafından kullanılmıştır. “Nefs sözcüğü, İslam felsefesinde ruh ve istenç anlamlarında kullanılmıştır. Temel niteliği kötülüğe yönelmişlik olan nefis, İslam felsefesinde iyileştirilmesi gereken bir şey olarak görülmüştür. Bu bağlamda, örneğin, Tasavvufun bu işe yönelik sağaltıcı bir felsefe olduğu söylenebilir.”⁷ “İslâm felsefesinde nefis teorisi, Grek felsefesinin İslâm dünyasına

³ Ahmet Cevizci, “Kendi”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 503.

⁴ Orhan Hançerlioğlu, “Kendilik”, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 3: 268.

⁵ Orhan Hançerlioğlu, “Benlik”, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 1: 151.

⁶ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 904.

⁷ Abdülbâki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 1027.

aktarılması ve onun tesiriyle ortaya çıkmıştır. Nefsin ruhanî bir cevher olduğunu savunan Aristo, nefsi “potansiyel canlı olan organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde tarif etmiştir.”⁸ Onu takip eden İslam düşünürleri de, ruhu bir cevher olarak tanımlamıştır.

Modern kullanımıyla özne kelimesi ise, “insana göre dışsal bir yapı olan ve bilinen varlığı dile getiren nesne deyiimi karşılığında içsel bir yapı olan bilinçliliği ve bundan ötürü bilen varlık anlamında insanı dile getirir.”⁹ Burada insan, bilen varlık olarak diğer tüm varlıklardan ayrılır ve üstün bir konum alır. Modern dönemde insan yerine sıkça kullanılan özne kavramı, bilgiyi üreten yegâne varlık olarak görülmüştür. İnsan, düşünen ve bilgi sahibi olan bir varlık olarak doğaya hâkim olmuştur. Bu anlamda, “bilgi, öznenin amaçlı yönelimi sonucunda, özneyle nesne arasında kurulan ilişkinin ürünü olarak tanımlanır. Bilgi, bir şeyin ayırdına ya da bilincine varmadır, öğrenilen şeydir.”¹⁰ Bu durumda, kendini bilmek de kendi üzerine refleksiyon geliştiren öznenin kendi olmaksaki niteliğinin bilincine varmasıdır. Yani kendinin, kendini nesne olarak ele alması ve ona yönelmesi sonucu oluşan bilgidir. Türk Dil Kurumu sözlüğünde kendini bilmek, “aklı ve muhakemesi yerinde olmak, baliğ olmak, ağırbaşlı olmak, kendinin ve çevresinin bilincine varmak, durum ve onuruna yakışacak biçimde davranmak”¹¹ gibi manâlara gelmektedir. Burada kendini bilmek, düşünen sağlıklı insan için kendinin ne olduğunu ve ne olmadığını bilmesi, başkalarıyla olan sınırını ve haddini bilmesi manalarına gelmektedir.

Kendini bilmek, insanlığın kendi üzerine düşünmeye başladığı ilk andan itibaren doğayı, Tanrı’yı ve yaşamı anlamlandırmak için en elzem konulardan biri olmuştur. Yaşamı sorgulayan insan, yaşamın amacını mutluluk olarak tanımlamaya başlamış ve mutluluğun önce insanın kendini tanıması ile elde edilebileceğini düşünmüştür. Geleneğe göre, insanlığın en eski bilgeleri kabul edilen Yunan’ın Yedi Bilge’si de aynı fikirdeydi. Nitekim “Her birinin ağzından özellikle şu deyiş hiç düşmedi: Kendini bil ve hiçbir şeyde aşırıya kaçma!”¹² Yedi Bilge, ahlak konusunda her daim insanlara öğütte bulunan sözleri Tanrı sözlerine benzeyen bilgilerdi. Bilgelerin sözlerinden de anlaşılacağı üzere, kendini

⁸ Ömer Türker, “Nefs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 529.

⁹ Orhan Hançerlioğlu, “Özne”, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985), 5: 112.

¹⁰ Cevizci, “Bilgi”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, 123.

¹¹ “Kendini Bilmek”, (Erişim Tarihi: 01.03.2020), <https://sozluk.gov.tr/>

¹² Platon, “Protagoras”, içinde *Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 426: 343a, 343b.

bil mottosu ahlâki bir öğüt olarak verilmiştir. Bu öğüt yalnızca Eski Yunan tarihinde aranmamalıdır; ona, Hinduların, Budistlerin, Müslümanların ve Hristiyanların en eski mistik kaynaklarında da sıkça rastlanır.

Tüm bu yaşam felsefelerinin ortak zemini, erdemli hayatın en yüksek amaca hizmet ettiği gerçeğidir. Erdem ise ancak akliselim bilgili kimsede aranır; erdem bazı düşünürlere göre bilginin kendisi, bazı inançlara göre ise bilgiyle ayrılmaz bütündür. Böylelikle bilginin, erdemin yolu en yüksek amaç ya da mutluluk olarak görülür. Yaratılışları gereği tüm insanlar mutluluğu araştırmaya meyilli olduklarından dolayı bu araştırmanın başlangıcı bilgi olmalı ve insan önce kendinin, ruhunun ve ruhunun gerçek konumunun ne olduğunu idrak etmeye başlamalıdır. Ancak daha sonra başka şeylerin varlığı ve anlamı gerçek manâda anlaşılmış olur. İnsanın kendini bilmesinin mutlulukla ilişkisini ve kendini daima geliştirmesi gerektiğinin önemine Goethe de vurgu yapar:

*“Halk ve uşak ve ermiş kişi
İtiraf ediyorlar her zaman,
En yüksek mutluluğu Âdem’in çocuklarına,
Sen yalnızca şahsiyet ol!
Her hayat sürdürülebilir,
Eğer insan kendini unutmazsa;
Her şey kaybedilebilir,
Eğer insan olduğu gibi kalırsa.”¹³*

Yine mutluluğun kaynağını kendinde bulan Schopenhauer da benzer fikri paylaşır: “Bir kimsenin kendi içinde ne olduğu ve kendinde neye sahip olduğu, kısacası onun kişiliği ve değeri, mutluluğunun ve esenliğinin biricik dolaysız nedenidir. Geri kalan her şey dolaylıdır; bu yüzden onların etkisi ortadan kaldırılabilir ama kişiliğin etkisi asla.”¹⁴ Epiktetos da, “sen ancak kırıldığını sandığın vakit kırılırsın. Çünkü sen kendini bilersen seni asla tahkir edemezler, kıramazlar”¹⁵ der. Yani bir olaya ilişkin içsel yargılar, o olayın kişi üzerinde nasıl etki ettiğinin belirleyicisi olmaktadır. Bu durum kişiliğin, kendiliğin insani duygu ve durum üzerindeki dolaysız etkisine işaret etmektedir. O hâlde,

¹³ J. W. Von Goethe, *Batı-Doğu Divanı*, çev. Gürsel Aytaç (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 127.

¹⁴ Arthur Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 13-14.

¹⁵ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Burhan Toprak (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989), 32.

mutluluk ya da mutsuzluk kendiliğin, kendini bilmekliğin farkındalığıyla doğrudan ilgilidir.

Kişi mutluluğu ve yaşamın ereğini kendinde ve kendisi aracılığıyla aramalıdır ancak bunun için öncelikle kendinin ne olduğunu iyi bilmelidir. “Mutluluk, kendi kendinle baş başa kalmakta görünüyor, diyor Aristoteles ve Diogenes Laertius: Sokrates, kendisiyle baş başa kalmayı, en güzel mülkiyet olarak övüyordu, diye bildiriyor. Aristoteles’in, felsefi yaşamı en mutlu yaşam olarak açıklaması da buna uygun düşmektedir.”¹⁶ Yalnızca felsefi gelenek değil, “bütün mistik geleneklerde de söylendiği üzere asıl olan, kendini tanımaktır. Kendini tanımaksızın dışa yönelik her türlü fetih hareketi, gerçekliği bölmüş ve içsel/öznel olanla dışsal/nesnel olan arasındaki uçurumu giderek açmış olacaktır.”¹⁷

Gelenegin bize gösterdiği yol şudur ki; bilmek, mutluluktur ve insan bilmeye öncelikle kendinden başlamalıdır. İster felsefi gelenek, ister dini veya mistik gelenek olsun hangi kültür ve inanca bakarsak bakalım insanın kendini tanıması, kendi ruhunun ve dinamiklerinin farkında olması onu yaşamdaki amacına götürecek yegâne yol olarak görülür. İnsanın kendini tanımadaki bakışı dışa dönük değil içe dönük olmalıdır. Kendiliğin keşfi, içindeki özün benzersiz oluşunda gizlidir.

1.2. Hint Felsefesinde Kendini Bilmek

Kadim Hint geleneği, insanlığın en eski geleneklerinden biridir. Hem inanışları, hem düşünce ve hem de felsefesiyle hiç de azımsanmayacak derecede öneme sahip olan bu gelenek, günümüze kadar birçok inanış ve felsefeye kaynaklık etmiştir. Hint kaynaklarına bakıldığında, bu kadim düşüncenin ve inanışların felsefi geleneğin yanı sıra Hristiyan mistisizmi ve İslam tasavvufunu nasıl derinden etkilediğini görmek mümkündür. Özellikle “İran’da gelişen sûfiliğin İslam’a Hindu etkisiyle geçtiği düşünülmektedir.”¹⁸ Bu etki özellikle, kalenderi dervişlerinin kendilerine Hindli rahipleri örnek aldıklarına dair kayıtlar üzerinden temellendirilir.¹⁹ Yine Abbasiler döneminde Mezopotamya’da, gezici Hint rahiplerinin pratik olarak Müslümanlara hazır bir örnek

¹⁶ Schopenhauer, *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, 35.

¹⁷ Abdüllatif Tüzer, *Murad-ı İlahi* (İstanbul: Artus Yayınları, 2007), 193-194.

¹⁸ William James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 414.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 60.

oluşturduğunu gösteren deliller vardır.²⁰ Tasavvuf yalnızca Hinduizmden veya Budizmden etkilenmemiştir aynı zamanda Mısır'da Hermesten, Yunan'da Platonculuktan, Yahudi Kabalalığından, Hristiyan ruhbanlığından doğrudan veya dolaylı etkiler görmek mümkündür. Ancak bu etki tüm Tasavvuf doktrinlerini kapsamaz özellikle ilk zaman sûfiliğinde hâkim olan bu etki, daha sonraki Tasavvuf ekollerinde yerini Kur'an ve hadise bırakmıştır. Öte yandan Hint ahlakının etkisiyle gelişen Hristiyan çileciliği de Hint kökenli görünmektedir. "Hristiyanlıkta doğru olan her şey aynı zamanda Brahman ve Buda dinlerinde de bulunur."²¹ Dolayısıyla hem felsefenin hem de mistik inanışların kaynağını, bu kadim gelenekte arayabiliriz. Bu nedenle kendini bilmenin Hint felsefesinde ve inanışlarında hangi anlamlara geldiğine bakmak, kavramın günümüze değin geçirdiği serüveni anlamak adına faydalı olacaktır. Lakin şu da unutulmamalıdır ki, her ne kadar bir etkiden bahsetsek bile özünde tüm düşünce ve inanışlar orijinallliğini korumaktadır. Neticede hakikatin, görünürde farklı ve sayıca çeşitli görünse bile özünde tek olduğu kanaatindeyiz. Bu nedenle, her sistem ve yorum tek olan hakikatin farklı veçheleridir. Ancak bu gerçeği göz önüne alarak hem tarihsel hem düşünsel hem de eleştirel anlamda bir kavram okuması yapılabiliriz.

Hint tarihinde, "aşağı yukarı İ.Ö. 1500 ile 500 yılları arasında olan çağa Vedalar Çağı denir."²² Hindistan'ın en eski ve en değerli kutsal yazıtları, Tanrı bilgisi anlamına gelen ve *Veda* adı verilen kitaplarda toplanmıştır. Ve bu yazıtlar Hintlilerin inanç kaynağını ve en büyük dinsel etkenini teşkil eder. Vedalar dört bölümden oluşmaktadır ancak biz Vedaların konumuzla ilgili olan ve Tanrı bilgisini ve gizli öğretileri içeren kısımlarından yani *Upanişadlar*'dan faydalanmaya çalışacağız. "Upanişadlar, insanın dünyaya felsefi bir açıklama vermeye yönelik en eski çabalarını temsil ederler ve bu özellikleriyle de beşeri düşünce tarihinde paha biçilmezdirler."²³

Aynı zamanda Upanişadlar, "insan ruhu ve yaratma süreciyle ilgili Tanrısal varlıklar hakkında ileri sürülen mistik düşüncelerdir. Tanrı Brahma bilimi veya Brahma ile insan ruhu arasındaki birliği anlama şeklinde açıklanmıştır."²⁴ İnsanın Tanrı'yla

²⁰ Ignaz Goldziher, *İslâm'da Fıkıh ve Akaid*, çev. İlhan Başgöz (Ankara: Ardıç Yayınları, 2004), 187.

²¹ Arthur Schopenhauer, *Din Üzerine*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 151.

²² H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul: Yol Yayınları, 2000), 38.

²³ Mysore Hiriyanna, *Hint Felsefesi Tarihi*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 38.

²⁴ John Garret, "Upanishad", *A Classical Dictionary of India* (New Delhi: Oriental Book, 1986), 654.

kuracağı bu ilişkide insan ruhunun, kendiliğinin Tanrı'ya ulaşmadaki önemi tartışılmazdır. Upanişadlar da insanı kilit rol olarak belirlemiş ve konu edinmiştir. “Upanişadlar bir fikir, bir tez içermesiyle Hindu tinsel yaşamında mitostan logosa geçişin sembolü sayılmaktadırlar. Vedalar, kozmolojik ve ritüelist dünya görüşüne sahipken, Upanişadlar insanı önceleyip, evrenin merkezine koymasıyla antroposentrik bir dünya görüşüne sahiptir. Evrenin merkezi insan kalbinde bulunmaktadır, o yüzden mükemmellik dışta değil içtedir.”²⁵ Bu anlayış, insanın fiziksel ibadetlerle hakikate ulaşmak yerine, hakikati kendinde, kendi içinde aramasını salık verir. Bu da hakikate dair bilginin her şeyden üstün görülmesini ifade eder ve bu bilgiye ulaşmak için insanın kendine dönmesi, kendini bilmesi gerekir.

Hint düşüncesinde bilgiye verilen önem ibadete verilen önemden daha büyüktür. Nitekim “bilgi sayesinde kâinatın temel hakikatine ulaşma ve Brahman'ı kavrama çabası Upanişadların temel hedefini oluşturur. Upanişadları Vedalardan ayıran başlıca özellik budur.”²⁶ Burada Tanrı'yı bilmek, O'na ulaşmak amaçlanır bu nedenle ibadetlere zaman ayırmak yerine daha çok tefekkür ve meditasyonlarla yani insandaki Tanrısal taraf aracılığıyla hakikate ulaşmak istenir. “Upanişadlar çağında, rahipler daha az önemli sayılır; kurbanlar hor görülür; derin tefekkür, ibadetin yerini alır. İlahi bilgiyi kazanma, ayin ve törenlerden daha önemli bir hale gelir.”²⁷ Görüldüğü üzere insanlığın en eski metinlerinden olan Upanişadlarda, insanın hakikatle olan ilişkisi bilgi temellidir. Yani insan, tefekkür ve kendine dönüş yoluyla hakikati bilebilir.

Upanişadlar, hakikate ilişkin iki terim kullanır: Brahman ve Atman. Bunlar, Hint felsefesinin dayandığı iki direk olarak tasvir edilir. Brahman'ın anlamı, dış dünyanın nihai kaynağı oluşudur. Oysa Atman'ın anlamı, insanın ruhani benliği olmasıdır.²⁸ Brahman dünyayı yaratan olarak gerçeklik, Atman ise Brahman'dan bir parça ve insanın özü, benliği olarak bir gerçekliktir. “Upanişadlarda evrensel bir hakikat olarak ifade edilen Atman, insan da dâhil bütün fenomenlerin özü olarak anlaşılır. Bu metinlerde bütün her şeyin özü veya hakiki gerçekliği anlamındaki Atman'ın, her yere nüfuz

²⁵ Turgay Ovalı, “Bir Medeniyet Tasavvuru Olarak Kurucu Hint Metinleri”, *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, 4/2 (2019): 122.

²⁶ Franklin Edgerton, *The Beginings of the Indian Philosophy* (London: George Allen&Unwin Ltd., 1965), 28.

²⁷ D. S. Sarma, *Hint Dini Tarihine Giriş*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 22.

²⁸ Hiriyan, *Hint Felsefesi tarihi*, 40-41.

edebilme özelliği öne çıkar.”²⁹ O halde, insanın da diğer tüm fenomenlerin de hakikatinin ne olduğunu bilmek için Atman’ı bilmek gerekir. “Atman kendi varlığımızın en içsel özüdür. Bu içsel öze ancak görünen insan bedeninden dikkatlerimizi içimize yönelttiğimizde ulaşabiliriz. Maddi bedenden içe yöneldiğimizde içimizde yaşam nefesini görürüz. Buna ulaşmak için bütün bir isteme, arzu, his ve düşünceden insanın kendini sıyırması gerekir.”³⁰ Duyusal olandan kurtulup içsel olana yönelmelidir.

Genel olarak Upanişadlar, “evrenin kozmik ilkeleri üzerinde değil insanın kendi iç varlığını tanıma üzerinde durur. Bu itibarla insanın en derin varlığı, bütün evrenle paylaştığı özdür. Upanişadlarda kullanılan Atman, varlığın benliği niteliğindeki özvarlığı da ifade eder. Bu anlamda Atman Brahman’ın bireydeki parçasıdır.”³¹ Atman, insanda bulunan ruhani Tanrısal bir unsur olarak betimlenir. Çoğunlukla bu unsuru ruh olarak tanımlasak da burada tam olarak bu anlamı karşılamaz.

Störig, Atman’ı şöyle tarif eder: “İnsanı, görünüşünü oluşturan kabuğundan soyarsak ve geriye kalan yaşam özü diyebileceğimiz kişilikten (ruh) bütün istekleri, duyguları, tutkuları çıkarırsak, Atman’a varlığımızın derinliğindeki o en derin öze ulaşırız ve buna benlik, öz, ruh gibi adlar verebilirsek de hiçbir Atman’ın anlamını tam olarak karşılamaz.”³² Atman bireysel ruh, Brahman evrensel ruhtur. Hint düşüncesinde Atman’ı bilmek yani insanın kendini, özünü bilmesi Brahman’a ulaşmak için yegâne yoldur. Brahman hakikattir ve Atman’la Brahman aynı hakikati oluşturur; tikelin tümel olana katılımını simgeler.

Upanişadlarda tanımlandığı biçimiyle Atman, “her türlü mantık bilgisinin ötesindedir, en lâtif olandan daha lâtiftir. Atman ile Brahman’ın, başka bir deyimle, insanın uhrevi tarafı olan gerçek ben ile yüce Tanrı’nın aynı varlık olduğunu bilen bir

²⁹ Ali İsmail Güngör ve Cemil Kutlutürk, “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 12/35 (2009): 38.

³⁰ Arslan Topakkaya, “Klasik Hint Felsefesinden Bir Örnek: Upanişadlar”, *Yeditepe’de Felsefe*, 10 (2011): 221.

³¹ P.T. Raju, *The Philosophical Traditions of India* (London: University of Pittsburgh Press, 1975), 51: Bu düşünce, Hint kökenli Müslüman düşünür Muhammed İkbâl’in ben ve Mutlak Ben düşüncesini çağrıştırmaktadır. İkbâl’in benlik felsefesi, evrende varolan her şeyde, Tanrı’dan atoma kadar, bir benlik bulunduğunu ileri sürer. Tanrı Mutlak Ben’dir yani sonsuz bendir ve diğer tüm varlıklar da sonlu benliğe sahiptir. Tanrı Mutlak Ben olduğu için diğer tüm benler varlığını mutlak olandan almıştır ve yaratıcısına organik bir bağla bağlıdır. Tanrı ise yaratıcı olması bakımından sürekli faal bulunur. Bkz. Büşra COŞANAY, “Muhammed İkbâl’in Benlik Felsefesi”, *Mavi Atlas*, 6/2 (2018).

³² Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, 50.

kimseden öğrenim gören kişi, anlamsız doktrinleri terk ederek hakikate ulaşır.”³³ Bu düşüncenin altında kozmolojik düzenin bir olması, birleşmesi ilkesi yatar. Dış dünyanın gerçekliği ile ruhani tarafın bütünlüklü ahengi tasvir edilir. Yaşamı anlamak, hakikate ulaşmak insanın ruhani tarafını iyi anlamasıyla mümkün görünür.

Atman’ın Brahman’ın bir parçası olduğuna dair inanışla Brahman’ın varlığının dolaysız bir kesinliğe sahip olduğunu idrak edebiliriz. Biz Mutlak’ı düşünemeyiz, ancak ne olursa olsun her zaman kendi özümüzle onunla vasıtasız bir temas halindeyizdir.³⁴ Buradaki düşünce İslam metafiziğinde de görülür; yüce yaratıcı düşünme gücüyle tasavvur edilemez fakat “Biz ona şah damarından daha yakınız”³⁵ ayetindeki ifade insanın her daim O’na yakın olduğuna işaret eder. Buradan hareketle, insanın kendi özünü, nefsini bilmesiyle yaratıcıyı da bilmesinin mümkün olduğu düşüncesi gelişir. Buradaki bilme, akli melekeler aracılığıyla bilme değildir; kalp aracılığıyla anlama O’nda bütünleşme, O’nun zahirdeki zuhurunu temaşa etmektir. Ancak şu hususa dikkat etmek gerekir ki bu benzerlik sadece bilme anlamındadır. Çünkü İslam dininde Allah ile kul ayrımı vardır yani yaratan ile yaratılan ayrımı, bunlar Atman ve Brahman gibi aynı öze sahiptir denilemez.

Atmanı bilen, tanıyan kişi bütün tutkularından arınmış, zihnini ve duyularını arıtmış olarak ona ulaşmıştır. Yani duyuların yanılsamalarından kurtulmuş, nefsinin kontrol altına almış, dünyevi işlerden el etek çekmiş ve tefekkür deryasına dalmış saf kişi ancak ona erişebilir. Atman, insanın bedeninden ayrı bir ruhani varlık olduğundan ona ulaşım bedenden ve beden aracılığından kurtulmakla mümkün görünür. Çünkü bedenin ona ulaşmada engel teşkil ettiği kabul edilir. Benzer örneği Platon’da ve Platoncu doktrine bağlı olarak gelişmiş tüm felsefe ve mistik düşüncelerde de görebiliriz.

Upanişadlarda, “hem varlık, hem bilgi ve hem de sonsuz mutluluk olan Brahman’ın dışında başka gerçeklik yoktur. İnsanın kendini bilmesi demek, kavramlara ve dile indirgenemeyen bu gerçekliğin bilincine bizzat kendisinin ermesi demektir. Bu kendini bilme, arzularının küçük beninden (nefisten) kurtulup selamete erişir.”³⁶ Brahman

³³ Mehmet Ali Işım, *Upanişadlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), 14-15.

³⁴ Hiriyanna, *Hint Felsefesi tarihi*, 53.

³⁵ (Kur’an-ı Kerim, Kaf, 50/16).

³⁶ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2016), 78-79.

ile Atman, okyanus ile bir damla su misali birbirinin aynısıdır. Bir damla suyu bulan, onun özüne erişen Brahman'ı da bulur ve O'nun sonsuz derinliğine katılır.

Kişi kendi öz benliğinin evrensel ruhla bir olduğunu temaşa etmek için zahire değil bâtına bakmalıdır. Uhrevi, manevi dünyada yani iç âleminde hakikati aramalıdır. Çünkü hakikat, maddi ya da formel değildir; her yerde hazır ve nazır olan ruhani bir gerçekliktir. Hint düşüncesinin birçok motifinde tasavvufta ve çilecilikte göreceğimiz türden benzerlikler bulunur. Elbette bunu doğrudan bir etkilenim olarak açıklamak doğru değildir fakat hakikati bilmek, bu disiplinlerde de benzer yollarla mümkün görülmüştür. Upanişadlarda “kişi, kötülüklerden arınmadıkça, duyularını kontrol altına almadıkça, zihnini huzura kavuşturmadıkça ve tefekküre dalmadıkça, sadece öğrenimle onu bulamaz.”³⁷ İnsan kalbini arındırır, tefekkür yoluyla manevi âlemin gerçek beni Atman ile Brahman'ın aynı varlık olduğunu idrak edebilirse ölümsüzlüğe ulaşır. Bu Hinduların *mokşa* ya da *nirvana* dedikleri bir mertebedir. Kadim Hint geleneğinde hem felsefenin hem de dinin nihai hedefi nirvanadır. Nirvana, dünyevilikten dönme, bütün arzuları kontrol altına alma, huzur ve hakikati ele geçirmedir. Başka bir deyişle nirvana izafi bir hiçliktir. Nirvana bireysel bir tecrübedir, ifade edilemez, aktarılamaz. Vecd, cezbe, esrime, kendinden geçme, aydınlanma, Tanrı ile birleşme ve benzeri isimlerle anılır.

Otto'nun tecrübesiyle dile getirecek olursak: “Nirvana kavramsal olarak bir söylenemezdir. Şuurda son derece olumlu şekilde hissedilir ve büyüler. Budist bir rahibe nirvana nedir diye sordum. Uzunca bir sessizliğin ardından tek bir şey söyledi: cennet anlatılamaz.”³⁸ Stace, Upanişadların mistik deneyimleri hep sessiz, biçimsiz, kavranamaz yani duyumsal içerikten yoksun bir şey olarak tanımladığını söyler.³⁹ Dini tecrübe olan nirvana, kelimelerle anlatılacak bir deneyim değil anlık bir esrimedir, bir söylenemezlik durumudur. Benzer durumlar mistik deneyim yaşayan herkesin ortak söylemleridir. Bu tür bir deneyim lisana dökülecek olduğunda bütün diller aciz kalır. Ancak bu halin tecrübesi anlatılamasa bile en azından yolun güzergâhı gösterilebilir. Yol tarif edildikten sonra kişi tamamen kendisiyle baş başadır. Yolu kat etmek için belli merhalelerden geçmesi gerekir ve elbette kendinde bulunması gereken bazı haller aranır.

³⁷ Işım, *Upanişadlar*, 17.

³⁸ Rudolf Otto, *Kutsal'a Dair*, çev. Sevil Ghaffari (İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014), 71.

³⁹ Walter Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 49.

“Yüce bilginin kendisine öğretilmesinin bir ön şartı olarak müridin nefsinde, bir miktar da olsa temel erdemlerin bulunması gerekir. Söz konusu erdemler arasında akli şartlardan farklı olarak öz itibarıyla ahlaki olan şartları da görmekteyiz: tevazu, kanaatkârlık, masumiyet, sabır, dürüstlük, öğretmene hizmet, saflık, sebatkârlık, kendine hâkim olma, feragat, bencil olmamak, ağır başlılık ve Rabb’e sadakat. Bu hasletlerin bilgi olduğu beyan edilmiştir, zira onlar bilgiye götürür [...] Bu bağlamda erdemsizlik sadece kendi başına bir kötülük olarak değil, aynı zamanda hakikatin üzerindeki bir örtü olarak değerlendirilmektedir.”⁴⁰

Erdemli bir hayat sürmenin hakikatin üzerindeki örtüyü aralayacağı düşüncesi, ileride göreceğimiz üzere Antik Yunan dünyasında Sokrates’in ve Platon’un düşüncesinde de görülür. Erdem bilgidir ve ancak insan erdemli yaşayarak hem kendinin hem de hakikatin bilgisine erişebilir. Erdemli yaşamak, aynı zamanda insanı mutluluğa götüren bir yoldur. “Nefsin hakikate ilişkin bilgisi, hakikati yaşamakla, yani kusursuz erdeme uygun yaşamakla birlikte olmalıdır.”⁴¹ Burada erdemli eylem, hakikatin bilgisini almak için vazgeçilmez bir şart olarak kabul edilmekte aynı zamanda bu bilginin içselleştirilmesi için de bir araçtır.

Kişinin hakikatin bilgisini elde edip sonsuz huzura yani mokşaya ulaşmasının en önemli basamaklarından biri de tefekkürdür. Low’un tanımıyla, “tefekkür Bir ile olmak, tamamen açık olmak anlamına gelir.”⁴² Tefekkürün birçok aşaması vardır fakat en önemlileri *dhyana* ve *om*’dur. Dhyana bir tefekkür tarzı, om ise Mutlak’ın sembolik ifadesi olan kutsal bir hecedir. Om Mutlak’a yakınlaşmak için bir zikirdir. Dhyana, birçok milletin farklı terimlerle andığı bir tefekkür tarzıdır; onun en güncel telaffuzu Japonca’da *zen* olarak bilinir ve şimdilerde bilincin kaynağına yönelen tüm meditasyonlara zen uygulaması adı verilir. Temelde bu uygulama da bir meditasyondur ve içsel gerçekliği amaçlar.

Dhyana, “duyuların dışarıya yönelen algısını zihne doğru çekmekte ve zihni tek bir noktaya odaklanır gibi kendi bilincinin kaynağına odaklamaktır.”⁴³ Bu düşünüş,

⁴⁰ Rıza Şah-Kazımî, *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart’a Göre Aşkına Giden Yollar*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 50.

⁴¹ Şah-Kazımî, *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart’a Göre Aşkına Giden Yollar*, 51.

⁴² Albert Low, *Kendini Tanı*, çev. İbrahim Şener ve İclal Başkan Erturan (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002), 86.

⁴³ Şah-Kazımî, *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart’a Göre Aşkına Giden Yollar*, 57.

bireyin kendisini Mutlak’a dâhil ediş şeklinde bir düşünüşdür; bunun sonucunda kişi kendisinin Tanrı ile özdeş olduğuna inanır. Om hecesi ise, ona bu zihni süreçte yardım eder ve zihnin duyulara yönelmesini engeller.

Dolayısıyla güncel ismiyle telaffuz ederek söylenecek olursa, “zen uygulaması yapmak kendini tanımaktır. Kendini tanımak kendini unutmaktır. Kendini unutmak her şey ile bir olmaktır. Her şey ile bir olmak beden ve zihnin ötesine geçmektir. Beden ve zihnin ötesine geçmek her an kendisini gösteren uyanışın ötesine geçmektir.”⁴⁴ İnsan ancak kendi özünü bilerek evrendeki diğer şeylerin bilincine varabilir. Kendini bilmek, biraz da bedene ait olan kendiliği unutmak ve ruhuyla asıl gerçekliğe, kendiyle aynı olan ruhsal hakikate kavuşmaktır. Platoncu ifadeyle, bedenin hapishanesinden kurtularak asıl vatanına kavuşmaktır. Bunun için meditasyon veya tefekkür önemli bir rol oynar.

Gürbüz’e göre, “kendini bilmenin yolunun temel dinamiği *farkındalık* kavramına ilişkindir. Kendimizi ya da varlığı bilebilmemiz için, varoluşumuzun yansımaları ve öğeleri olan tüm düşünüş ve duygulanımlarımızı izleyerek onların farkında olmamız gerekir; böylece, şartların oluşturduğu yanılsamalı benliğimizi aşarak gerçek benlik sahibi olmamız mümkün olabilir.”⁴⁵ Burada farkındalık, zihnin duyuşsal verilerin yanıltıcı etkilerini fark edip ve onlardan kurtulup kendi iç dünyasına odaklanması anlamında kullanılmıştır. İnsanın kendi farkındalığını edinmesi, onun yalnız kalmasına, başkası ve başka şeylerden zihnen uzaklaşması ile doğrudan ilişkilidir. Bu farkındalığı yaşamak için zihin bizim temel aracımızdır. Zihin, tüm dikkat ve farkındalığı kendi içinde toplayarak yoğun bir odaklanma ile hakikate yönelecek ve kendi içinde O’nu bulacaktır.

Mooji, İslam düşüncesinde ele alındığı üzere kendini bilmeyi hakikati bilmeye bir yol olarak sunar:

“İslâm’da muhteşem bir hadis vardır: Kendini arayan, Allah’ı bulur, Allah’ı arayan kendini bulur. Bu yüzden, kendi özünü bilmeye çalış. Sen bilgiden, inançtan ve hatta deneyimleştikten de öncesin çünkü onların tanığıydın. Senin Öz’ün en önce olandır. Bütün şekiller, fikirler ve duyular sonra gelir; sen ilk ve en öncesin, bu yüzden, sen olmasaydın varoluş nasıl algılanabilirdi? Özün bilinmesi bir bedeni gerektirir. Hiçbir şey onu bilen olmadan var olamaz.

⁴⁴ Low, *Kendini Tanı*, 7.

⁴⁵ Gürbüz, *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilme*, 15.

*Algılayabilen ve deneyimleyebilen sadece bilinçli olandır. Sen bu bilinç ve ötesinin çünkü bilinç bile gözlemlenebilir. Buna derinlemesine bakmalısın.*⁴⁶

İslam'dan verilen bu örnek, kavramsal okumayla zen uygulamasına örnek gösterilebilir fakat İslam'ın mistikleri arasında meşhur olan bu söz Hakikat'le insanı hem birleştirir hem de aralarındaki kapanmaz ontolojik uçurumu gösterir. Kendini bilen Rabbini bilir çünkü Rabb, kuluna nurundan üflemiştir. Bu sayede insan içine dönerek gönülden samimi bir teslimiyet ve ilahi aşkla Rabbine ulaşmayı ümit eder. Diğer taraftan, kendini bilen Rabbini bilir çünkü Rabb karşısında kul, Rabb olmadığının farkına varır ve haddizatında yaratılmış ve eksik oluşunu kabul eder.

Buraya kadar, kendini bilmek kavramının neredeyse tüm dini ve düşünce sistemlerini derinden etkileyen kadim Hint geleneği etrafında ele alınışı incelenmiştir. Bu inceleme ile bu geleneğin hem Antik Yunan düşüncesi hem Hristiyan çileciliği hem de İslam tasavvufu üzerindeki dolaylı ve doğrudan etkileri gösterilmiştir.

1.3. Antik Yunan'da Kendini Bilmek

Doğu'da Hindistan'da hem dini hem felsefi anlamda doğup gelişen kendilik bilinci, Batı'da Antik Grek dünyasında gelişip serpilmiştir. Bu bilinç, Yunan'ın Yedi Bilgesi'yle başlayıp hem tragedyalara konu olup hem de felsefe, siyaset ve ahlâkın temel ilkesi olmuştur. Antik dünyanın kendilik bilinci din ve ahlâk temellidir; bilgelerin Tanrı Apollon'a sundukları ve tapınağın girişine yazılan o çok mühim söz “kendini bil” dir. Ahlâki anlamda ise bilgiyle özdeştir; insanın özünün ne olduğunu, nasıl iyi bir yurttaş olabileceği ve kendine özen göstermesinin nasıl mümkün olacağı ancak diyalektik bir sorgulamanın neticesinde bilinebilirdi. İnsan kendini bilince, özünün ne olduğunu da bilir ve bilmek en büyük erdemdir çünkü insan bile bile kötülük yapmaz kötülük ancak bilgisizlikten doğar. İnsanın her türlü bilgisizlikten kurtulması için diyalektikle unuttuğu bilgileri anımsaması ve ilk olarak kendinin ne olduğunu bilmesi gereklidir. İşte Grek dünyasındaki kendilik bilinci bu minvalde ortaya çıkmıştır. Kendini bil sözü, felsefe geleneğinde Sokrates'e ait kabul edilir. Ancak bazı kimseler Pythagoras'a bazıları da Platon'a ait olduğunu düşünür. Ancak Platon'un diyaloglarında Sokrates'in de ifade ettiği üzere bu söz ilk defa Yunanlı Yedi Bilge diye anılan kişilerce söylenmiş ve Tanrı Apollon'a sunulmuştur. “Geleneğe göre Yunan'ın Yedi Bilge'si olarak adlandırılan

⁴⁶ Mooji, *Sen Öz'sün*, çev. Ahmet Çınar (İstanbul: Ganj Yayınları, 2017), 172.

kişiler, İ.Ö. yak. 620-550 yılları arasında yaşamış ilk düşünürlerdir. Sonraki yüzyıllarda bilgece söyledikleri sözlerle tanınan bu düşünürler Miletoslu Thales, Mytileneli Pittakos, Prieneli Bias, Atinalı Solon, Lindoslu Kleobulos, Khenaili Myson, Spartalı Khilon ve Korinthoslu Periandros'tur.⁴⁷ Bunlar hakkında ilk yazılı belge, Platon'un *Protagoras* adlı diyalogunda yer alan Sokrates'in sözleridir. Şöyle der Sokrates: "Bunların hepsi Lakedaimon eğitiminin hayranıydılar; bilgeliklerinin Lakedaimonlularınkine benzediği, her birinin kısa, anılmaya değer özdeyişlerinden kolayca anlaşılır. Bu bilgiler, bilgeliklerinin ilk ürünlerini Apollon'a sunmak için toplandıklarında, Delphoi tapınağına dillerden düşmeyen şu özdeyişleri kazdırmışlardı: Kendini bil ve Aşırılıktan kaçın!"⁴⁸

Yedi Bilge'den özellikle Spartalı Khilon ve Miletoslu Thales *kendini bil* öğüdünün üstünde çokça durmuştur. Spartalı Khilon: "Masraflı düğün yapma! Ölünün arkasından kötü konuşma! Yaşlılara saygılı ol! Kendine bak (bil)"⁴⁹ sözleriyle öğütte bulunur. Miletoslu Thales'in ise: "Neyin zor olduğunu sorana, kendini tanımak; neyin kolay olduğunu sorana, başkasına akıl vermek"⁵⁰ sözlerinde dile gelir. Demek ki antik dünyada felsefi düşünme, Sokrates'in de belirttiği üzere, söz konusu Yedi Bilge'nin insanlara ahlâki tavsiyeler niteliğindeki kısa özdeyişleriyle başladı. Bu özdeyişlerin sıklıkla, kendini bil öğüdünü içermesi ve bu öğüdün tapınağın girişine yazılması da kavramın o dönemdeki dinsel önemini göstermektedir. Buradan şunu anlıyoruz ki, "bu filozofların bize göstermeye çalıştıkları hatta bilfiil gösterdikleri şudur: Onların öğretimleri sadece şahsi, bizzat kendilerinin ortaya atıkları bir şey değildir; bil'akis vahyin kaynağı ve ilham derecesiyle alâkalı yüce bir kaynaktan ve yüksek bir makamdan gelmektedir."⁵¹

Nietzsche o dönemi şöyle tarif eder:

"Özdeyişlerle aktarılan ve bütün Yunanistan'da saygı gören Yedi Bilge'nin felsefesi yaşayan pratik ahlâktan başka bir şey değildi. Şimdiye kadar basit töreler ve dinsel kurallar yetiyordu. Bundan böyle ahlâki içgüdüler ıskartaya

⁴⁷ Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi & Homeros'tan Augustinus'a* (İstanbul: Alfa Basım, 2014), 64-65.

⁴⁸ Platon, "Protagoras", 426: 343a, 343b.

⁴⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 131; Walther Kranz, *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984), 24.

⁵⁰ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 63.

⁵¹ Rene Guenon, "Nefsini Bil", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, çev. Mustafa Tahralı, 10/3 (1981): 57.

çıkar. Tek marifet şeffaf bilgi olmalıdır ama şeffaf bilgiyle insan erdem de edinir çünkü hakiki Sokratesçi inançta bilgiyle ahlâk örtüşür.”⁵²

Bu artık yeni bir ahlakın –bilgi temelli- doğuşu anlamına gelir. Yedi Bilge’nin öğüdünü kendine ilke edinen Sokrates’ten önce onu Herakleitos dile getirmiştir, o: “Kendimi keşfettim”⁵³ der ve “kendini tanıma ve ölçülü olma olanağı her insanda bulunur”⁵⁴ diyerek tüm insanları kendini tanımaya çağırır. Kendini tanıma ve bilmek düşüncenin yaşama egemen olmasıdır. Bu da ahlâk ve bilgi temelli bir yaşam felsefesinin ilk basamağıdır.

Atina’da yalnızca filozoflar değil, edebi kişiliği öne çıkan tragedya yazarları da kendini bilmenin önemini eserlerinde işlemişlerdir. Birçok tragedya yazarının eserinde, Yunan filozoflarının düşüncelerini görmek mümkündür. Onlar edebi hayatın yanında düşünsel ve politik yaşamın da içindeydi. Bu nedenle Atina’nın entelektüel ortamında etkili kişilerdendiler. Bunlar arasında eserleri günümüze ulaşmış ve örnek olması bakımından öne çıkan üç isim saymak mümkündür: Aiskhylos, Sophokles ve Euripides.

Örneğin Sophokles’in *Kral Oidipus* adlı oyununda, Oidipus kendini tanımadan önceki hayatında gerçekleri bilmediği için çok mutludur ancak ne zaman ki kendinin kim olduğunu öğrenir o zaman oyunun dramatik tarafı başlar. Oidipus’u defalarca uyarmalarına rağmen o gerçekte soyunu ve kim olduğunu öğrenmekte ısrar eder ve ona şöyle seslenirler: “Ey mutsuz adam! Kim olduğunu bilmesen daha güzel.”⁵⁵ Oidipus, tanrıların ona daha önceden bildirdiği gibi, kim olduğunu bilmeyerek babasını öldürüp annesiyle evlenmiş ve ondan çocukları olmuştur. Oidipus, kim olduğunu araştırmaya çıkarak, bu gerçekleri öğrenip ne yazık ki kendi mutsuzluğunu, kendi felaketini getirmiştir. Sonunda ise Oidipus kendine ceza olarak gözlerini kör edip topraklarını terk etmiştir. Ona göre artık dünyada göreceği iyi bir şey kalmamıştı. Elbette bu oyunda kendini tanımanın sonu büyük bir dramla sonuçlandı fakat Oidipus’un yaptığı hatalar

⁵² Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar*, çev. Nur Nirven (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 336-337.

⁵³ Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. Cengiz Çakmak (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005), 237: Herakleitos buradaki fiili, “kendime sorular sorarak kendimi soruşturdum ve kendimi tanıdım” anlamlarında kullanır. Bu fragman bir bakıma “kendini tanı” ifadesini çağırır.

⁵⁴ Herakleitos, *Fragmanlar*, 269: Bilgece bir yaşam sürmek için insanın önce kendini; insan olmanın doğasını tanıması ve bilmesi gerekir. Ancak insanların büyük bir çoğunluğu doğalarını tanımak ve ona uygun yaşamak istemezler. Herakleitos’un bu sözü Delpik iki komutla kendini tanı ve haddini aşma ile uygunluk içindedir.

⁵⁵ Sophokles, *Kral Oidipus*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Sümer Kitabevi, 2013), 65.

zaten kendini bilmemesinin bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Bu nedenle bilgisiz bir şekilde mutlu yaşamaktansa tüm sorumluluğuyla gerçeği bilip mutsuz olmayı seçmek de büyük bir erdemdir. Oidipus'un dramaturjisi, Foucault'nun özne-hakikat ilişkisi üzerinden hakikatin tarihselliğinin araştırması olarak da okunabilir.

Bir başka tragedya Euripides'in *Bakkhalar*'ında ise ana tema; insan Tanrı'dan aldığı parçadan dolayı özünde O'nu arayıp bulmalı ve Tanrı'ya inanmalıdır. Oyunda Tanrı Dionysos ile ona tapınmayı reddeden Thebai kralı Pentheus arasındaki çatışma konu edilir. Dionysos kültü ilginç bir şekilde, mistik inanışların Tanrı'ya ulaşma biçimini temsil eder gibi görünür. Şöyle ki,

*“Orphiklere göre, insan yıldırımla yanan Titanların küllerinden doğmuştur. Titanlar Dionysos'un etini yemiş oldukları için bizim atalarımız olan bu toprak oğullarının küllerinde Tanrı zerreleri bulunuyordu. İşte bizim bünyemizdeki ikilik bundan geliyor. Titanlarla tanrıların, yerle göğün çocukları olan bizler, ezeli saadete kavuşmak istersek, içimizdeki Tanrı zerresini bedenden sıyırmak mecburiyetindeyiz. Bu gayeye varabilmek için bizim de Dionysos'un çektiği ıstırapları çekmemiz, ruhumuzu aşkla temizlememiz, kendimizden geçerek tanrılaşmamız gerekecektir. Biz de sonsuz saadeti, onun gibi ıstıraba sabırla katlanarak elde edeceğiz.”*⁵⁶

Bu eserde de asıl olarak, insanın kendi içine dönerek Tanrı'yı orada bulması ve bu yolla hakikate ermesi temellendirilir. Hakikat, insanın kendine dönmesiyle, kendini değiştirip dönüştürmesiyle yani kendinde gerçekleştireceği eylemle ortaya çıkar.

Son olarak Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus*'unda, Tanrıların zulmüne karşı aklı ve zekâsını kullanan Prometheus'un bilgiyi çalarak insanlara verdiğini görüyoruz. Buna karşılık Prometheus ceza olarak zincire vurulur ama yaptığından asla pişman değildir. Tragedyada işlenen konu, aslında insanın Tanrısal zorbalığa karşı aklıyla özgürlüğünü ele alabileceği gerçeğidir. Bizim için dikkat çekici olan ise, Prometheus'un yaptığı hatadan ötürü tanrıların gazabına uğramamak için uyarı olarak *kendini bil* öğüdünü almasıdır. Bu öğüdün dinsel temeli burada yine karşımıza çıkmaktadır. Eserde Okeanos şöyle der: “Görüyorum Prometheus ve bu durumda sana en yararlı öğüdü vermek istiyorum. Sen akıldan yana ne kadar zengin olsan da: Kendini bil ve yeni olaylara

⁵⁶ Euripides, *Bakkhalar*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), xiv-xv.

uyarak yeni davranışlar bulmaya çalış.”⁵⁷ Bu uyarı, Prometheus’un Tanrı karşısında kendini yani haddini bilmesi gerektiği aksi halde Tanrı’nın gazabına uğrayacağı gerçeğini içerir.

Yunanlıların kültüründe sadece tragedyada değil tüm sanat dallarında kendini bilmek, ölçülü olmak, haddi aşmamak ehemmiyet taşır. Örneğini Nietzsche’den dinleyecek olursak:

*“Sanatta her ne tasvir edilecek olursa olsun yüce amacına ölçülü etik gereksinimle ulaşmıştır; bu, güzelliğin estetik gereksinimine paralel gelişir. Ölçüyü gereklilik olarak göstermek, ancak ölçünün sınırı görülür kıldığı yerde olanaklıdır. Onun sınırlarına bağlı kalmak için, sınırların tanınması gerekir. Bu yüzden Apollon’un uyarısı kendini bil’dir. Bu ölçüye uyanların duraksaması gereken yer güzel görünümün sınırıydı.”*⁵⁸

Buradaki ölçülülüğün temelinde aslında hiçbir şeyde aşırıya kaçmama ilkesi yatar. Güzelin ölçülülüğe dayanması da bu temelden gelir nitekim o dönemde bir sanat eserinin güzel olması onun orantısına, ölçüsüne bağlıydı. Elbette her ne kadar edebi metinler ve sanatta ele alınsa da kendini bil öğüdü, ağırlıklı olarak felsefi metinlerde işlenmiştir. Felsefi düşüncede kendini bilmek meselesi, Antik Yunan’da en çok Platon’un diyaloglarında ve Sokrates’in konuşmalarında ele alınmıştır.

Yüzyıllar boyu sürececek olan felsefenin hikmet arayışı, Sokrates’le birlikte yönünü phusisten (doğadan) anthroposa (insana) çevirmiştir. Sokrates, hakikate doğadan değil insandan, kendimizden ulaşabileceğimizi düşünüyordu. Bu nedenle o, Yunan’ın Yedi Bilge’sinin kendini bil (gnothi seauton) öğüdünü felsefesinin ve yaşamının temel ilkesi edinmiştir. Sokrates’in felsefesine ve bu konudaki düşüncelerine, kendisinin yazılı bir kaynağı olmadığı için Platon’un diyaloglarından ulaşabiliyoruz. Sokrates her daim gerçeği açığa çıkarmak için diyalektik yöntemi kullanmıştır muhtemeldir ki bundan dolayı diyaloglar da aynı yöntemle yazılmıştır. Kendini bilmek denilince, Antik Grek döneminde ilk olarak Sokrates akla gelmektedir; bu nedenle, onu iyi anlamadan bu

⁵⁷ Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, çev. Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 14.

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 44-45.

konuyu iyi anlamış sayılmayız. Onu iyi anlamak için de Platon'un diyaloglarındaki anlatımından hareket etmek faydalı olacaktır.

1.3.1. Platon'un Diyaloglarında Kendini Bilmek

Platon'un diyaloglarında kendini bilmek kavramı, Sokrates'in kendi fikirleri doğrultusunda ve karşısındaki kişiyle diyalektik bir sürece girerek ele alınır. Çoğunlukla bir erdem ve Tanrı sözü olarak kabul edilen bu kavram, diyaloglarda en temel erdem, politik hayatın vazgeçilmez gerekliliği ve mutluluğa giden bir yol olarak gösterilmiştir.

Sokrates, bilgiyi algıdan ve sanı (doxa)'dan ayırır. Ona göre, “bilmek, bilgiyi kazanmaktan başka bir şey değildir.”⁵⁹ Bunun için aracı olan akıldır daha doğrusu düşünmedir. Düşünme, ruhun kendi içinde diyalektik yöntemle kendini sorgulamasıdır. Böylelikle ruh, doğrudan doğruya şeylerle meşgul olduğu durumda bilgiyi arar. Bu sürece duyuların veya algıların yanıltıcı etkisi tesir etmez. Sokrates; “yalnız bugün değil öteden beri ilkem, içinde tek bir sesi, incelediğim zaman bana en iyi gibi görünen aklın sesini dinlemektir”⁶⁰ der.

Sokrates, bir konuyu tartışırken özellikle kavramlarla konuşmaya gayret eder. Kavramın özünü anlamadan bir sonraki aşamaya geçmez. Onun amacı, duyulur olanın arkasındaki değişmez gerçekliği bulmaktır. Aristoteles'in de belirttiği üzere; “genelde etiğe ilişkin meselelerle ilgilenen Sokrates, ilkin tümel olanı aramış ve dikkatini tanımlar hakkında akıl yürütmeye yöneltmiştir. Daima değişen duyulur olanlar için ortak bir tanımın imkânsız olması dolayısıyla, bunun duyulur olanlar değil de başka türden var olanlar (idealar) hakkında olduğunu öne sürmüştür.”⁶¹ Bu nedenle Sokrates, kendini bilmek için öncelikle kendimiz diye sıraladığımız birçok değişken ifadenin arkasındaki değişmez olan özü arar, yani kendi dediğimiz şeyin ideasını, en yetkin halini bilmek ister.

Sokrates'in gerçek olana ulaşmadaki yöntemi, diyalektiktir. Diyalektik, ona göre hakikati aramanın yegâne yöntemidir çünkü diyalektik ruhun ebesidir, ruhtaki hakikatleri doğurabilecek tek yöntemdir. Diyalektik yöntem, insanın derece derece kendi Tanrısallığının farkına vararak felsefi kurtuluşa ermesini sağlayan bir yöntemdir. Sokrates, diyalektiği *Devlet*'te şöyle tarif eder: “Hangi konuda olursa olsun, her şeyin

⁵⁹ Platon, “Theaitetos”, içinde *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 539: 210a.

⁶⁰ Platon, “Kriton”, içinde *Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 284: 46b.

⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017), 29: 987a.

özünü metotla kavramayı deneyen bir başka bilim yoktur. Yalnız diyalektik metodu, varsayımları birer birer atarak, ilkenin ta kendisine yükselir. Orada da kendini sağlama bağlar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü olduğu dünyanın çamurundan kurtarır.”⁶² Bu yöntemle ruh, yanılgılardan sıyrılır, erdemlerin de vasıtasıyla bilgelige ulaşır ve en yüksek İyi’ye yükselmeye başlar. Aynı düşünceden etkilenen Plotinos da “diyalektiğin sağladığı bilgelik olmadan aşağı erdemlerden yetkin (mükemmel) erdemlere yükselebilmek mümkün olmayacaktır”⁶³, der.

Sokrates, insanın bitmek tükenmek bilmeyen bilme arzusuna doğumun, gebeliğin acılarıdır der. Sokrates’i bu şekilde düşündüren elbette ki ruhun ölümsüzlüğüne olan inancıdır. Ona göre ruh ölümsüzdür ve birçok kereler yeryüzüne gelmiştir. Bu nedenle, daha önceki yaşantılarından öğrendiği bilgilerle aslında kendisinde var olanı araştırma çalışmaları ile anımsayabilir (anamnesis). Yani aslında öğrenme dediğimiz şey bir hatırlamadır. Çünkü ruh, beden öldükten sonra Hades’e gider ve her duyulur olanın gerçek formunu, ideasını orada temaşa eder ve öğrendiği bu bilgileri unuttur; yeni bir bedene geldiğinde ise, farkında olmadığı bu bilgiler ona sancı yapar ve hatırlama arzusu duyar. Bu sebepten ötürü, diyalektikle ruhtaki bilgileri hatırlatmak, onları doğurtmak icap eder ancak bu yolla kişi gerçek hakikate erişir. “Plotinos, Platon’un hatırlama doktrini yorumlarken, diyalektiği, mutlak Tanrı olan İlk Akl’ın ışığında akledilir İdeleri temaşa etmek için aklın, kendisini bütün maddî suretlerden kurtarmasıdır şeklinde tanımlamıştı.”⁶⁴ Hakikati bulmak için kişinin kendine dönmesi, kendini tanıması ve bildiklerini hatırlaması gerekir işte bu nedenledir ki kendini bilmek en büyük hikmettir.

Sokrates’e göre, “bilgelik kendini tanımayla başlar; erdeme ya da mutluluğa götüren yol bilgelikten geçer.”⁶⁵ Sokrates de kendini bilmenin güçlüğünü bilir ama bunun önemli ve mümkün olduğunu da hatırlatır. Bu yolda elde edilecek bilginin insanın mutluluğunu sağlayacağını belirtir. Ona göre, sorgulanmamış bir yaşam, yaşamaya değmezdir. İnsan bu dünyada bir uykuda gibidir, onu uyandırmak ve hakikatin bilincine erdirmek gerekir. Sokrates bunu kendisine görev edinmiş ve kendisini bir at sineğine benzetmiştir. Çünkü at sineği, atlara tebelleş olduklarında onları harekete geçirene kadar

⁶² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 255-256: 533b, d.

⁶³ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008), 19.

⁶⁴ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet S. Aydın (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1999), 57.

⁶⁵ Abdülbâki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, 1328.

onları rahat bırakmazlar. Sokrates de tıpkı bir at sineği gibi yaşamı boyunca insanları, araştırmaya, sorgulamaya ve harekete geçirmeye çalışmıştır.

Bauman'ın ifade ettiği gibi, "Sokrates'in özgül hedefi, insanları her şeyden önce kendi akıllarını dinlemelerine ve bu münasebetle bireysel özerklik ve sorumluluğa çağırmaktır. Ona göre, insan yaşamının hedefi taklit değil özgün bir sanatsal yaratım olmaktır."⁶⁶ Bu nedenle Sokrates'i taklit etmek bile onun bu çağrısına ihanet etmek demektir. Taklit asla yeni bir yaratımın öncüsü olamaz. Sokrates bize bunu kendi yaşamıyla birebir göstermiştir ve Platon bu gerçekliği *Sokrates'in Savunması*'nda titizlikle işler.

Platon'un diyalogları incelendiğinde, kendi kavramının ne'liği, özünün ne olduğu, onu nasıl bulabileceğimiz, kendi dediğimiz şey bedenden mi yoksa ruhtan mı ya da her ikisinden mi müteşekkil gibi sorularla ilgili tartışmaları bulmak mümkündür. Ayrıca kendini bilmenin diğer erdemlerle ilişkisi, en yüksek İyi'ye ve mutluluğa giden yolla olan ilişkisi açıkça ele alınır. Platon, insanın aslının, kendinin ne'liğini anlamak için beden-ruh ayrımını açıklığa kavuşturmaya çalışır. *Phaidon*'da yaptığı araştırmayı, insanın hakikati bilmesi için, ruhuna bakması ve onu bilmesi gerektiği ile sonuçlandırır. Kendini bilmeyi ise, yine ruha dönerek mümkün gösteren Platon, bu tartışmayı hem *Kharmides*'te hem de *Alkibiades*'te etrafıca ele alır. Ayrıca Platon'un birçok diyalogunda, doğrudan olmasa bile erdemlerle ve İyi'yle ilişkilendirilerek kendini bilmek kavramının önemi tartışılır. Platon ve Sokrates için hayatın amacı, erdemli yaşayarak sonsuz mutluluğa en yüksek İyi'ye ulaşmaktır. Erdemli olmak için ise ancak bilgili olmak gerekir. Çünkü ona göre, gerçek erdem bir tek bilgelikle kazanılır. Erdemin ne olduğuna dair tartışmayı Sokrates, *Menon* diyalogunda ele alır; ayrıca o, *Devlet*'te ideal yaşamı ele geçirmek için dört temel erdem sayar. Bunlar; "ölçülülük, cesaret, bilgelik ve doğruluktur."⁶⁷ Aynı şekilde *Gorgias* diyalogunda da bu erdemler ele alınır. Bu erdemler arasında bilgeliliğin yeri önemlidir ve en başta gelir çünkü diğer erdemler ancak bilgisi elde edildiğinde faydalı hale gelir. Dolayısıyla bilmek erdemdir ve bilmenin en başında da insanın kendini bilmesi gelir. Kendini bilmek kavramını hem doğrudan hem de erdemlerle ilişkili olarak açıklayan tüm diyaloglara bakarak, kavramın Antik Yunan dünyasında Sokrates'le

⁶⁶ Zygmunt Bauman, *Yaşam Sanatı*, çev. Akın Sarı (İstanbul: Versus Kitap, 2013), 117-118.

⁶⁷ Platon, *Devlet*, 125: 427e.

birlikte nasıl ön plana çıktığını ve hangi anlamlarda kullanıldığını görmek mümkün olacaktır.

1.3.1.1. Phaidon

Phaidon'da Platon, ruhun ne olduğu üzerine bir tartışma yürütür ve kişinin gerçekte ne olduğuna dair soruya, ruh olarak cevap verir. Platon, *Yasalar*'da “sahip olduklarımız içinde tanrılardan sonra en Tanrısal olan ve en çok bize ait olan şey ruhtur. İnsanda kötünden kaçmak, en iyi şeyi aramak ve ele geçirmek, ele geçirdikten sonra da, geri kalan ömrünü onunla birlikte yaşamak için ruhtan daha uygun bir varlık yoktur”⁶⁸, der. Taylor bunu şöyle yorumlar: “İnsandaki bu ilahi kurucu maddenin işi ya da işlevi bilmektir, şeyleri gerçekte olduğu gibi kavramaktır ve sonuç olarak özellikle iyi ve kötüyü bilmek ve insanın eylemlerini yönlendirmek veya yönetmektir; öyle ki bu eylemler, kötülüklerin önlenmesi ve iyinin başarıldığı bir hayata yol gösterebilir.”⁶⁹ İnsan bilgi edinmek istiyorsa ruhuna özen göstermelidir. Ruh, her ne kadar duygu ve algılardan etkilense bile bedene oranla daha rasyonel kararlar verebilir ve muhakeme yapabilir. İnsanın ruhunu, beden bu tutarsız duygularından arındırmasıyla ruh gerçekte akla uygun kararlar alabilir ve en yetkin olanın bilgisini ele geçirebilir. Çünkü Orphik düşüncede ruh, bir önceki yaşamında bu gerçekliği tanımıştır.

Phaidon, Sokrates'in ruhun ölümsüzlüğü argümanını ve ruhun bedenden ayrıldıkça hakikatin bilgisine erişebileceği düşüncesini açıkça ortaya koyduğu bir eserdir. Ruh, beden arzularından kurtulamıyorsa ancak öldüğünde gerçek bilgiyi elde eder. Bu nedenle bilgeliği seven ve arzulayan felsefeciler ölümden asla korkmamalıdır aksine ölümü arzulamalıdır. Sokrates, bu düşüncesini kendi yaşamında bize göstermiştir; *Savunma*'da, ölümden korkmadığını ve ölümün gerçekte kötü olup olmadığını kimsenin bilmediğini söyler. İnsan gerçeği öğrenmek, bilge olmak istiyorsa ruhunu, beden hapishanesinden kurtarmalıdır. Bu elbette ki insanın bir an önce ölmesi veya kendi yaşamını sonlandırması gerektiği anlamına gelmez. Bu düşünce, ölmekten önce ölmeyi deneyimlemeyi ve ruhu beden arzusu ve etkilerinden soyutlamayı başarmak gerektiğini ifade eder. Sokrates'e göre beden ruh için bir mezar, hapishane gibidir ancak ruhun

⁶⁸ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 186, 188: 726, 728d.

⁶⁹ A. Edward Taylor, *Sokrates/İroni, İnfaz ve Etik*, çev. Mukadder Erkan (Ankara: Fol Kitap, 2020), 90.

kendini açtığı bir işaret de olabilir. Bu düşünce *Kratylos*'ta dile getirilir⁷⁰ ancak *Phaidon*'da yalnızca, bedenin geçici nesnelere olan tutkuları yüzünden ruh için bir engel oluşturduğu söylenir.

İlgili kısımlar, diyalogda şöyle serimlenir:

“Sokrates: Peki ya bilginin elde edilmesine ne dersin? Bu konuda beden bir yardımcı mıdır, yoksa bir engel mi? Ruh, hakikate ne zaman ulaşıyor? O, bir şeyi bedenle beraber incelemeye kalkışrsa, bedenin onu kandıracağı açık.

Simmias: Haklısın.

Sokrates: Ruh, hakikati düşünme yoluyla elde etmiyor mu?

Simmias: Doğru.

Sokrates: Ruh, kendisinde duyma, görme, acı, haz ve benzeri şeyler olmadığı zaman daha iyi düşünür. Böyle olunca kendi kendine döner ve bedenden uzaklaşır. Bedenden uzak durdukça hakikati anlamaya çalışır.”⁷¹

Bedenin duyular aracılığıyla sık sık yanılgıya düştüğü ve bu yanılgıların doğru düşünmeyi olumsuz etkilediği göz önüne alındığında, Sokrates'in bedenden ve onun etkilerinden arınan ruhun saf bir bilinçle düşünebileceği fikri rahatlıkla anlaşılır olur. Ancak bu saf bilinç sayesinde kişi kendine dönebilir ve kendinde bulunan gerçekleri hatırlayabilir. Yani kendine ulaşarak aslında hakikate ulaşmış olur.

Diyalogun ilerleyen bölümlerinde ölümün bedenden kurtulmak ve hakikate ulaşmak için bir yol olabileceği üzerine tartışma devam eder:

“Sokrates: Konuşmamızdan çıkan sonuca göre, gerçek felsefecilerin şöyle düşünmeleri ve konuşmaları yerinde olacaktır: Belki de ölüm sayesinde amacımıza ulaşabiliriz. Çünkü beden ve akıl bir arada, ruhumuz da kötü şeylerle beraber oldukça amacımıza yani hakikate ulaşamayacağız. Bedenimiz onu beslememiz zorunlu olduğu için, bize çok sayıda sorun çıkarır. Ayrıca beklenmedik zamanlarda gelen hastalıklar da hakikatin peşinden gitmemizi engeller. Yine beden bize çeşitli arzu, korku, heyecan ve benzeri duygular verir. Bu duyguların varlığından dolayı kısa bir süreliğine olsa dahi gerçekten düşüneyemeyiz [...] Bu nedenle hakikati gerçekten öğrenmek istiyorsak bedenden

⁷⁰ Platon, “*Kratylos*”, içinde *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 214: 400c.

⁷¹ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 53-54: 65b, c.

ayrılmamız, ruhla ve şeylerin özüyle ilgilenmemiz gerekir. İşte böylece kendisine âşık olduğumuzu söylediğimiz bilgiğe ulaşabiliriz. Ancak buna aklın da gösterdiği gibi yaşarken değil, öldükten sonra varabiliriz [...] Yaşarken ise bedenden mümkün olduğunca uzaklaştığımız, zorunlu ihtiyaçlarımızı karşılamak dışında kendisiyle ilgilenmediğimiz, onun bizi kandırmasına olanak tanımadığımız ve Tanrı'nın bizi kendisinden kurtarmasını beklediğimiz sürece hakikate yaklaşmış oluruz. Daha sonra bedenden kurtulacağız ve büyük olasılıkla bizimle aynı durumdaki canlılarla beraber yaşayacağız. Şeylerin, hakikatin ta kendisini oluşturan özünü ancak böylelikle kendimizde tanıyabiliriz. Kendisi saf olmayan birisi için saf olanı anlamak imkânsızdır.”⁷²

Sokrates, bilgeliği erdem olarak gördüğünden ve gerçek erdemi, bedenın arzularından uzak durarak onların etkisi altında kalmadan diğer erdemlerle birlikte elde etmek gerektiğini düşünür. Bunun yolu ise duylardan bağımsız olarak geliştirilen düşünme işlemidir. İnsan saf düşünüşle, düşünülürleri kavrayabilir ve bilgeliği elde edebilir. Diyalogda ilgili kısım şöyledir:

“Sokrates: Ruh zaman zaman görme, duyma ya da başka bir duyu organı sayesinde bir konuya dâhil olur ve bu nedenle bedeni kullanır. Çünkü duyum aracılığıyla bir şeyin incelenmesi bedenin kullanılması anlamına gelir. Böylece ruh bedene ve benzeri şeylere temas ettiğinde, değişebilen şeyler tarafından sürüklenebilir. Kendinin dışına çıkar, sarhoşmuş gibi başı döner. Oysa ruh bir şeyi kendi başına incelerse, o zaman sonsuz ve asla değişmeyen şeylere doğru yönelir. Bu türden şeylere olan yakınlığından dolayı, başka bir engel olmadığı sürece, her zaman onların yanında kalır. Başı dönmeksizin, diğer şeylerle beraber bozulmaksızın diğerleriyle bir arada ve olduğu gibi kalır. İşte bizim düşünme dediğimiz şey bu değil mi?”⁷³

Sokrates, ruhun kendine benzeyen tarafa doğru yani ruhsal ve düşünsel olana doğru doğası gereği meylettiğini, bedenın de kendi doğasına uygun olarak düşünemeyen kaba maddeye doğru meylettiğini söyler. Dolayısıyla her ikisinin de doğası birbirinden farklı olduğundan birbirini etkilemeleri her ikisinin de doğasının aksi yönüne meyletmesine sebep olur. Elbette Sokrates, bu durumu daha sonra Devlet'te bedeni

⁷² Platon, *Phaidon*, 55-56: 66b- 67b.

⁷³ Platon, *Phaidon*, 75-76: 79c, d.

terbiye ve yüce erdemlerle donatarak ruhsal olana yönlendirmek bakımından pozitif açıdan kullanmayı önerecektir. Sokrates konuştuklarını şöyle sonuca bağlar:

*“Ruh Tanrısal olana, ölümsüze, düşünene, sade olana, dağılmayana, sabit olana benzer. Beden ise insana, ölümlüye, düşünmeyene, sade olmayana, dağılana ve aynı kalmayana benzer. Ruh bu durumda olduğuna göre kendisine benzeyene, görülmeyene, Tanrısal olana, ölümsüze ve bilgeye doğru gider. Oraya geldiğinde de mutlu bir şekilde korkulardan, insan açısından mutsuzluk, sevgisizlik sayılan şeylerden ve diğer duygulardan kurtulur. Bundan sonra tanrıların yanında yaşar.”*⁷⁴

Sokrates’in bu yorumu, ruhun daima ölümü arzuladığı veya daima bir esime haliyle bedenden kopuk ve hissiz olarak hayaller âleminde yaşamayı arzuladığı sonucunu verir. Ruhun bedene tutkuyla bağlanması ve bu dünyada fütursuzca yaşama meyletmesi fikri ona oldukça uzak görünmektedir. Bunu Platon yine tüm fikirlerini olgunlaştırdığı *Devlet* eserinde *üç cevher mitosuyla* –bazı kimselerin altından, bazılarının gümüşten ve bazılarının ise demir ve tunçtan yaratıldığını ileri süren görüş- çözümleyecektir.

Bilgeliğin peşinden gidenlere en iyi yardımcı felsefedir. Sokrates, onların felsefe ruhlarını kavrayıncaya kadar, biçare bir mahkûm gibi olduklarını söyler. Ve şöyle devam eder:

*“Felsefe göz, kulak ya da diğer duyu organlarının algıladıklarının sahte olduğunu ona gösterir. İnsanı mümkün olduğunca bunlardan uzak tutmaya çalışır. O, insana tüm dikkatini içe yöneltmesini ve sadece düşünsel bağlam üzerinden kavramaya yönelmesini, diğer gördüklerinin sahte şeyler olup farklı şekillerde görünebileceklerine inanmasını söyler. Felsefe, ruhu sakinleştirir, arzuları dizginler ve aklın peşinden gider. Hakikati, Tanrısal olanı tatmaya çalışır, sanıların peşinden gitmez. Ruh, felsefe sayesinde hayatı boyunca bu şekilde yaşayacağına, en nihayetinde, bu yolun sonunda insanın kendi mutsuzluğundan kurtulacağına inanır. Böyle ve bedenden ayrılmış bir ruh, hiçbir zaman bedenden ayrılırken rüzgârlarla dağılmaktan, her bir yana savrulmaktan ve savrulduğunda toparlanamamaktan asla korkmaz.”*⁷⁵

⁷⁴ Platon, *Phaidon*, 77-78: 80b, 81a.

⁷⁵ Platon, *Phaidon*, 80-82: 83a, b-84a, b.

Felsefe insana yalnızca düşünmeyi değil Sokrates'in çokça önem verdiği üzere doğru düşünmeyi öğretir. Ruhun erdemleri kazanmasını ve kendi doğasına uygun hareket ederek tanrılarla birlikte yaşamasına olanak verir. Dolayısıyla Guthrie'nin yorumuyla, “yaşam sadece bedenın ruhun emrinde olması durumunda iyi yaşanabilir. O, çok açık ve basit bir şekilde yaşamın tümünde duyuların ve duyguların kontrol altına alındığı zekâ anlamına geliyordu. Ona uygun olan erdem bilgeliktir ve ruhu geliştirmek, bilgelik ve hakikati elde etmekle mümkün olur.”⁷⁶ Bu konuyu Cornford çok güzel özetler:

“Sokrates'in keşfi kişinin özünün gerçekte beden değil ruh olduğudur. Ve ruhla, iyiyi kötünden ayırabilen ve yanılmadan iyiyi seçebilen anlayış yeteneğinin bulunduğu yeri kastetmektedir. Kendini bilmek bu gerçek özün tanınması anlamına gelir. Kendini sınama, bu gerçek özün yargısını, beden ve onun baştan çıkaran isteklerine sıkıca bağlı olan, doğamızdaki diğer öğelerin teşviklerinden ayırmak için sürekli ihtiyaç duyulan bir disiplindir. Kendini yönetmek, gerçek özün diğer öğeler üzerindeki yönetimidir (yani ruhun mutlak otokrasisi). İyi ve kötünün bu içindeki yargıcı için de bir yönetici vardır. Gerçek öz yalnızca bir sezgisel anlayış yeteneği değil bir irade -bütün diğer haz ve görünüşteki mutluluk arzularını bastıran bir irade- yeteneğidir de aynı zamanda. Neyin gerçekten iyi olduğunu gören ruh, fark ettiği iyiyi şaşmaz biçimde arzular. Sokrates'e göre aydınlanmış ruhın bu arzusu o kadar güçlüdür ki gerçek özün, hedeflerini aldatıcı olarak gördüğü diğer arzuları yenmekte başarısız olamaz.”⁷⁷

Sokrates'in düşüncesinde, “Tanrı böyle buyurduğu için insanlar ruhlarına dönmelidirler tarzında bir önsel bilgidен hareket edilmek yerine, bir tümevarımsal bilgi formu olan diyalektik kullanılmaktadır. *Kendini tanı* buyruğunun önemi, insana gerçekleştirdiğin eylemlerin referansı kendin olmalısın, bildiğini sağlıkla bilmelisin, bilmediğinin farkında olmalısın uyarısından kaynaklanmaktadır.”⁷⁸ İnsan kendini yani ruhunu bilerek Tanrı'yı ve tanrısal olan şeyleri de bilme imkânına sahip olur. Çünkü ruh yönünü kendine çevirmekle aynı zamanda tanrısal olana da çevirmiş olur.

⁷⁶ W. K. C. Guthrie, *Socrates* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 149-150.

⁷⁷ F. MacDonald Cornford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın (Ankara: Ayraç Yayınları, 2003), 56-57.

⁷⁸ Fatih Özkan, “Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2013): 41.

1.3.1.2. Menon

Bu diyalogda, erdem nedir ve öğretilir mi? sorusu üzerinde tartışılır. Kendini bilmek en temel erdem sayıldığından onun öğretilir olup olmadığı veya doğuştan sahip olunabilirliği üzerine tartışma bizi doğrudan ilgilendirmektedir. Aristoteles’in de ifade ettiği gibi “erdemini anmak, bizi doğruca ruhu incelemeye götürür.”⁷⁹ Sokrates de erdemin ne olduğunu öğrenmek için ruhu inceler ve onu ruhun sahip olduğu bilgi ile ilişkilendirir. Başlangıçta erdemin bilgi olmadığına –bilgi olsaydı öğretilir olması gerekirdi- kanaat getiren Sokrates, onun Tanrı vergisi bir şey olduğunu düşünür. Erdem ancak akla dayalı olduğunda faydalı olur, akla dayanmayan bilgi pervasızlıktır. Faydalı olan şey akla uygun olan şeydir. Lakin erdemin kendisinin, özünün akılla ilgisi yoktur, o insana Tanrı vergisidir. Sokrates, akla uygun olan erdemin fayda sağlayacağı görüşündedir; akla uygun olmak bilgi sahibi olmayı gerektirir. O halde, bilgisiz hiçbir erdem fayda sağlamaz.

Sokrates, olgunluk dönemine eriştiğinde ise erdemin, bir bilgi olarak öğretilir olduğuna kanaat getirmiştir. Bu öğretme, eğitim sayesinde mümkün olur fakat bizim anladığımız türden ruha yeni bir şey öğretmek değil Sokrates’in ruhta zaten var olduğuna inandığı bilgileri anımsama yoluyla olur. Ruhun bilgisiz ve kötü yöne çevrilmiş yüzünü İyi’den yana çevirerek ve ona daha önceden bildiği faydalı şeyleri hatırlatarak bilgiyi elde edebiliriz. Erdem de bu yolla ona hatırlatılabilir ve bu anlamda bir öğretmeden söz edilebilir. Sokrates, temel erdemleri sayarken kendini bilmeyi de erdem olarak sayar bu nedenle onun bu kavramdan tam olarak ne anladığını anlayabilmemiz için onun erdem kavramından ne anladığını bilmemiz gerekir.

Erdemi bilmek için, bütün erdemli hareketlerdeki müşterek unsurun, yani özünün keşfedilmesi zaruridir [...] Çeşitli erdemli hareket ve eylem örneklerini zikrederek erdem budur, demek kâfi değildir; çünkü bu tür bir cevap, onları gerçek erdem örnekleri kılan bütün örneklerdeki yegâne asli niteliği ifşa etmeye yetmeyecektir.”⁸⁰ Aslında şunu anlayacağız ki, “bir erdemi tanımlama çabası, o erdemin diğer erdemden farklı olmayan tanımıyla sonuçlanır, çünkü prensip olarak bütün erdemler birdir.”⁸¹

⁷⁹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), 28.

⁸⁰ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi I*, çev. Yusuf Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 69.

⁸¹ A. Edward Taylor, *Sokrates/İroni, İnfaz ve Etik*, çev. Mukadder Erkan (Ankara: Fol Kitap, 2020), 94.

Diyalogda bu konunun işlenişi özetle şu şekildedir:

Sokrates: “Ne kadar çok, birbirinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, hepsinde bir olup bunların erdem olmalarını sağlayan genel bir öz vardır. Erdem nedir sorusuna verilecek cevabın doğru olabilmesi, erdemın ne olduğunun anlaşılması için bu öz, göz önünde tutulmalıdır.”⁸² Sokrates bu öze ulaşmak için yine ruhun ölmezliği savından bu bilgiyi ruhun daha önceden edindiği varsayımı ile hareket eder. Bu savını şöyle dile getirir:

*“Birçok kere yeniden doğan ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades’te her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. O halde onun, erdemle başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir. Tabiatın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi hatırlamakla (insanların öğrenme dedikleri budur) insan, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir.”*⁸³

Sokrates, erdemın bilgisinin ruhta olduğunu varsaymakla beraber onun bir bilgi olup olmadığı sorusuna takılır ve eğer bilgi ise onun öğretilebilir olması gerektiğini söyler. Erdem her hâlde iyi olarak kabul edildiğinden ve bilginin her iyiyi kavradığı bilgisiyile erdeminde bilgi olduğu sonucuna varır. Aynı zamanda akla veya bilgiye dayalı olan her şeyi faydalı ve iyi olarak kabul ederek yine erdemın akla dayalı yani bilgi olduğu ortaya çıkar. Ve devamında tartışma başka bir seyir alır:

“Sokrates: Erdemın bilgi olduğundan şüphe ediyorum. Yalnız erdem değil, herhangi bir şey öğretilebilirse, onun öğretmenleri, öğrencileri olması gerekmez mi?”

*Menon: Haklısın.*⁸⁴

Sokrates: O halde, bilginlerin (sofistlerin), iyi kimselerin öğretemedikleri erdemi, başkaları da öğretemez, değil mi? Öğretmeni, öğrencisi olmayan bir şeyin öğretilemeyeceğini söylememiş miydik?”

Menon: Öyle.

⁸² Platon, “Menon” içinde *Diyaloglar*, çev. Adnan Cemgil (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 151: 72c.

⁸³ Platon, “Menon”, 163: 81d.

⁸⁴ Platon, “Menon”, 175: 89d.

Sokrates: Öyleyse erdem öğretilemez.”⁸⁵

“Sofistler, erdemin öğretilebileceğini iddia ediyorlken Sokrates onlardan tamamen farklı düşünüyordu. O, kendisini bir öğrenci olarak konumlandırıyor ve onun tüm etik sorgulamaları evrensel ve değişmez olan ahlaki normların keşfine yönelikti.”⁸⁶ Sokrates’in genel kavramlar, tümel tanımlar arayışına girdiği yer tam olarak burasıdır. Her şeyden önce erdemin ne olduğunu düşünüp belirlemek ve insana özgü yetkinlik olan erdemin bir parçasının değil tümünün ortak olduğu bir tanıma varmak gerekir.

“Sokrates’in amacı, sofistlerin yüzeysel bilgilendirme ve sadece hızlı sonuç almaya dayalı faydacılığı yerine, insan özünü açığa çıkaracak olan karakter eğitimi önne çıkarmaktı. İnsanların bilgelik ve erdem kazanması ise onun diğer bütün çabalarının asıl amacını oluşturur.”⁸⁷ Diyaloğun devamında doğru sanı ile bilgi arasındaki farkı da ele alarak bilgi olmayan ama iyi şeylere yönlendiren şeyin doğru sanı olabileceğini ve bunun insanlara bir Tanrı vergisi olduğunu söyler. Erdem de bilgi olmadığına göre ancak yine de iyi olduğu ve iyi olana yönlendirdiği için doğru sanı olabileceğinden insanlara Tanrı vergisi olarak kabul edilir. İlgili bölüm şöyledir:

“Sokrates: İki şeyin bizi doğru yola götürdüğünü gördük: doğru sanıyla bilgi [...] Bilgi bir yana bırakıldığına göre, şimdi elimizde doğru sanı kalıyor. Bunun sayesinde ki devlet adamları şehirleri başarı ile idare ederler. Akıl işe karışmadığı halde işlerinde, eylemlerinde birçok büyük başarılar elde eden bu adamlara tanrısal demek doğru olmaz mı?”⁸⁸ “O halde, erdem ne tabiat vergisidir ne de öğretilir. Erdem, ona sahip olanlara bir tanrı vergisidir, akılla ilgisi yoktur. Meğerki bir devlet adamı kendindeki erdemi başkalarına verebilsin.”⁸⁹

Sokrates, “Menon diyalogunda erdemin bilgi olması durumunda öğretilebileceği düşüncesini önne çıkarsa da aynı sorunu Protagoras diyalogunda tartışırken “erdemli pek çok kişinin erdemin çocuklarına aktaramamış olduğunu ve erdemin daha çok kişisel

⁸⁵ Platon, “Menon”, 182-183: 96b, c.

⁸⁶ Frederick Copleston, *A History Of Philosophy: Greece and Rome* (New York: Doubleday Published, 1993), 111-112.

⁸⁷ Mehmet Önal, “Sokrates’e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi”, *Felsefe Dünyası*, 44 (2006): 135.

⁸⁸ Platon, “Menon”, 186-187: 99a, b, c.

⁸⁹ Platon, “Menon”, 187: 100a.

beceriyle edinilen bir şey olduğunu”⁹⁰ dile getirir. Bu yüzden Sokrates, erdemın öğretilebileceğine ilişkin kesin bir sonuca ulaşamaz.”⁹¹

Sokrates, erdemın öğretilemez olduğu düşüncesini *Devlet*’te yeniden ele alır ve bu sorunu orada çözümler. *Devlet*, Platon’un olgunluk eseridir ve oradaki meseleleri daha çok Tanrı’yla, en yüksek İyi’yle ve mutlulukla ilişkilendirdiğı görülür. Dolayısıyla insan ruhunun yönü İyi ideasına dönük olmalıdır düşüncesiyle, erdemın de öğretilebilir olduğu tezini öne sürer. Erdem öğretilebilir fakat bu Tanrı vergisi veya bilgiden pay alma değildir, bir eğitim sonucu ile olur. Sokrates; “eğitimin bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymak olmadığını söyler. Eğitim, ruhun öğrenme gücünü İyi’den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir.”⁹² Ruhun aşağı yetilerini düzelten, hakikate ve iyiye hizmet etmeye ruhu yönelten bir eğitimidir bu. Erdem de ancak bu eğitim sayesinde edinilebilir.

Sonuç olarak, erdemın ne olduğunu bilmek ve onu edinebilmek için ruhun yönünü, asıl gerçekliklerin olduğu yöne yani idealar âlemine dönmesi gerekir. Böylelikle erdemın gerçekte ne olduğu hatırlanır ve bu hatırlama sayesinde kişi erdemi edinebilir. Yani Sokrates’te yalnızca bilgisini edinerek erdemli olunabilir çünkü insan bilerek kötülük yapmaz oysa Aristoteles yalnızca bilmenin insanı ahlaklı kılmayacağını ve bu bilginin mutlaka yaşama pratik olarak uygulanması gerektiğı yönünde Sokrates’i eleştirecektir.

Sokrates için ruhun idealara dönüşü demek, kendinin idealara dönüşü demektir; o halde, kendiliğı bilmeden idealara dönülemez ve hiçbir gerçek bilgi edinilemez. İnsanın en temel bilgisi kendilik bilgisidir, kendini bilen kişi ancak kendisi aracılığıyla diğer tüm şeylerin bilgisine sahip olur bu bilgelik de onu erdemli kılar.

1.3.1.3. Kharmides

Bu diyalogda, bilgelik erdemının ne olduğu ve kendini bilmenin bilgelik olduğuna ilişkin tartışma konu edilir. İnsan bilge olunca, hem neyi bildiğini hem de neyi bilmediğini

⁹⁰ Platon, “Protagoras”, 407: 324d.

⁹¹ Tuncay Saygın, “Sokratik Erdem ve Aristoteles’in Sokratik Erdemle İlgili Bazı Değerlendirmeleri”, *Felsefe Dünyası*, 47 (2008): 132.

⁹² Platon, *Devlet*, 235-236: 518c, d.

bilir yani aslında kendinin ne olduğunu bilir. Bilgelik erdemi, erdemli yaşayışın ilk şartıdır çünkü bilgisiz erdem faydadan çok zarar getirir.

Sokrates, tüm bilginin kaynağının ruh olduğunu kabul ettiğinden tüm iyiliklerin ve kötülüklerin de ruhtan geldiğini düşünür. Bu nedenle ruhu her daim güzel söylevlerle tedavi etmeli ve bilgeliği elde etmeye çalışmalıyız. Sokrates'in güzel söylevlerden kastı, retorikten ziyade diyalektik gibi görünmektedir. Çünkü ancak diyalektik yöntem ruhtaki bilgiyi doğurtur ayrıca retorik Sokrates için bir kandırma sanatıdır.

Diyalogda Sokrates'in muhatabı olan Kritias, Delphoi tapınağının girişindeki kendini bil yazısına dikkat çekerek bilgeliği ve kendini bilmeyi yüceltir:

“Kritias: Delphoi yazıtının yazarı gibi, bilgelik özellikle kendini bilmektir diyeceğim. Sanırım bu yazı tapınağın alınlığına, alışılmış “hoş geldin” selamının yerine, bunun doğru olmadığını, insanların birbirlerini hoşnut ve neşeli olmaya değil bilge olmaya özendirmeleri gerektiğini göstermek için Tanrı'nın bir selamı olarak yerleştirilmiştir. Tanrı, tapınağına girenleri insanların selamından farklı sözcüklerle böyle selamlar; sanırım yazıtın yazarı da böyle düşünüyordu: Nitekim giren her adama bilge ol diyor. Ama bunu bir kâhin gibi biraz bilmeceli bir şekilde söyler çünkü kendini tanı ve bilge ol sözleri, yazıtın ve benim dediğime bakılırsa, aynı şeydir.”⁹³

Kritias, bilgeliği kendi kendinin ve öbür bilimlerin bilimi olarak tanımlar. Sokrates ise kendini bilmek denilince ne anlamamız gerektiğini bize açıkça salık verir:

“Bu durumda yalnız bilge kendi kendini bilebilir; hem neyi bildiğine hem de neyi bilmediğine karar verebilen yalnız bilgedir; aynı şekilde başkalarını da inceleyip, neyi bildiklerini, neyi bildiklerini sandıklarını ve gerçekten bildiklerini, neyi bildiklerini sandıklarını ama gerçekte bilmediklerini de anlayabilir; başka hiç kimse anlayamaz bunu. O halde gerçekte bilge olmak, bilgelik ve kendi kendini bilmek; neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmektir.”⁹⁴

Sokrates, daha sonra insanın neyi bilip neyi bilmediğini her sanatta usta olamayacağı için bilemeyeceği kanaatine varır ve “bilgelik ile bilge olmayı, neyi bildiğini ve neyi bilmediğini bilmek değil, görünüşe bakılırsa ancak bildiğini ve bilmediğini

⁹³ Platon, “Kharmides”, içinde *Diyaloglar*, çev. Melih Cevdet Anday (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 312: 164d, e, 165a.

⁹⁴ Platon, “Kharmides”, 314-315: 166e, 167a.

bilmek olarak tanımlar.”⁹⁵ O halde kendini bilen ancak bir şey bilip bilmediğini bilir. Bilge olan ise, kendi meslekten olmadığı bilimi bilemez yalnızca onu bilip bilmediğini bilir. Sonuç olarak Sokrates Kritias’a şunları söyler:

*“Sokrates: O zaman Kritias, özü böyleyse başka ne yarar bekleyebiliriz bilgelikten? Konuşmamızın başında varsaydığımız gibi, bilge neyi bilip neyi bilmediğini, falan şeyi bilip, filan şeyi bilmediğini bilseydi, o zaman bilge olmaktan büyük yarar göreceğimizi söyledim; çünkü biz bilgiler ve yönetimimiz altında olanların hepsi, yaşamımızı yanlış yapmadan geçirirdik. Yapmayı bilmediğimiz işe girişmekten kaçınırdık; bu işi bilenleri araştırır, yapılmasını onlara bırakırdık ve astlarımıza yalnız iyi yapabilecekleri işleri yani bilimine sahip oldukları işleri bırakırdık. Böylece bilgelik rejimi altında bir evin iyi çekip çevrilmesi, bir devletin iyi yönetilmesi beklenirdi ve başında bir bilge bulunan her iş, aynı şekilde iyi görülürdü; çünkü yanlış ortadan kalkınca insanlar sağduyuyu izler, bu koşullar altında ister istemez bütün giriştikleri işleri başarırlardı ve başarı mutlu olmalarını sağlardı.”*⁹⁶

“Sokrates, kendini bilmenin diğer tüm bilgilere ön hazırlık olarak vazgeçilmez gerekliliği ve değeri üzerinde önemle durmuş ve insanları, kendilerini bilmeleriyle birlikte kendi cahilliklerini de bilmeye zorlamanın önemi konusunda ısrar etmiştir.”⁹⁷ Bu konuda detaylı bir inceleme de *Alkibiades* diyalogunda gerçekleşir.

1.3.1.4. Alkibiades I-II

Bu diyalogda, her türlü servet ve imtiyaza sahip olan Alkibiades, kendini bunlarla mutlu hissetmeyip şehri yönetmek için düşmanlarına galip gelip ün sahibi olmak ister. Fakat kendinde bu gücü ve yeteneği göremeyen Alkibiades, kendinin ne olduğunun farkına varmaya başlar ve umutsuzluğa düşer. Sokrates ise tam da bu noktada girer diyaloga ve Alkibiades’e henüz çok genç olduğunu, eğer kendine özen gösterirse bu işin altından kalkabileceğini ve ün sahibi olabileceğini söyler. Sokrates Alkibiades’e bir konu hakkında bilgimizin olması için öncelikle kendi hakkımızda bilgi sahibi olmalıyız, der. Kendimizi bilemezsek, kendimizi geliştiremeyiz ve istediklerimizi de elde edemeyiz. Burada aslolan bilgelik erdemine sahip olmaktır, kendimizle ilgilenmek erdemdir.

⁹⁵ Platon, “Kharmides”, 319: 170d.

⁹⁶ Platon, “Kharmides”, 321: 171d, e.

⁹⁷ George Grote, *Plato and The Other Companions Of Sokrates* (London: London Murray Published, 1867), 497.

İlgili diğer diyologlarda kendini bilmek, kendindeki yani ruhundaki asıl gerçeklikleri hatırlayarak her türlü varlığın ve sanatın bilgisine erişmek için ilk basamak olarak belirlenmiştir. *Alkibiades* diyaloğunda bu bilgi edinme, yönetme sanatının bilgisini edinmek üzerinden özelleştirilmiştir. Alkibiades eğer şehri yönetmek istiyorsa, nasıl yönetmesi gerektiğini herkesten iyi bilmelidir. Fakat bu konuda bir şey bilip bilmediğini öğrenmek için evvela kendini bilmelidir. Kendini bilerek, ruhunun daha önceden bildiği en mükemmel yönetme sanatı şeklini hatırlamış olacaktır. Dolayısıyla kendini bilmek bu diyalogda, siyasi bir görev için kilit rol oynar.

Diyalogda konuşma şöyle geçer:

“Sokrates: Hadi dostum beni dinle ve Delphoi’daki yazıya inan. Kendinin ne olduğunu gör. Ayrıca düşmanlarımız, üzerine konuştuğumuz kimseler değil. Onlardan üstün olabilmek için bilgiyle ve kendinle ilgilenmekten başka şansın yok. Bunlara sahip olmaksızın Yunanlılar ve barbarlar arasında ünlü olamazsın.

Alkibiades: Söylediklerin çok doğru Sokrates. Peki, hangi konuda çalışmamı istiyorsun?

Sokrates: Anlatacağım ama önce kendimizi nasıl daha iyi bir hale getirebiliriz buna bakalım.”⁹⁸

Görüldüğü üzere, Sokrates Alkibiades’e iyi bir yönetici olmak istiyorsan öncelikle kendinle ilgilenmelisin, kendine özen göstermelisin yönünde bir tavsiyede bulunur. Bunun için önce kendini bilmen, kendinin ne olduğunu görmen gerek daha sonra kendinle ilgilenmelisin. Ancak bu yolla elde etmek istediğin şeye sahip olabilirsin. Sokrates, kendini bilmenin, kendinle ilgilenmekten önce geldiğini söyler.

“Sokrates: Kendimizin ne olduğunu bilmezsek kendimizi daha iyi yapan sanatı bilebilir miyiz?

Alkibiades: Bilemeyiz.

Sokrates: Kendinin ne olduğunu bilmek kolay bir şey midir? Yoksa ‘ne olduğunu bil’ yazısını Pytho (Delphoi) tapınağına yazan kişi sıradan birisi miydi? Yoksa bu, herkesin sahip olmadığı güç bir şey midir?

⁹⁸ Platon, *Alkibiades I-II*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 69: 124b, c.

Alkibiades: Çoğu kez kendini bilmenin insanların elinde olan bir şey olduğunu düşünmüştüm Sokrates. Ancak zaman zaman bunun çok zor bir şey olduğunu da düşündüm.

Sokrates: İster kolay olsun ister zor olsun, kendimizin ne olduğunu bilirsek kendimizle ilgilenme şansımız olabilir Alkibiades. Ama bunu bilmiyorsak o zaman kendimizle ilgilenmemiz söz konusu olamaz.

Alkibiades: Evet.

Sokrates: Peki kendimizin özü nedir? Bunu nasıl bulabiliriz? Böylece ne olduğumuz ortaya konabilir. Ancak bu özü bulduğumuzda, kendimizin ne olduğunu öğrenebiliriz.”⁹⁹

Sokrates, Alkibiades’le birlikte kendimizin özünün ne olduğuna ilişkin yeni bir tartışma başlatır. İnsanın bedeninin ve ruhunun farklı varlıklar olduğunu ve bedene emir veren olarak ruhun, insanın gerçek özü olduğu sonucuna ulaşırlar. Bu tartışma daha önce *Phaidon*’da ele aldığımız türden bir tartışmadır ve insanın özünün ruh olduğuna ilişkin aynı sonucu verir. Sokrates özetle, “ne olduğunu bil derken kendimizi bilmemizden, yani ruhumuzu bilmemizden söz ediliyor”¹⁰⁰, der. Bundan sonra Sokrates, kendimizi nasıl bilebileceğimizle ilgili bir soruşturmaya girer ve ünlü göz metaforuyla çok güzel betimler:

“Delphoi’daki yazının bir göz için söylendiğini düşünseydik buna, göz kendini görebileceği bir şeye bakmalıdır derdik. Göz kendini görmek için aynaya ve bir başka gözüň gözbebeğine yani en iyi yerine bakar. O halde bir göze bakan bir başka göz kendisini, gözüň en iyi kısmına yani gören kısmına bakarak görebilir. Bu nedenle ruh da kendisini görmek istiyorsa, ruhta erdemın, yani bilginin bulunduğu yere ya da kendisine benzeyen başka bir şeye bakmalıdır. Ruhta bilginin ve aklın bulunduğu yerden daha ilahi başka bir yer olabilir mi? Buraya bakıldığında ilahi şeyleri, Tanrı’yı ve akli görebilen insan kendisini son derece kolay bir şekilde anlayabilir.”¹⁰¹

Burada İyi’ye, Tanrı’ya yönelme yoluyla insanın kendinde bulunan Tanrısal özü kolaylıkla kavrayabileceği işlenmiştir. Bu fikir Platon’un olgunluk döneminde yaşamın

⁹⁹ Platon, *Alkibiades I-II*, 80-81: 128e, 129a, b.

¹⁰⁰ Platon, *Alkibiades I-II*, 85: 131a.

¹⁰¹ Platon, *Alkibiades I-II*, 88-89: 132d -133c.

amacının İyi'yi temaşa etmek olduğuna ilişkin fikrinin bir parçasıdır. Mutluluk insanın kendini bilmesi ve bu yolla İyi'yi bilmeye muktedir olmasıdır. Sokrates, diyalogu sonlandırmadan evvel Alkibiades'e son bir tavsiyede daha bulunur. Alkibiades'in kendini erdemlerle donatmasını ve yöneteceği şehirdeki yurttaşlarına da bu erdemleri özellikle de adalet ve bilgelik aşılmasını söyler. Çünkü adil ve bilge insanlar Tanrı'nın ışığına yönelmiş ondan pay almak için çalışan insanlardır. Bu insanlar ve dolayısıyla şehir devleti için mutluluk kaçınılmazdır. Özetle bu tavsiye şöyle ele alınır:

“Kişinin kendisinin ne olduğunu bilmesi bilgeliktir demiştik. Kendisine ait olanları bilmeyen, başkalarına ait olanları da bilemez. Kentin mutluluğu için erdem gereklidir. Fakat kendinde olmayan şeyi başkalarına veremezsin bu nedenle önce kendin erdem edinmelisin. Hem sen hem de kent, adalet ve bilgelikle davranırsa, bu durum tanrıların beğenisini kazanır. Biraz önce bahsettiğim gibi işlerini, ilahi gözlere ve aydınlanmış şeylere çevrilmiş gibi hissedeceksin. İşte o zaman bu ışığa bakarak, kendine ait olan şeylerin ve kendine ait olanlara ait şeylerin ne olduğunu göreceksin. Böylece iyi ve doğru olana göre davranmış olacaksın ve kesinlikle mutlu olacaksın.”¹⁰²

Sokrates, Alkibiades'in temel olarak yönetimi ele geçirmeyi dert edinmek yerine bilgelik edinmesini ve erdemlere sahip olması gerektiğini vurgular. Ancak bu şekilde kendinin ne olduğunu bilir ve ne yapması gerektiğini öğrenebilir. Erdemli olmak ise hem tanrıların beğenisini kazanmak hem de kentin mutluluğu için için gereklidir.

“Platon'a göre anahtar mesele ruhun neye yönlendirildiği meselesidir. İşte bu nedenledir ki Platon kendi duruşunu maddi/maddi olmayan, değişen/ebedi karışıklığına göre formüle etmeyi ister çünkü bunlar bilincimizin ve arzumuzun muhtemel istikametlerini betimlerler [...] Maddi olmayışı ve ebedi oluşuyla ruh maddi olmayan ve ebedi olana dönmelidir. Önemli olan ruhta ne olduğu değil, ruhun metafiziksel alanda nereye baktığıdır. Aynı zamanda ruhun gözü imgesi Platon'un akıl anlayışını açıklamaya da yardım eder. Akıl varlığı, aydınlanmış gerçekliği görme kapasitemizdir. Tıpkı gözün ortada görececek bir gerçeklik olmadıkça ve bu gerçekliğin uygun şekilde aydınlatılmadıkça görme işlevini

¹⁰² Platon, Alkibiades I-II, 90-93: 133d-134e.

yerine getiremeyeceği gibi, akıl da, biz İyinin aydınlattığı gerçek varlığa dönmedikçe kendi işlevinin farkına varamaz.”¹⁰³

Tıpkı erdemin öğrenilmesi için ruhun İyi olana yönlendirilmesi düşüncesinde olduğu gibi, akıl da yönünü İyi’ye dönmedikçe ruhun gözü aydınlanmayacak ve gerçeği göremeyecektir. İyi, Platon’da aynı zamanda bilgiyi, aydınlanmış olanı temsil ettiğinden ruhun kendine ait bilgiyi edinebilmesi İyi’ye yönelimini ve onu temaşa etmesini gerekli kılar.

1.3.1.5. Gorgias

Platon bu diyalogda, esas olarak söylev sanatının hem ahlâkî hem de siyasi alanda oynadığı rolü ele alarak onun ne devlete ne de bireylere bir yararının olmayacağını söyler. Ona göre söylev sanatı, insanları yönetmek için kullanılan bir kandırma sanatıdır, dalkavukluktur. O, buna karşı olarak filozofları iyinin bilgisini veren ve insanları gerçek mutluluğa götürecek olan felsefenin yüceltilmesine davet eder. Ancak gerçek bilgiyle donanarak erdemli ve mutlu olabiliriz. Bunun için ölçülülük, doğruluk, kendini bilmek, adalet gibi erdemlere sahip olmak gerekir. İnsanı mutluluğa götüren erdemli bir yaşayıştır. Sokrates’in kendini bilmek kavramı, bu diyalogda diğer erdemlerle paralel olarak açıklanmaktadır. Esas olarak, retoriği konu edinerek insanları kandırmanın kötü bir şey olduğu, doğruluk ve ölçülülük erdemlerinin faydaları ve bilgelik etrafında açıklanır. Sokrates, retoriğe karşıt olarak doğru söylemi öne sürer. Bu doğru söylem, sonucu her ne olursa olsun bildiğin hakikati gizlemeden ve korkmadan söyleyebilmektir.

Sokrates, diyalogda insanın yaptığı kötülüklerin ruhuna yerleşmemesi için onun doğrulukla yargıçlara gidip cezasını çekmesi gerektiğini hatta ruhunu temizlediğinden, onu bu kötülükten kurtardığı için bu cezaya mutlu olarak gitmelidir, der. Ona göre, “ruhunda hiçbir kötülük olmayanın mutluluğu en başta gelir; çünkü fenalıkların en büyüğü ruhça kötü olmaktır.”¹⁰⁴ Sokrates konuşmanın devamında, insanları kandırma sanatı olan söylevciliğin yararsızlığı üzerine tartışır.¹⁰⁵ Tartışmanın sonunda Sokrates, insanın doğrulukla ölçülü ve bilge olarak yaşamasının en mutlu yaşam biçimi olduğu sonucuna ulaşır. Bir insanın nasıl en iyi olacağı sorusunu da bu minvalde cevaplar.

¹⁰³ Charles Taylor, *Benliğin Kaynakları*, çev. Selma Aygöl Baş ve Bilal Baş (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 195.

¹⁰⁴ Platon, “Gorgias”, 84: 478d.

¹⁰⁵ Platon, “Gorgias”, 85-86: 479e, 480a.

Sokrates için en iyi, en üstün durumda olmak kendi kendini erdemlerle gütmekle olur. Yani insan en başta kendisinin yöneticisi olmalıdır bu yönetimi de ölçülülük, kendini bilmek, zevklerinin ve tutkularını dizginlemekle yapabilir.¹⁰⁶

Sokrates insanın bedensel hazlarında ölçülü ve perhizkâr davranmasının uygun olacağını, tutkularına gem vurmada yaşamanın ona acı ve keder getireceğini söyler. Çünkü bu doyumsuz tutku ve isteklerin hiçbir zaman ardı arkası kesilmez hep daha fazlasını ister ve bunlar gelip geçicidir. İnsan daimi mutluluğu aramalıdır ve bu mutluluk geçici olan bedende değil kalıcı olan ruhta bulunur.

“Sokrates: Mutlu olmak isteyen ölçülülüğü aramalı, uygulamalı, ölçüsüzlükten kaçabildiğince kaçmalı; yaşayışını düzene sokan böyle bir adamın yanına ceza uğramaz. Ama ona ya da arkadaşlarına ister devlet olsun ister özel kişiler olsun ceza gerekti mi verilmeli, çektirilmeli böyle yapılmalı ki mutlu olsunlar. İşte bence herkesin amacı bu olmalı; herkes kendi gücüyle ve devletin gücüyle bu amaca yönelmeli; doğrulukla, ölçüyle davranarak mutlu olmalı, başıboş tutkularından ötürü acı çekmemeli, sonu gelmez isteklerini doyumak için haydutça yaşamamalı.”¹⁰⁷

Sokrates her daim kötülük yapmaktansa kötülük görmeyi yeğlemiş ve asla küçük düşmekten korkmamıştır bu nedenle doğru bildiği şeyleri herkesle paylaşıp onları kendilerini bilmeye ve erdemlere sahip olarak kötülükten uzak durmaya davet etmiştir. Onun hayatının temel ilkesi hep bu olmuştur: “doğruluğu ve bütün erdemleri, sağlıkta da ölümde de uygulamaktan başka iyi bir yol olmadığını öğreten aklın kılavuzluğuna uyalım. Bu yolu tatalım; başkalarına da bu yoldan gitmelerini öğütleyelim.”¹⁰⁸

Sokrates, *Meneksenos*’ta da aynı düşüncüyü vurgular: “Doğruluk ve erdem dışında her bilgi düzmecedir, bilgelik değildir. Onun için hiç şaşmadan güdeceğiniz ilk ve son gaye, bizi ve bizden öncekileri erdem yolunda geçmek için bütün gayretinizle çalışmak olacaktır.”¹⁰⁹ Ayrıca *Yasalar*’da “tanrılar için de, insanlar için de bütün iyilerin başında doğruluk gelir; mutlu ve rahat olmak isteyen kişinin olabildiğince uzun süre doğru bir

¹⁰⁶ Platon, “Gorgias”, 97: 491c, d, e.

¹⁰⁷ Platon, “Gorgias”, 115-116: 507d, e.

¹⁰⁸ Platon, “Gorgias”, 135: 527d, e.

¹⁰⁹ Platon, *Meneksenos*, çev. İrfan Şahinbaş (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001), 26: 247a.

adam olarak yaşam sürmesi için başlangıçtan beri doğruluktan ayrılmaması gerekir”¹¹⁰, der.

Platon *Gorgias*’ta, doğruluk, ölçülülük ve bilgeliği açıkça birbiriyle ilişkilendirmiştir. En az bu erdemler kadar değerli gördüğü cesaret erdemin de temel olarak *Lakhes* diyalogunda ele alır ancak cesaretin tanımını üzerinde uzlaşamazlar. Bu konuya kısmen *Devlet*’te kısmen de *Alkibiades*’te değinilir.

Lakhes’te Sokrates, cesaretin ne olduğu üzerine tartışmayı yürütürken tıpkı diğerleri gibi öncelikle aradığı şeyin ne olduğu üzerine sorular sorarak başlar fakat diyalogun sonunda herhangi bir cevaba ulaşamazlar ve her biri kendi bilgisizliğinin farkına varır:

“Sokrates: Peki ama dostum, sence bütün iyilikleri ve kötülükleri; nasıl geldiklerini, gelmiş olduklarını, geleceklerini iyice bilen bir adam erdemin bütününe sahip değil midir? Sence tanrılarla da insanlarla da ilişkilerine korkulacak ve korkulmayacak şeylere karşı hep hazırlıklı olan ve nasıl davranacağını bildiği için iyiliklere ulaşabilen insanda bilgi, adalet, din yok mudur?”

Nikias: Söylediklerin doğru sanırım Sokrates.

Sokrates: Öyleyse şimdi sözünü ettiğin şey erdemin bir parçası değil, bütün erdem. Oysa cesaretin, erdemin ancak bir parçası olduğunu söylemiştik.”¹¹¹

Diyalogda, Sokrates cesaretin karşısına korkaklığı koyar ve neyden korkup neyden korkulmayacağı bilgisinin ise cesaretlilik olduğunu düşünür. Nitekim aynı düşünceyi *Devlet*’te ve *Alkibiades*’te de vurgular:

“Sokrates: Ben korkulacak ve korkulmayacak şeyler üstüne, kanunlara uygun olarak, beslediğimiz inancın sarsılmazlığına yiğitlik (cesaret) diyorum.”¹¹²

“Sokrates: Cesaretle ilgili ne düşünüyorsun?”

Alkibiades: Sokrates! Bir korkak olmaktansa ölmek daha iyidir.

Sokrates: O halde sence en kötü şey korkak olmak.

¹¹⁰ Platon, *Yasalar*, 190-191: 730c.

¹¹¹ Platon, “*Lakhes*”, içinde *Diyaloglar*, çev. Tanju Gökçöl (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 356: 199d, e.

¹¹² Platon, *Devlet*, 128: 430b.

Alkibiades: Bence evet.

Sokrates: Cesareti en iyi şeyler arasına, ölümü ise en kötü şeyler arasına koyuyorsun.

Alkibiades: Evet.”¹¹³

Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Sokrates’in diğer erdemleri bilgiyle taçlandığı gibi cesareti de bilgisi olmadan değersiz bulmasıdır. Öncelikli olan bahsettiğimiz her ne konu ise, onun ne olduğunu ve özünü bilmek gerektiğidir. Erdemlerin de bilgisi olmadan fayda vermeyeceğini bilmek gerekir. İnsanda kendinden ve kendisi aracılığıyla bir şeyden fayda görmek istiyorsa ilk işi kendi bilgisini edinmek olmalıdır.

1.3.1.6. Sokrates’in Savunması (Apology)

Sokrates, çeşitli suçlardan ötürü çıkarıldığı mahkeme önünde, doğru bildiği hiçbir şeyden ödün vermeyerek ve ölüm pahasına doğruyu söylemekten vazgeçmeyerek ölüm cezasına çarptırılır. O, ölümden korkmanın bile kişinin bilmediği bir şeyi bildiğini sanmaktan başka bir şey olmadığını düşünür. “Sokrates, halk meclisinin karşısına getirildiği vakit, bir yandan şehrin tanrılarını savsaklamak ve Atina’ya yeni tanrılar sokmakla, öte yandan, gençliği baştan çıkarmak ve bozmakla suçlandırılmıştı.”¹¹⁴ İlk suçlama Sokrates’in iç ses olarak daima kendisini doğru olana ilettiğini düşündüğü daimon’undan kaynaklanır. Atinalılara göre Sokrates, daimonu yeni bir Tanrı olarak getirmiştir. Nietzsche, Sokrates’in daimonik sesini şöyle tarif eder:

“O, olağanüstü zekâsının tereddüt geçirdiği özel durumlarda, böyle anlarda kendini ifade eden Tanrısal ses sayesinde sağlam bir desteğe sahiptir. Bu ses geldiğinde uyarır. İçgüdüsel bilgelik, bu tamamen norm dışı insanda kendisini sadece, bilinçli algılamaya zaman zaman engel oluşturmak için gösterir. Oysa tüm üretken insanlarda içgüdü yaratıcı ve olumlu güç iken, bilinç eleştirel ve uyarıcıdır: Sokrates’te içgüdü eleştirmene, bilinç ise yaratıcıya dönüşür.”¹¹⁵

Sokrates’in suçlanması ikinci olarak, kendisine görev olarak addettiği insanların kendilerinin ne olduğuna ilişkin sorgulamaya herkesi davet etmesi üzerine olmuştur.

¹¹³ Platon, *Alkibiades I-II*, 53: 115d, e.

¹¹⁴ Kâmiran Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958), 39-40.

¹¹⁵ Nietzsche, *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, 93.

Onun gençlerle konuşup onları yoldan çıkardığı ve tesiri altında bıraktığı iddiasında bulunulmuştur.

Sokrates'in doğruyu söyleme görevinin kaynağı, ilahi bir kaynak olan Delphoi tapınağı kâhininin hiç kimsenin Sokrates'ten daha bilge olmadığını bildirmesidir. "Delphoi tapınağının kâhini, kendisine Sokrates'ten daha bilge biri olup olmadığı sorulduğunda yoktur yanıtını vermiştir. Sokrates, bilicinin bu yanıtını öğrenince şöyle düşünür: Tanrı'nın demek istediği ne ola, sözlerinin gizlediği anlam nedir? Çünkü ben, biliyorum ki az ya da çok bilge değilim."¹¹⁶ Sokrates, bilge olduğunu kabul etmez lakin Tanrı'nın sözünün yalan olamayacağını da bildiği için bunun arkasındaki sırrı aramaya koyulur. Elbette Sokrates'in kâhine tepkisi, bir sorgulama ve sınamaya dayanır yani diyalektik çürütme pratiğine.

Sokrates, kendisinden daha bilge birini bulup kâhinin sözünü çürütmek için herkesçe bilinen bir devlet adamıyla görüşür. Fakat Sokrates, hiç beklemediği bir sonuçla karşılaşır:

*"Onunla konuşurken bu adam, birçok kimseden daha bilgeymiş duygusunu uyandırıyor; kendisine de öyle geliyor ama hiç mi hiç bilge gözükmedi bana... Oradan ayrılırken kendi kendime diyordum ki, bu adamdan daha bilgeyim. Doğrusu ikimizin de güzel, iyi bir şey bildiğimiz yok belki; ama o hiçbir şey bilmezken bildiğini sanıyor, oysa ben bilmiyorsam, bildiğimi de sanmıyorum. Öyle sanıyorum ki, ben ondan biraz daha bilgeyim, çünkü bilmediğim bir şeyi biliyor diye geçinmiyorum. Ondan sonra başka birine, ilkinden de daha bilge sayılan birine gittim. Orda da aynı kaniya vardım, orda da gene onun ve daha birçoklarının düşmanlığını kazandım."*¹¹⁷

Burada Tanrısal sözle Sokrates'in en bilge kabul edilmesinin ve onun bu sorgulamayı yapmasının görünen sonucundan başka önemli bir sonucu daha vardır. Sokrates, en bilge olarak bilinenleri sorgularken aslında kendisiyle onları kıyaslar ve aslında bu kendini tanımayan herkesle yapılan bir kıyastır. Onların neyi bilip bilmediklerini de gösterme çabasıdır. Sokrates, sorguladığı bilge kişilerin bir kusuru olduğunu söyler: "Onlar, kendi işlerinin uğraşlarının eri oldukları için en önemli, en

¹¹⁶ Platon, "Sokrates'in Savunması", içinde *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016), 15: 21a, b.

¹¹⁷ Platon, "Sokrates'in Savunması", 15-16: 21c, d, e.

yüksek şeylerden de anladıklarını sanıyorlar, bu sanı da kendi bilgilerini gölgeliyor.”¹¹⁸ Böylelikle Sokrates, Tanrı’nın sözüne gelir ve onlar gibi bilgin ya da bilisiz olmaksızın olduğu gibi kalmayı yeğler. “Aslında burada Sokrates Sofistler gibi bilgiçlik taslamadığını, bilmediği şeylerin farkında olduğu için de bilge sayılması gerektiğini vurgulamak istemiştir ki bu da kendini bil maksiminin bir yansımasıdır.”¹¹⁹

Sokrates, tüm bu sorgulamalara rağmen bilgeliğini onaylamaksızın şöyle der: “Tanrı gerçekte insan bilgeliğinin büyük bir şey olmadığını göstermek istemiştir. Bu nedenle de Sokrates’i seçerek; Ey insanlar! İçinizde en bilge kişi, Sokrates gibi bilgeliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir, demek istemiştir.”¹²⁰ Burada aslında insanın Tanrı karşısındaki acziyeti dile getirilir. İnsan, kendini bilirse bir hiç olduğunu bilir; gerçeğin, görünenin arkasında saklı olduğunu fark eder. Ayrıca insan kendi edindiği tek bir sanatın veya mesleğin bilgisi ile her şeyin bilgisine sahip olduğunu sanmaktadır oysa onun bu bilgisi, bilgelikle kıyaslandığında neredeyse önemsiz sayılacaktır. İnsan bildiğiyle övünmek yerine bilmediğini bilmeli ve kendini bilge olma yolunda geliştirmelidir yani kendiyle ilgilenmelidir. İşte Sokrates hem diğer diyaloglarda hem de çıkarıldığı mahkeme önünde, insanlara hayat boyu yapması gerekenin bu olduğunu anlatmıştır. Taylor, Sokrates’in bu konudaki değerini şöyle anlatır:

*“Sokrates, kehanetin gerçek anlamını zamanla anlamaya başlar. Bilinmesi en elzem olan tek şey konusunda, yaşamını nasıl doğru dürüst yöneteceği, kendi ruhuna nasıl bakacağı ve onu nasıl mümkün olduğunca iyi kılacağı konusunda insan tamamen cahildir ve bu cahilliği konusunda da tamamen kördür. Sokrates tek istisnaydı; eğer o bu en önemli bilgiye sahip değilse bile onun önemini bilir ve onu bilmediğini bilir; körler krallığında en azından tek gözlüdür ve insanlar arasında en akıllısıdır.”*¹²¹

Savunma’da ele alındığı üzere, Sokrates kendisine daimon’u aracılığıyla bir görev olarak verilen herkesi kendini tanıma ve kendilerine önem vermeleri konusunda çağrıda bulunma görevini hayat boyu yerine getirmiştir. “Onun görevi, genç-yaşlı bütün vatandaşları, ruhlarına olduğu kadar bedenlerine ve paraya önem vermemeleri konusunda uyarmak ve onları mümkün olduğunca iyi hale getirmek için teşvik etmektir. Sokrates’in

¹¹⁸ Platon, “Sokrates’in Savunması”, 17: 22e.

¹¹⁹ Önal, “Sokrates’e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi”, 136.

¹²⁰ Platon, “Sokrates’in Savunması”, 17: 23b.

¹²¹ Taylor, *Sokrates/ İroni, İnfaz ve Etik*, 54-55.

bu emre itaatsizliği, düşman karşısında görevini terk etmesi olurdu.”¹²² Sokrates bir öğretmen olarak, arkadaşlarına da bilgisizliklerini keşfettirerek, onları daha bilge kılma misyonuna kendisini adanmıştır. Macintyre’ın tespitiyle “X’in dindarlık ve adalet gibi bir ahlâkî niteliğin adı olduğu yerde Sokrates kendisinin sorduğu X, nedir? sorusunu hemen hiç bir zaman yanıtlamadığı için Sokratik araştırmanın bütün ve tek hedefini, kendi bilgisizliğinin bilgisi çerçevesinde kendini bilmeyi sağlamak olarak saptayabiliriz.”¹²³ İnsanlara kendilerini bilmeleri için erdem kazanmalarını sık sık tavsiye eden Sokrates, onlar için mutlu olmanın yolunun yalnızca bu olduğunu düşünür.

Aristoteles’in ifade ettiği üzere; “bir insanın mutlu olabilmesi için bir süreliğine değil tüm yaşamı boyunca o erdeme sahip olması gerekir.”¹²⁴ Sokrates de hayatı boyunca erdemli yaşanması gerektiğini vurgulamış ve bunu kendi yaşantısında göstermiştir. Ona göre, “insan kötülüğü ancak bilgisizlik içinde yapar; bile bile kimse kötülük yapmaz çünkü kendisine de kötülük geleceğini bilir.”¹²⁵ Eğer kötülük görmek istemezse, bilgili olması gerekir bu nedenle bilgi en büyük erdemdir. “Hiç kimse bilerek günah işlemez. Bu bakımdan insanları eksiksiz erdemli kılmak için gerekli olan yalnızca bilgidir.”¹²⁶ Erdemin bir bilgi olması koşuluyla hiç kimsenin isteyerek kötülük yapamayacağı savı çeşitli diyaloglarda değişik biçimlerde önümüze çıkar; *Küçük Hippias*’ta Hippias, “isteyerek kötülük yapan istemeyerek kötülük yapandan daha kötüdür”¹²⁷ derken; Sokrates, bunu kendisi de kabul etmese bile bir kötülük bilerek yapılırsa, bu kötülüğün bir erdem olduğu”¹²⁸ sonucuna varır. Onun ileri sürdüğü esas tez, en yetenekli, en bilgili ruhun; en iyi, en yetkin ruh olduğudur.

Diyalogun sonlarına doğru Sokrates, kendisine yöneltilen suçlamaların karşısında kendi kendini bile tanıyamaz olduğunu ve kendisine verilen ölüm cezası karşısında, doğru bildiği şeyleri yapmaktan asla vazgeçmeyeceğini ifade eder. Yani o, Atinalılara felsefe ile uğraşmaktan ve onları felsefeye yöneltmekten asla geri durmayacağını söyler.

¹²² John Burnet, “Socrates”, İçinde *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner’s Sons Published, 1908), 11: 670.

¹²³ Alasdair Macintyre, *Ethik’in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 29.

¹²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 36: 1101.

¹²⁵ Platon, “Sokrates’in Savunması”, 21: 25e, 26a.

¹²⁶ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, çev. Muammer Sencer (İstanbul: Say Yayınları, 2000), 202.

¹²⁷ Platon, *Küçük Hippias*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 44-45: 372a.

¹²⁸ Platon, *Küçük Hippias*, 53-54: 376e.

“Onların erdemli olmadığını anlarsam, kendisini değeri çok olana az değer verdiğinden, değeri az olana çok değer verdiğinden ötürü utandıracağım”¹²⁹, der. Sokrates bu görevi Tanrı’nın bir buyruğu olarak görür ve “hepinizi bedeninize, paraya pula değil, her şeyden önce canın, tinin eğitime yetkinliğine önem vermeniz gerektiğine inandırmaktan başka ereğim yok. Zenginlikle, parayla pulla elde edilmez erdem, ama zenginlik, genel olsun özel olsun her türlü iyilik ancak erdemden gelir”¹³⁰, der. Yine *Yasalar*’da; “nitekim yeryüzündeki ve yeraltındaki bütün altınlar erdemin bedeli olamaz”¹³¹ diyerek hem ruhun hem de erdemin değerini yüceltir.

Sokrates’e kendisini böyle ölüme sürükleyecek bir yaşam sürmesinden ötürü utanç duyup duymadığını sorarlar. Sokrates: “Bir adamın değeri ne denli az olursa olsun, ölür müyüm, kalır mıyım diye düşünmemelidir o adam. Bir iş görürken doğru mu eğri mi davrandığını, yiğit bir adam gibi mi, yoksa ödlele bir adam gibi mi davrandığını düşünmelidir yalnız”¹³², diye yanıtlar. Devamında şöyle der: “Ölüm korkusu, kişinin gerçekte bilge değilken kendini bilge sanması değil midir? Gerçekte kimse bilmiyor ölümün ne olduğunu, insana vergi en büyük iyiliktir belki ölüm; ama en büyük kötülükmüş gibi korkuyor ondan. Bu da bilmediğimiz bir şeyi bildiğimizi sanmaktır ve kınanacak bir bilgisizliktir.”¹³³

Sokrates’in ailesine yönelik ilgisiyle şekillenen son isteği, “oğullarının büyüyünce, erdemden önce zenginliğin ya da başka bir şeyin ardına düştüklerinde onların cezalandırılmasıdır. Hiçbir şey değillerken, kendilerini bir şey sanırlarsa, ödevlerine boş verip, değerleri yokken kendilerinin bir şey olduklarını sanırlarsa, ben sizleri nasıl azarlayıp utandırmışsam, sizler de onları öyle azarlayıp utandırınız.”¹³⁴ Sokrates, inandığı değerleri son kez savunarak ve tüm hayatı boyunca yaptığı gibi kendi kendisiyle uyum içinde ölüme giderek kendisinden sonraki tüm devirlerde derin bir tesir uyandırmıştır.

1.3.2. Kendini Bilmek ve Erdem-Hikmet İlişkisi

Erdem, Antik Grek düşüncesinde özellikle Sokrates’in sıklıkla üzerinde durduğu ve birçok diyalogda tartıştığı üzere bilgiyle yani hikmetle özdeşleştirilmiştir. Ancak

¹²⁹ Platon, “Sokrates’in Savunması”, 25-26: 29e, 30a.

¹³⁰ Platon, “Sokrates’in Savunması”, 26: 30b.

¹³¹ Platon, *Yasalar*, 187: 728a.

¹³² Platon, “Sokrates’in Savunması”, 24: 28b.

¹³³ Platon, “Sokrates’in Savunması”, 25: 29a, b.

¹³⁴ Platon, “Sokrates’in Savunması”, 38-39: 41e, 42a.

hikmetin anlamını zahiri bilgiyle karşılamak yeterli olmayacağından onu hakikatin bilgisi olarak anlamak gerekir. Sokrates'te gerçek bilgi, hakikatin bilgisi olduğundan onun ruha dönerek elde ettiği bilgeleri hikmet olarak nitelendirebiliriz. “Erdem, Sokrates’e göre bilgidir”¹³⁵; bu bilgi, insanın öncelikle kendisini tanımasını gerektiren ve bu yolla onu gerçek varlığa, İyi idesine başka deyişle sonsuz mutluluğa götürecek olan bilgidir. Bu bilgi yani erdem, bilgeliği sevmedir ve felsefenin çizdiği yoldur. Bu nedenle Sokrates gerçek bilginin ve gerçek mutluluğun filozofta olduğunu düşünür.

“Erdem bilgidir tümcesi Sokrates’in yinelemekten hiç usanmadığı bir tümcedir çünkü bu tümcede onun ahlak öğretisinin özü yatmaktadır. Erdem bilgidir fakat her türlü bilginin erdem olmadığı açıktır. Çünkü herhangi bir sanata, alana ya da konuya ilişkin bir bilgi, insanı zorunlu olarak mutluluğa götürmezken, insana özgü yetkililik ya da erdem olan bilgi, insanı kendisini gerçekleştirmeye ve mutluluğa götürür. Erdem olan bilgi iyi olmalı, bizi iyi kılmalı, yaşamlarımızı iyi birer yaşam haline getirmelidir. İnsanı iyi kılan, bir başka deyişle, insanın doğasını gerçekleştirmesini ve eudaimoniaya ulaşmasını sağlayan tek bilgi, iyi ve kötüye ya da neyin iyi ve neyin kötü olduğuna ilişkin bilgidir. Bu Sokrates’in sophia, phronesis adını verdiği, sözcüğün tam anlamıyla gerçek olan tek bilgidir, eşdeyişle bilgeliktir.”¹³⁶

“Phronesis, kelime olarak düşünme, anlama ve ihtiyatlı olma anlamına gelir. Phronesis kavramı özellikle Aristoteles’in etik teorisi için temeldir, çünkü herhangi bir etik erdemin tanımı phronesise sahip olan kişi tarafından belirlenir.”¹³⁷ Phronesis, Cevizci tarafından özetle şöyle tanımlanır: “yaşamda peşinden gidilecek amaçlara, rasyonel insan davranışının nihai ve en yüksek hedeflerine ulaşmanın yollarına ilişkin bilgi olarak, yaşamdan, yaşantılardan tecrübe ve öğrenme yoluyla kazanılan ve insana arzularını kontrol etme ve rasyonel bir tarzda eyleme olanağı veren pratik bilgeliktir.”¹³⁸ Pratik bilgelik phronesis, “bir tür bilim olmaktan ziyade bütünüyle ifade edilemeyen bir anlamdır. Aristo’ya göre bu pratik bilgelik, bir tür düzen bilinci, benim bütün hedeflerimi ve arzularımı, içinde bunların her birinin kendi uygun ağırlığına sahip olacağı

¹³⁵ William Turner, *History of Philosophy*, (Boston: Ginn&Company publishers, 1903), 83.

¹³⁶ Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010), 138-139.

¹³⁷ Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, (Plymouth: The Scarecrow Press, 2007), 203.

¹³⁸ Ahmet Cevizci, “Phronesis”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 684.

birleştirilmiş bir bütüne katan, hayatımdaki doğru amaç düzenidir.”¹³⁹ İnsan bu amaca göre yaşar ve bunun için erdem yani bilgi edinmesi gerekir akla dayalı felsefi yaşamın temeli aynı zamanda erdemli yaşayıştır.

Erdem, öğretilbilir değildir; Platon’un *Devlet*’te açıkladığı gibi insan ancak bu konuda eğitilebilir. Ruhun yönünün İyi’den yana çevrilmesiyle, bayağı isteklerden kurtulup aklın gösterdiği yolla kendi içindeki potansiyeli, hakikati keşfetmelidir. Ancak bu eğitim onu erdemli ve mutlu kılar. Erdem burada Tanrısal bilgiyle yani hikmetle ilişkilendirilir. İnsanın yönünü ruhuna, ruhun yönünü de Tanrı’nın ışığıyla aydınlattığı şeylere çevirmesi gerekir. Bu ışık sayesinde ruh, göremediği şeyleri görecektir ve hem kendinin hem de başka şeylerin bilgisine erişecektir.

Sokrates’e göre, “insan hayatında gerçek bir başarıya ve mükemmelliğe ulaşabilme konusunda gösterilebilecek herhangi bir girişim, insan varlığının iç/deruni hakikatini, insanın ruhunu ya da psişe’sini hesaba katmak zorundaydı.”¹⁴⁰ Çünkü Sokrates’e göre bilgiyi ancak ruh kendine ve daha önceki öğrenmiş olduklarına dönerek anımsama yoluyla bilebilir. Bunun için ihtiyaç duyduğu şey daha öncede belirttiğimiz üzere ruhunu yani kendini bilmek bu yolla da tüm hakikati öğrenmektir.

Kendini bilen insan ruhunu bilir; ruh gerçek varlık alanının bir parçasıdır dolayısıyla ruhun bilgisi, gerçekliğin bilgisidir. Bilgeliğin erdem olmasının mânâsı bir bakıma teolojik görünmektedir. Ruh Tanrısal kabul eden bu görüş, Tanrı’ya ve hakikate varan ilmin ruhun ilmi olduğunu öne sürer. Hakikatin bilgisini yani hikmeti elde eden ise gerçek mutluluğu edinmiş olur.

1.3.3. Kendini Bilmenin Sonucu: En Yüksek İyi ve Mutluluk

Sokrates’e göre, mutluluk nedir? Sorusunun cevabını kendinde aramak, bu soruyu önce kendine sormak gerekir. Nitekim Sokrates, bir şeyin ne olduğunu sorgularken öncelikle bilginin kaynağına yani ruhuna döner, ruhta aklın bulunduğu o Tanrısal kısım sayesinde araştırdığı şeyin ne olduğunu hatırlayabilir. Akarsu, Sokrates’te mutluluğun kendilikle olan ilişkisini şöyle kurar:

“Kendime baktığım, kendimi incelediğim zaman, ihtiyaçlarımın tatmin edilmesi ile veya mümkün olduğu kadar fazla gücüm olması ile pek de mutlu olmadığımı,

¹³⁹ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 197.

¹⁴⁰ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi I*, 68.

birçok hayal kırıklıkları ile karşılaştığımı ancak kendi kendimle uyum halinde olduğum zaman mutlu olduğumu görürüm. Öyleyse, Sokrates'e göre, kendi kendisiyle uyum kuramayan bir insan hiçbir zaman mutlu olamaz. Kendi kendisiyle uyum kurabilmek de, insanın hareketleri üzerinde her zaman aklı hâkim kılabilmesi, yapılması gerekenle, kaçınılacak şeyler arasında doğru bir bilgiye varabilmesi ile sağlanabilir."¹⁴¹

Bu yorum, Sokrates'in erdemin bilgisini edinmekteki amacıyla paralellik gösterir. Şöyle ki, bir erdemin bilgisini edinmeden onun faydalı mı faydasız mı olduğunu veya nasıl kullanırsak faydalı olacağı yönündeki bilgi, bizi kaçınılacak ve yapılacak şeyler arasında akıllıca bir seçim yapmaya götürür. Bu seçimle insan kendi aklıyla yaptığı seçim ve davranışlarıyla uyum içinde olur ve bu felsefi yaşam onu mutluluğa götürür. O halde Sokrates için bilmek erdemdir ve aynı zamanda bilmek mutluluktur.

Platon, *Philebos* diyalogunda yaşamı mutlu kılacak olan bilgelik (*phronesis*) midir, haz (*hedone*) mıdır, bunu tartışır. Diyalogda, Philebos, "tüm canlıların iyiden anladıkları şey, mutluluk, haz, eğlence ve benzerleridir, der. Sokrates ise: Bilgelik, zekâ, akıl vb. şeyler, doğru düşünce ve kavrayışa sahip insanlar için daha iyi ve değerlidir. Bunlardan nasiplenmek, yaşayan ve gelecekteki nesiller için dünyadaki en iyi şeydir."¹⁴² Sokrates'e göre "bilgece yaşam en Tanrısal yaşamdır."¹⁴³ Diyalogda Philebos, tüm canlıların ulaşmak istedikleri gerçek amacın haz olduğunu ve herkesin yapması gerekenin bu olduğunu iddia eder. Ayrıca hazzın canlılar için iyi olduğunu, iyi ve hoş olanın aynı şeyi ifade ettiklerini belirtir. Sokrates ise, "bu ikisinin aynı şey olmadıklarını, iyi ve haz veren şeyin iki ayrı ismi olmasının yanı sıra, iki ayrı öze sahip olduklarını ve iyilikte hazdan daha çok bilgeliğin bulunduğunu söyler."¹⁴⁴ Çünkü bazen haz verdiği halde iyi olmayan bazı eylemlerimiz vardır. Bu nedenle iyinin ve hazzın ne olduğunu ayırt etmek ve tanımlamak gereklidir.

Platon, *Euthydemos* diyalogunda iyinin ne olduğu ve bilgisiz iyinin mutluluk getirmeyeceği üzerine tartışır. Sokrates, "bizler için iyi şeyler nelerdir? diye sorar ve çoğu kişinin bu soruya zenginlik cevabını vereceğini söyler. Ayrıca, sağlık, güzellik, bedenlen üstün olmak, soylu olmak ve şöhret kazanmak da iyidir, der. Ardından ölçülülük, adillik,

¹⁴¹ Bedia Akarsu, "Sokrates'te Erdem Düşüncesi", *Felsefe Arkivi*, 0/13 (1962): 59-60.

¹⁴² Platon, *Philebos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 33: 11c.

¹⁴³ Platon, *Philebos*, 65: 33b.

¹⁴⁴ Platon, *Philebos*, 106: 60b.

cesaret ve bilgeliği de sayar iyiler arasında.”¹⁴⁵ Sokrates, “bu iyilerin insana fayda vermesi için onları kullanmaları gerektiğini ve özellikle iyi kullanmaları gerektiğini vurgular. Çünkü ona göre, herhangi bir şeyi, kötü kullanmak onu hiç kullanmamaktan daha kötüdür.”¹⁴⁶ Sokrates, Kleinas’a “içinde akıl ve bilgelik olmayan bir iyinin yararı olur mu? Aklını kullanmayarak çok iş yapan insan, bu işten yarar sağlar mı? Bunun yerine azla yetinse daha iyi yapmaz mı?”¹⁴⁷ diye sorar. Sokrates bir işin fazlalığı veya sahip olduğumuz şeylerin sayıca çok olmasının onların bize fayda sağlayacağı veya bizim için iyi olduğu yönündeki genel kanıyı yıkmak ister. Oysa sahip olduğumuz şeyler az da olsa en azından akla dayalı yönetebiliyorsak veya işlerimizi o iş için gerekli bilgiyi kazandıktan sonra yapabiliyorsak asıl iyiyi o zaman elde edilmiş olmaz mıyız? Sokrates’in amacı, bilgisiz hiçbir iyinin fayda vermeyeceğini ve mutluluk getirmeyeceğini göstermektir. Sokrates, diyalogu şöyle tamamlar:

*“Kleinas! Biraz önce iyi şeyler dediğimiz şeylerle ilgili sorun, sadece onların iyi şeyler olduklarını bilmek değil aynı zamanda bilgisizken kullanıldıkları zaman bu şeylerin çok daha büyük kötülöklere yol açtığını, kötölüklerin peşinden ne kadar giderlerse o kadar kötü olduklarını, akıl ve bilgiyle beraber kullanıldıkları zaman değlerlerinin arttığını ancak tek başlarıyken herhangi bir değlerleri olmadığını da eklemek gerekir. Peki, konuşmamızdan ne sonuç çıktı? İyi ya da kötü olan bir şey yoktur. Sadece bilgi ve bilgisizlik iyi ve kötü şeyler olarak tanımlanabilirler, değil mi? O halde devam edelim. Herkes mutlu olmak istediğine ve biraz önce konuştuğumuz şekilde bu mutluluğa ulaşmak bir şeyi iyi ve doğru kullanmakla elde edilebileceğine göre, doğruluk ve başarı, bilgi sayesinde elde edildiğine göre insanların her yolu deneyerek ellerinden geldiğince bilgili olmaları gerekir, değil mi?”*¹⁴⁸

Sokrates’e göre, “en iyi yaşam biçimi, İyi idesinin temasına dayalı, aklın bütünüyle düzenleyip yönlendirdiği, olabildiğince tanrılara benzemeye çalıştığımız, bilgelik dolu, erdemli bir yaşamdır.”¹⁴⁹ İnsan yaşamı boyunca mutluluğu elde etmek ister. Buna göre, “insanın mutlu olmak için, iyinin ve erdemin bilgisine sahip olması gerekir.

¹⁴⁵ Platon, *Euthydemus*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 37: 279.

¹⁴⁶ Platon, *Euthydemus*, 39: 280.

¹⁴⁷ Platon, *Euthydemus*, 40: 281.

¹⁴⁸ Platon, *Euthydemus*, 41-42: 281, 282.

¹⁴⁹ Aslı Avcı ve Lokman Çilingir, “Platon Düşüncesinde Haz ve Yaşam”, *Felsefe Dünyası*, 70 (2019): 54.

Ancak bilgiden doğan, bilgide sağlam temelini bulan iyi, insanı mutlu kılar.”¹⁵⁰ Bilgi insanın kendine dönmesiyle elde edildiğinden ve Sokrates için asıl bilgelik kendini bilmek olduğu için insan da mutlu olmak istiyorsa öncelikle kendini bilmelidir.

Dürüşken’in ifade ettiği gibi, “Sokrates’in bahsettiği mutluluk, hiçbir zaman tam olarak tanımlanmamış bile olsa, genel anlamda iyiyi kötüden, hazzı acıdan düzgün bir şekilde ayırt edebilme erdemine sahip olmaktır.”¹⁵¹ Aristoteles’te de benzer düşünceyi görebiliriz: “Mutluluk ruhun erdeme uygun bir eylemidir.”¹⁵² “Mutluluk erdeme uygun olan eylemlerden, mutsuzluk erdeme uygun olmayan eylemlerden kaynaklanır.”¹⁵³

Versenyi’ye göre, “insan için iyi olan şey, eudaimonia, mutluluk, iyi olma halidir; bu ise onun gereksinimlerini karşılamasını, doğasını gerçekleştirmesinin ve işlevini yerine getirmesinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar.”¹⁵⁴ Sokrates, “mutluluğun ruhun yetkinleşmesi -kişinin ruhunu olabildiğince iyileştirme- dediği şeyde bulunduğunu ve insanların arzuladığı diğer amaçların kendi içlerinde bir değere sahip olmadığını kabul ediyordu. Bunlar yalnızca ruhun yetkinleşmesi için birer araç olarak takip edilmeye değerdi.”¹⁵⁵ Ruhun yetkinleştirilmesi, erdeme sahip olunması, kişinin kendini bilmesi ve içindeki ruhunu tanıması olarak kabul edilebilir. Kişi ancak kendini mükemmel bir biçimde bilirse, ruh gözü ile iyi ve kötüyü birbirinden ayırır. İyinin hazla karıştırıldığı gibi başka karışıklıklara engel olur, gerçek iyiyi temaşa eder ve mutluluğa ulaşır.

Aristoteles de benzer düşünceyi paylaşır; “insan, ev, aile her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son (sonul neden) ancak en iyi olandır; kendi kendine yeterli ise, hem amaç hem yetkinliktir.”¹⁵⁶ Kendini en yetkin hale getirmek ve mutluluğu elde etmek, Platon’da İyi’yle ilişkilendirilir Aristoteles’te ise kişinin doğasına uygun olarak erginleşmesini ifade eder.

Aristoteles, “mutluluğu erdemle birleşmiş refah olarak ya da yaşam bağımsızlığı olarak; ya da en çok hazdan güvenli yararlanma olarak; ya da insanın malını mülkünü ve

¹⁵⁰ Ahmet Yayla, “Bir Ahlak Eğitimsi Olarak Sokrates: Erdemin Öğretilip Öğretilmeyeceği Sorunsalı”, *Felsefe Dünyası*, 43 (2006): 101.

¹⁵¹ Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi & Homeros’tan Augustinus’a*, 154; Thomas C. Brickhouse & Nicholas D. Smith, *The Philosophy of Socrates* (Colorado: Westview Press, 2000), 129- 131.

¹⁵² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 33: 1099b).

¹⁵³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 35: 1100b).

¹⁵⁴ Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, 137.

¹⁵⁵ Cornford, *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, 41.

¹⁵⁶ Aristoteles, *Politika*, 9.

bedenini koruma ve onları kullanma gücüyle birlikte varlığın ve bedenin iyi bir durumda olması olarak tanımlar.”¹⁵⁷ İnsan için erdemli olmak demek, insanî niteliklerini en fazla geliştirdiği bir duruma ulaşmış olmak demektir.

Platon, *Devlet*’te “en hoş, en iyi yaşamı süren adamın bilmeyi, anlamayı, düşünmeyi seven filozof olduğunu”¹⁵⁸ söyler. Diyaloğun devamında bedenin zevkleriyle ruhun zevklerini birbirinden ayırır:

*“Bedeni doyurmaya yarayan şeyler, toptan, öz gerçeğe, öz varlığa, ruhu doyuran şeylerden daha uzaktır, der. İnsanın yaradılışına uygun şeylerle dolması bir zevk olduğuna göre, daha gerçekten ve daha gerçek şeylerle dolan yanımız zevklerin en gerçeğini, en gerçek olarak tadar. Daha az gerçek şeylerle dolan yanımızsa daha aldatici, daha belirsiz olarak dolar, duyduğu zevk de daha aldatici, daha bulanıktır.”*¹⁵⁹

Bu karşılaştırma aslında Platon’un hazla iyi arasında yaptığı bir karşılaştırmadır. Hazzı bedeni mutlu eden bir şey olarak, bilgisi edinilen hazzı yani iyiyi ise ruhu mutlu eden şey olarak tanımlar. Mutluluğa giden bu yol, *Devlet*’te sıklıkla İyi’yle veya Tanrı’yla ilişkili olarak ele alınır. İnsanın gerçek hazzı, gerçek zevke ulaşması için gözünü ruhsal alana çevirmesi gerekir. Çünkü asıl gerçeklik idealar alanındadır, bedenin zevkleri ancak onların gölgesidir. İlgili kısım şöyle serimlenir:

*“İşte bu yüzden bilgelige, ruh üstünlüğüne ermeyen, beden zevklerini doyurmakla kalanlar sanki hep alçağa düşüp sonra ortaya kadar çıkar, ömürleri boyunca bu ikisi arasında mekik dokurlar. Bu sınırı aşamazlar bir türlü. Gerçek yükseğe ne gözlerini kaldırmış ne de gitmişlerdir ona doğru. İçleri hiçbir zaman varlıkla dolmamış, sağlam, yalın bir zevk tadamamışlardır. Gözleri hayvanlarınkı gibi hep yerde, aşağıda sofradadır. Yarış eder gibi karın doyururlar, sen çok yedin, ben az yedim diye itişir kakışurlar, boynuzları, nallarıyla birbirlerini iter kakar, yine de doyuramazlar aç gözlerini... Elbette acıyla karışık olacak bu adamların zevkleri. Duydukları, zevkin kendisi değil gölgeleri, renksiz taslaklarıdır; acıyla yan yana konmadıkça anlamı olmayan taslaklar.”*¹⁶⁰

¹⁵⁷ Aristoteles, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi yay. İstanbul, 1995, s. 48-49.

¹⁵⁸ Platon, *Devlet*, 320:583a.

¹⁵⁹ Platon, *Devlet*, 324: 585d, e.

¹⁶⁰ Platon, *Devlet*, 325: 586a, b.

İnsan için en iyi olan, en gerçek zevk aklın ve felsefenin yolunu tutmaktır. Ancak bu yolla Tanrısal ışığa ve hakikate kavuşur.

“Bir insan için en iyi olan şey kendine en uygun olan şey değil midir? İnsan ruhunu var gücüyle bilim ve düşünce sevgisine bağlar, içindeki değişik güçlerden hiçbiri ona başkaldırmazsa, o zaman her şeyden önce, bu güçlerin her biri kendi görevlerinin sınırları içinde kalır, birbirlerinin hakkını yemezler sonra da her biri kendine özgü zevkleri tadar; işte en katıksız, en gerçek zevkler de bunlardır.”¹⁶¹

Platon, *Mektuplar*’ında da; “aklı başında kimselerin yasası Tanrı, akılsız kimselerin yasası zevk ve sefadır”¹⁶², der. Taylor, Platon’un hazzın etkin olduğu insan ile aklın etkin olduğu insan arasında yaptığı ayrımı şöyle özetler:

“Aklın hâkim olduğu insan, kendisiyle barışık olmanın yanında, sükûnet içindedir. Arzulu insan ise, sürekli bir şekilde tedirgin ve huzursuz olup şehvetleri tarafından devamlı surette bu ya da şu tarafa çekilir durur. Bu ise üçüncü bir farklılıkla bağlantılıdır. İyi insan kendine hâkimdir, diğeri ise perişan bir hâldedir. Birincisi bir tür kendine hâkim olma, kendinde odaklanma duygusuna sahipken, öteki bitmek tükenmek bilmeyen arzularınca yönlendirilir ve bütün bunlardan yoksundur. Platon sürekli olarak arzuların sınırsız doğasına vurgu yapar. Şehvetlerince yönetilen kişinin kötü talihi, bu kişinin asla doymak bilmemesidir; o kimse sürekli aşırıya sürüklenir. Platon arzulayıcı unsurun doğası gereği doyumsuz olduğunu söyler. Akıl vasıtasıyla kendine hâkimiyet beraberinde şu üç meyveyi gerektirir: kendisiyle birlik, sükûnet ve aklı başında bir kendine hâkimiyet.”¹⁶³

Platon’un mutluluğu bilgiyle, erdemle, kendini bilmekle ve İyi ile nasıl ilişkilendirdiğini görmüş olduk. Onun bu ahlak doktrini Yeni Platoncu felsefede de büyük bir yankı bulur ve koca bir geleneğin kaynağı olur. Örneğin Yeni Platoncu düşünür Plotinos’un mutluluk tanımında Platon’un etkisini net bir şekilde görebiliriz.

“Mutluluk, akıllı ruha özgü bir imtiyazdır. Demek ki, yalnızca bedene ya da akılsız ruha etkide bulunan ve ne bilgeliğe, ne erdeme, ne de İyi’nin temasına

¹⁶¹ Platon, *Devlet*, 326: 586e.

¹⁶² Platon, *Mektuplar*, çev. İrfan Şahinbaş (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1999), 79.

¹⁶³ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 184.

ait olmayan tüm şeylerden bağımsızdır. Demek ki, alelade bir insanın yaşamında mutluluğa yer yoktur. Platon'un da dediği gibi, bilge ve mutlu bir insan olabilmek, İyi'ye yükselebilmek ve ona benzer hâle gelmeye çalışmak için dünyayı terk etmek gerekir.”¹⁶⁴ “Gerçekten de, mutluluk, güzel eylemlere değil ancak ruhun içinde bulunduğu hâllere, onun bilgeliğine ve etkinliğinin bizzat kendine yoğunlaşmasına bağlıdır.”¹⁶⁵

Antik dönemde mutluluğu kendilikle ilişkilendiren bir ekol daha vardı: Stoacılık. Stoacılar, mutluluğu kendini bilmekten ziyade kendiyle ilgilenmekte ve kendini hayattaki her şeye karşı hazırlamakla ilişkilendirir. “Mektebin kurucusu olan Zenon, insan mutluluğunun, dıştan gelen tesirlerle ve kaderin cilveleri ile ilgili olmayıp, insanın, bütün bunlar karşısında takınacağı tavra bağlı olduğunu ileri sürer.”¹⁶⁶

Stoalılara göre, “en yüksek erek, doğaya uygun düşenin bilgisine sahip olmak, onu kendi bilimi yaparak yaşamaktır; mutluluk, yaşamın uyumlu bir akışıdır, bu nedenle bilge kişi hep mutludur.”¹⁶⁷ Tıpkı Platoncu felsefede olduğu gibi akla dayalı yaşam Stoalılarda da yüceltilir. “Bilge kişi, doğaya göre, yani akla göre yaşayandır; bunun sonucunda da tutkudan sıyrılmıştır; gururlanmadan açık yürekli ve sevgi doludur. Stoalılar, bu bilgeyi anlatmak için sıfatları saymakla bitiremezler ve ona bütün en üst dereceyi belirten nitelikleri yüklerler; bilge kişi acıyı tanımaz, bilgisi en yüksek olandır.”¹⁶⁸ Çünkü bilge kişi acının dışarıdan geldiğini düşünmez, acı ancak ona kendi kendisinden gelir. Eğer acının kaynağı olarak görünen şeye daha önceden kendini zihnen hazırlamamışsa, bununla ilgili pratik yapmamışsa bu olay karşısında hazırlıksız yakalanır ve kendisine acı verir. Dolayısıyla acının kaynağı, kendi bilgisizliğinden dolayı kendisi olur.

“Stoalılar Sokrates-Kynik felsefenin etkisi bağlamında ahlaksal aklın içgüdülere hâkim olmasını kendilerine öncelikli hedef olarak seçmişlerdir. Zenon'dan beri Stoalılar mutluluğun ancak erdemle mümkün olacağına inanıyorlardı. Buna ulaşmak içinse akla göre yaşamak yeterliydi.”¹⁶⁹ İnsanın kendi yetkinliğini gerçekleştirme, kendi yaşamını kendisinin şekillendirmesi, aklını özgürce kullanmayı yani felsefi yaşamı tercih etmesi

¹⁶⁴ Plotinos, *Enneadlar*, 21-22.

¹⁶⁵ Plotinos, *Enneadlar*, 23.

¹⁶⁶ Birand, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 97-98.

¹⁶⁷ Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 91.

¹⁶⁸ Brun, *Stoa Felsefesi*, 103.

¹⁶⁹ Arslan Topakkaya, “Stoa Etiğinin Temel Kavramları”, *Felsefe Dünyası*, 49 (2009): 56.

ile mümkün görülür. İnsan ancak bu yolla en iyi yaşamı kendisi için inşa edebilir ve mutlu olabilir. Ayrıca Stoacılar için tutkularını kontrol edebilen insan, akla dayalı hareket edebilen insandır, duygularının onu yönetmesine izin vermez. Karşılaştığı olaylar onu kötü etkilemesin diye daha önceden kendisiyle ilgilenen, hazırlık yapan ve olaylara karşı gardını alan insan, erdemli ve mutlu insandır. Burada Sokrates'in kendini bil ilkesinin kendiyile ilgilenmek gerekliliğine dönüştüğünü görüyoruz.

Seneca, gerçek bilginin her daim neşe dolu ve mutlu olduğunu söyler. “Gerçek bilgi, neşe doludur, güler yüzlü, sakin, hiçbir şeyden sarsılmaz. Tanrılarla baş başa yaşar. Her daim kendinden memnun, kederden ve gelecek kaygısından uzak olan bilgi, mutluluğun doruğuna ulaşmıştır.”¹⁷⁰

Stoa felsefesinin mutluluk anlayışının temelinde, akla dayalı erdemli yaşayış vardır. Bu fikir, Sokrates'in üzerinde durduğu erdem bilgisidir ancak bilgece bir yaşam insanı mutlu kılar düşüncesiyle uyur. Sokrates'te olduğu gibi Stoacılar da insan, başına iyi veya kötü bir şey geldiğinde bunun nedenini kendinde aramalıdır. Öncelikle kendini sorgulamalı ve hiçbir felaket karşısında üzüntü duymamalıdır. Kendini tanıyan, bilen kişi başına gelen kötü şeylere karşı ödevini bilir ve doğru bildiği şeyleri savunmaktan asla geri durmaz, onu ölüm bile korkutamaz. Bu aynı zamanda erdemli yaşayışın bir örneğidir.

1.4. Batı Orta Çağ (Hristiyan) Mistisizminde Kendini Bilmek

Batı Orta Çağ'da felsefe, Antik Yunan'da olduğu gibi salt aklın egemenliğinde değil Tanrı'nın buyruklarını felsefe ile bağdaştırma yani akla dayalı açıklama doğrultusunda yapılmıştır. Doğadaki her varlık, olgu ve olayın Tanrı tarafından yaratıldığına ve onun iradesi ile devam ettiğine dayanan bu düşünce her ne kadar Vahyi dayanak noktası olarak gösterse de Platoncu ve Aristocu felsefeden oldukça etkilenmiştir. Bu etki özellikle, Antik Yunan felsefe metinlerinin çevirisi ile başlamıştır. Tüm Pagan inancının dayanak noktası olan felsefe bundan böyle Hristiyanlığa hizmet edecektir. “Yunan felsefî düşüncesi ile Hristiyanlık arasında etkisi yüzyıllarca devam eden ilk karşılaşma, Hristiyanlığı yeni kabul etmiş olan Augustinus'un (İS 354-430) bazı Yeni Platoncu eserleri, özellikle Plotinos'un *Enneadlar*'ını okumaya başladığı zaman olmuştur. Burada Augustinus, Platon'un, Aristoteles'in ve Stoacıların orijinal bir sentezini

¹⁷⁰ Lucius Annaeus Seneca, *Ahlak Mektupları*, çev. Türkân Uzel (İstanbul: Jaguar Kitap, 2020), 203-204.

bulmuştur.”¹⁷¹ Augustinus, Hristiyanlığın kutsal saydığı gerçekliklerin felsefi temellerini, *Enneadlar*’da bulmuş ve Hristiyan dogmalarının akla uygunluğunu bu esere göre yorumlamıştır. Bu yorumu daha iyi anlamak için Plotinos’un felsefesine biraz değinmemiz gerekmektedir.

Plotinos felsefesi, aslında Platon’un dinsel yanının açığa çıktığı bir felsefi sistemin adıdır. Bu sistemde, Plotinos’un varlık hiyerarşisi sudûr (taşma) yoluyla kurgulanmıştır. En başta ise Bir vardır. Bir Parmenides’in Bir’iyle hemen hemen aynı özellikleri taşımaktadır. Tıpkı onun gibi akılla kavranamaz ve ona hiçbir nitelik yüklenemez yani yalnızca Bir vardır denilir ve başka bir şey söylenilmez. Onun ancak ne olmadığı söylenebilir. Plotinos’un sistemine göre,

*“Bir, her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbirisi değildir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir; yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma, ondan, farklı bir şeyi meydana getirir. Türemiş şey Bir’e doğru döner; o Bir’in soyundandır ve bakışını kendine doğru döndürerek zekâ (nous) olur; türemiş varlığın, Bir’le ilişkili biçimde, türemesini durdurması, varlık olmasını; bakışını kendine döndürmesi ise zekâ olmasını sağlar ve o Bir’e bakmak amacıyla durduğundan, hem zekâ hem de varlık olur. Zekâ, Bir’e benzediği için, gücünü dışa akıtmak suretiyle türetir. Onun meydana getirdiği şey, bizzat kendinin bir imajıdır; o kendinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür, döküldü de. Varlıktan çıkan bu fiil ruhtur. Ruh ise, geldiği varlığa dönerek bitkilerde, tabiatla, duyum demek olan, bizzat kendinin bu imajını türetir.”*¹⁷²

İnsan, Tanrı’dan başlayan ve maddeye doğru taşan, yayılan bu varlık hiyerarşisinin tam ortasında yer alır. İnsan ruhu ile Tanrısal ruha, bedeni ile maddeye bağlıdır. Şimdi asıl mesele kendimizi bilebilmek için, kendisinden geldiğimiz Tanrı’yı nasıl anlayabiliriz? Hakikat dediğimiz şeyi nasıl elde ederiz? Plotinos bunu şöyle açıklar:

“Tanrı’yı anlayabilmek için, dıştaki nesnelerden kendini ayıran ruhun bizzat kendine geri dönmesi ve kendi öz doğasını incelemesi gerekir; bu suretle, Tanrısal şeylerle sıkı bir yakınlığı bulunduğunu ve böylece de onları tanımaya (bilmeye, öğrenmeye) çalışmasının mümkün olduğunu ve hatta buna zorunlu

¹⁷¹ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 51.

¹⁷² Plotinos, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Bursa: İz Yayınları, 1996), 21-22.

olduğunu görür. Bedenin bağlarından kurtulduğunda ve derin bir murakabeye daldığında (içe dalış) âlemde bulunan varlıklara onlarla karışmaksızın biçimi, hareketi ve hayat verenin Evrensel Ruh olduğunu düşünecektir.”¹⁷³

Plotinos, Tanrı’yı anlamak için ruhun kendine dönmesini, içe dalışı ve dışsal tüm nesnelerden kurtulmayı önerir. O halde ruhun kendini bilmesi Tanrı’yı anlamanın tek yoludur. İnsanın hakikati anlamada ve yaşamı anlamlandırmada ihtiyaç duyduğu temel teknik kendini sorgulama, kendini tanımadır. “Plotinos’un *gerçek beni* bu dünyaya ait değildir. Ancak Plotinos, tinsel öze sahip olan beninin yeniden tinsel dünyaya dönmesi için duyumsanabilir dünyanın son bulmasını beklemeyiz. Tinsel dünya en derindeki benden başka bir şey değildir. İnsan kendi içine dalarak tinsel dünyaya ulaşabilir.”¹⁷⁴ Platon, insanın hakiki vatanına kavuşması için bedenden kurtulması gerektiğini ve bunun yolunun da ölüm olduğunu düşünür; Plotinos ise, bu dünyada da insanın bedenden sıyrılıp kendi iç âlemine dalarak hakikatle temas kurabileceğini söyler. Bu bir bakıma mistik düşüncenin felsefi sistemdeki başlangıcı sayılır ve Augustinus’un içe dönmek koşuluyla Tanrıya ulaşma fikrinin felsefi temelini oluşturur.

İnsan kendini bilmek için ruha; ruh ise, zekâyâ dönmelidir. Bu Platon’un ruhta Tanrısal olan kısım dediği yerdir. Kendinin bilgisini elde etmek için bütün bedene dayalı duysal şeylerden arınmak, onları bir kenara bırakmak ve katışıksız olmak gerekir. Geriye kalan Tanrısal olanın izdüşümüdür. Kişi Bir’e ulaşmak istiyorsa aklın basamaklarını tırmanabilmeli ve Nous’a yükselen insan, Bir’den gelecek olan kendine doğru çekme hareketini beklemelidir. Bir’in bu sezgisel hareketi bir anlık bir esrime veya vecd haline benzetilir. Bu esrime veya temaşa hali, Hristiyan çileciliği ve İslam tasavvufunda mistik tecrübe, Hakk’a vasıl olma, vecd, cezbe, ittisal gibi isimlerle anılır.

İşte size Hristiyanlığı yeni kabul etmiş genç bir insan: Hayatında ilk defa Plotinos’un *Enneadlar*’ını okuyor ve birden bire orada, bütün aslî sıfatları ile birlikte Hristiyanlığın Tanrı’sını buluyor. Eğer Bir, Baba Tanrı ve Hristiyan Teslisinin ilk şahsiyeti değilse kimdir? Ve eğer Akıl, Hristiyan Teslisinin ikinci şahsiyetini oluşturan ve Aziz John İncil’inin (Yuhanna’nın) baş tarafında tasvir edilen Kelâm (Logos) değilse

¹⁷³ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, 107-108.

¹⁷⁴ Pierre Hadot, *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, çev. Özcan Doğan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 23.

nedir?¹⁷⁵ Şöyle ki: “Başlangıçta Söz vardı, Söz Tanrı’yla birlikteydi ve Tanrı Sözdü. Söz başlangıçta Tanrı’yla birlikteydi, her şey Söz aracılığıyla yaratılmıştı ve yaratılmış olanlar O olmadan hiçbir şekilde yaratılamazdı.”¹⁷⁶ Kısacası, Augustinus *Enneadlar*’ı okur okumaz, Hristiyanlığın Tanrı’sının üç kavramını orada buldu: Baba Tanrı, Söz olarak Tanrı ve Yaratılış.

Plotinos’ta olduğu gibi Augustinus’ta da, bizi Tanrı’ya ulaştıracak yol kendi içimize dönmek ve onu keşfetmeye çalışmaktır. “Tanrı sadece aşkın bir nesne değil aynı zamanda bilme eylemimizin ana desteği ve asıl ilkesidir. Tanrı sadece görmeyi arzuladığımız şey değil, gören göze görme gücünü verendir. Tanrı’nın ışığı Platon’da olduğu gibi sadece varlık âlemini aydınlatmaz, aynı zamanda içsel bir ışıktır.”¹⁷⁷ Augustinus, içe dönüklülüğü Tanrı’ya doğru atılan bir adım gibi görür çünkü Tanrı, hakikat içimizdedir. İçimizde bulunan Tanrı’yı keşfetme çabası aynı zamanda bize kendine dönmenin, kendini bilmenin de zorunluluğunu gösterir.

Hristiyanlık Augustinus’la birlikte bireyin iç âlemine yönelip onu gerçek varlığıyla tanımaya başlamıştır. “İnsan benliği, yeniden yorumlanarak bilinç ve iradeyle donatılmış bir öz ile akıl yürütme ve duygulanma yeteneğini haiz bir kişiliğin bileşimi olarak görülmeye başlandı. Dünyanın merkezi, yaratıcısı ile yüz yüze duran benlik idi. Kendini bilme, Tanrı’yı bilme, Tanrı’ya varan yol olarak sunulmuştur.”¹⁷⁸ Bireyi kıymetli kılan sahip olduğu akıl melekesi, bilme yeteneğidir. Bu nedenle, Tanrı’ya ibadetten ziyade O’nu bilmeye çalışmak daha makbul görülmüştür. Hatta bu biliş de ibadetlerin en üstünü sayılmıştır. Yine aklın kıymeti de yöneldiği yüce amaç doğrultusunda şekillenir. “Augustinus’un kendini inceleme yoluyla keşfettiği şey, benin, doğru biçimde Tanrı’ya bağlı olmadığı müddetçe istikrarsız bir serbest radikale benzediğidir. Augustinus’un arayışının yörüngesi, bu yüzden, yalnızca içe doğru değildir, yani sadece bir kendini keşfetme meselesi değildir. Daha çok, içe ve yukarı doğrudur.”¹⁷⁹ Yani hem kendini keşfetme hem de Tanrı’yı keşfetme çabasıdır. İnsan yalnızca kendini keşfederek değil aynı zamanda bedenini dünyevi isteklerinden arındırarak Tanrı’ya erişmek için ahlâkî

¹⁷⁵ Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, 53.

¹⁷⁶ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), 205.

¹⁷⁷ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 202-203.

¹⁷⁸ Aron Guryeviç, *Orta Çağ Avrupası’nda Birey*, çev. İlknur İgan ve Zeynep Ülgen (İstanbul: Afa Yayınları, 1995), 101.

¹⁷⁹ Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 42-43.

anlamda hazır olmalıdır. Bu yol Hristiyanlıkta gelişen çileci yaşayışı simgeler. Çilecilikte kişi, benliğini, nefsinin arzularını yok etmeye, kendinden vazgeçmeye ve dünyadan el etek çekerek yoğun meditasyon ile Tanrısal olana ulaşmayı amaçlar. Bunun için bedeni bir takım yoksunluklara alıştırmak, uzun süreli oruç tutmak ve yalnız kalmak gibi pratikler yapılır.

Hristiyanlığın dünyevi çabalardan uzaklaşıp mistik hayata geçişini sağlayan en önemli sebeplerden biri kilisenin para karşılığında günahları affetmesi olmuştur. “Bu durumu protesto eden Luther, bu yeni ruhsal yönelimin ana ilkesini oluşturdu: İnsanın kurtuluşu ancak iman ile, çalışıp çabalamayla değil. Bunun anlamı, kurtuluşun, dünyadaki harici işlere değil, daha çok Tanrı’yla ilişkisi bakımından ruhun içsel durumuna bağlı olduğudur.”¹⁸⁰ Bu anlayışla insanlar, günah çıkarma uygulamalarından – itiraf- ziyade, çileci yaşama yönelmiştir. Luther’in isyanı, kilisenin amacından şaşık kişinin her türlü hakikatine vakıf olarak onları sömürmelerine yöneliktir. Bu nedenle Tanrı ile insan arasında kilisenin aracı olarak bulunmasına karşı çıkmıştır. Yalnızca Luther’in isyanı değil, “papaların kral ve derebeyleriyle giriştikleri siyasi mücadele de kilisenin siyasetle fazladan ilgilenmesine sebep olarak aynı din içinde bir keşiş sınıfının doğuşunu hızlandırmıştır. Kilisenin gittikçe her türlü gücün merkezi haline gelmesi ve mahiyetini kaybetmesi sonucunda insanlar bu münzevi yaşamı tercih ederek manastırlara sığınmışlardır. Burada inananlar sadece ibadet etmekte ve çalışmaktaydılar.”¹⁸¹ Bu kişiler, günahlarını itiraf için Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olarak gördükleri papazlara değil doğrudan Tanrı’ya ulaşmayı denemek istemişlerdir. Tanrı’ya tövbe ve yakarıyla affedilmeyi, O’nun sevgisi için dünyadan vazgeçmeyi seçmişlerdir.

“Günah çıkarma uygulamasında odaklanılan şey, bireyin eylemlerinden ziyade niyetleridir; kalpteki şehvi hisler, bir kişinin eylemleri kadar kötü, hatta bunlardan daha da iğrençtir. Bunların bir neticesi olarak Batıda insanlar gittikçe M. Foucault’nun içteki ilgi ve duygularla meşguliyetin öznelere dediği şey halini alır.”¹⁸² Yani insanlar kendi içindeki niyetleri sürekli olarak sorgulamaktan ve şeytanın ayartmalarını kendi

¹⁸⁰ Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 57.

¹⁸¹ Arslan Topakkaya, “Tarihsel Süreçte Kilise-Siyaset İlişkisi ve Günümüze Yansımaları”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1/6 (2017): 15.

¹⁸² Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 58-59.

davranışlarından ayırt etmek için sürekli olarak içselliği ile meşgul olurlar ve kendi dış benliği ile fazlaca ilgilenmeyi bırakırlar.

Dönüşmüş Hristiyanî bakış açısı ise, bütün insanları dünya hayatını bir lokma bir hırka ilkesiyle yaşamaya teşvik eder. Az yiyip az içip az uyuyarak, bu dünyayı geçici olarak görüp öte dünya için çalışmayı önerir çünkü asıl kurtuluş yolu budur. Hristiyan mistisizminde, diğer inanışlarda olduğu gibi, aslolan içe dönüklük, deruni hayattır. Kişi içe dönüp kendini nefsinden, benlikten sıyırmaya başladıkça Tanrı'nın ışığı onu aydınlatmaya başlar; Sonsuz kendini sonluya açmaya başlar. Yani Davis'in dediği gibi, "sağlam ve sezgisel kendini biliş tüm yanılgı ve sanıları ortadan kaldırır."¹⁸³ Bu sezgisel biliş, kavramlardan da algılardan da farklıdır; insanın kendi özü aracılığıyla kurduğu bir iletişimdir. Bu şekilde kendinin bilincine varan, enaniyetten kurtulan kişi hakikate ulaşmak için büyük bir adım atmış olur. Tanrı'nın da yardım ve inayetiyle, artık bireyle Mutlak arasında ne bir perde ne de aşılamaz engeller kalır.

M. Eckhart, bu düşünceyi şöyle vurgular; "kendini daha önce tanımış olmayan hiçbir kimse Tanrı'yı kavrayamaz. Kendi kendini tanımayı öğren, çünkü bütün yaratıkları tanımaktan daha iyisi kendi kendini tanımandır."¹⁸⁴ Kendini tanıyan Tanrı'yı tanıyabilir olduğu gibi, kendimizi de Tanrı'yı düşünerek tanıyabiliriz. Cioran da bu düşünceyi destekler: "Kendimi ancak onunla ilgili düşüncem aracılığıyla anlayabiliyorum. Kendini tanımak ancak bu şekilde bir anlam kazanabilir ve bir amaca doğru yönelebilir. Tanrı'yı düşünmeyen, kendisine yabancı kalır. Çünkü kendini tanımanın tek yolu Tanrı'dan geçerek ve dünya tarihi onun aldığı biçimlerin tanımlanmasından başka bir şey değildir."¹⁸⁵

Hristiyan mistik düşüncede, Platon'un ruh beden karşılığı ve beden ruhun zindanı olduğuna ilişkin görüşünün etkileri açıkça hissedilir. Bu dünyaya ait olan her şey, bayağı ve kötü görülür. İnsan bedeni ile bu dünyaya düşmüştür ve daima asıl memleketi olan tinsel dünyaya özlem duyar. Dolayısıyla "bir insan bütün dünyevi olandan ne denli daha hürse ve kurtulmuşsa, o derece insanın hayatı daha soylu olarak Tanrı'ya yönelmeye hazırdır."¹⁸⁶ Eckhart'ın tespitiyle; "Nasıl arınırsınız? Daima iyi olanı, Tanrı'yı arzulayarak. Bu arzuyu nasıl elde ederiz? Kendimizi terk ederek ve yaratılanlardan hoşlanmayarak.

¹⁸³ Roy Eugene Davis, *Kendini Bilmek*, çev. Sabiha Betül, (Ankara: Gazi: Yayınları, 2015), 43.

¹⁸⁴ Meister Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990), 37-38.

¹⁸⁵ Emil Michel Cioran, *Gözyaşları ve Azizler*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Jaguar Kitap, 2018), 55.

¹⁸⁶ Eckhart, *Tanrı ve İnsan*, 15.

Bunun yolu kendini bilmekten geçer çünkü yaratılanlar hiçbir şey değildir. Onlar, ağlayıp feryat ederek ve kederlenerek hiçbir yere varamazlar.”¹⁸⁷ Yaratılanları hor görerek onlardan uzaklaşmak ve yalnızca Tanrı’ya ve Tanrısal olana sevgi duymak düşüncesi, İslam tasavvufunda görülmez. Tasavvufta, kişi hem yaratanına hem de yaratanından ötürü yaratılana sevgi duymalıdır. Burada dünyadan vazgeçiş yalnızca nefsin ayartmalarına ve öte dünyayı unutturacak kadar dünyaya dalma korkusuyla tercih edilir. Yoksa tamamen dünyadan el etek çekme değil, çünkü dünyada yaratanı temaşa edebileceğimiz O’nun her türlü ustalığını görebileceğimiz mükemmel varlıklar bulunur. Her varlığın mükemmel yaratılışında Allah’ı müşahade ederiz.

Blondel’in Hristiyanlığın mistik yaşayışı ve kendinden vazgeçiş yoluyla Tanrı’ya ulaşma fikrine dair betimlemesi burada anılmaya değerdir:

*“Hristiyanlıkta mistik hayat, Tanrı’nın oraya girmek istemesiyle kalbe kendini duyurduğu gün başlar. Dindar ruh, onunla konuşmak, onu işitmek, onu kendine çağırmak ve ona tutuluşun tadını çıkarmak üzere, Tanrı’yla doğrudan doğruya irtibatlı olmaya çalışır; karşılıklı bir bağışla sonuçlanacak iki aşkın bu diyalogunu başlatır. Ruha, eğer muti olursa onu bekleyen zevkleri hissettirerek, vicdanın neşvesini tattırır. Ama feda ediş o zaman başlar. Şöyle bir yaşanan neşveyi yeniden bulmak, muhafaza etmek ve arttırmak için, günahla bağı koparmak, kendinden vazgeçmek, her nevi dünyevi duygudan kendini arındırmak ve duyulur şeylerden uzaklaşmak gerekir, ta ki derunda terennüm eden sese, bir tek ona dikkat kesilebilsin. Tüm bunlara arınma adı verilir. Bu surette kalp benden tasfiye edildiğinde, Tanrı’nın nesnesi haline gelir ve bu surette iki aşkın meczî vuku bulur.”*¹⁸⁸

Hristiyanî bakış açısıyla kendini bilmek artık kendini geliştirmek veya kendindeki eksiklikleri gidermek için değil kendinden vazgeçmek için gerekli görülmeye başlamıştır. Bu kendinden vazgeçiş, aslında tam anlamıyla bir kendinden vazgeçiş de değildir; bu, daha çok insanın bedensel ve maddi olan yanından ve onun tutkularından vazgeçiştir. Kendi dediğimiz şey ruhsal olarak benlik ise bundan vazgeçiş söz konusu değildir. Hatta bu parça yani kendilik olmadan Tanrı’ya ulaşma, O’nun varlığına katılma da mümkün değildir. Çünkü insanın özü olan kendilik, Tanrı’yla arasındaki en büyük bağ

¹⁸⁷ Meister Eckhart, *Tanrının Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam*, çev. Aslı Özer (İstanbul: Klan Yayınları, 2003), 32.

¹⁸⁸ Maurice Blondel, *Mistisizm*, çev. Özkan Gözel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 116.

ve aracıdır. O halde insanın kendinden vazgeçışı, bu dünyaya gelerek kendisine bağlanan duyusal olan her şeyden sıyrılması yani bu dünyevi kabuktan çıkması ve özüne ulaşması demektir. Kendi özüne ulaşan insan, bu özün mükemmelliğini gördüğünde dönüp de dünyaya ait bayağı şeylere bir daha bakmaz, olur da şeytanın ayartmalarına kanar diye kendini her daim belli pratiklerle arındırması gerekir. Bu ise Hristiyanın çileci yaşamını ifade eder. Bu çileci yaşamın sonu onlar için sonsuz saadet ve vuslattır.

İnsanın Tanrı'ya ulaştığı bu an Hristiyan mistikler için hayatın amacını oluşturur ve bu ânı hiçbir ifadeyle anlatamadıklarını söylerler. “Bu ifade edilemez birlikte, duyular perdelenir, suretler aşılır: Farklı hiçbir şey görülmez ve işitilmez artık; her şey kalpte olup biter. Doğrudan tadılan ve duyulur mecazlarla sembollerin ötesinde iradeyle erişilen Tanrı'dır bu.”¹⁸⁹ Deneyimlenen bu birlik, “Plotinos tarafından hem Bir hem de İyi olarak adlandırılır. Eski Hindu mistisizminde bu, -Upanişadlarda açıklandığı üzere- Brahman, ortağı olmayan Bir ya da Evrensel Ben'dir.”¹⁹⁰ Örneğin Plotinos bu birliği şöyle tasvir eder:

*“Bu hakikaten sözle anlatılamaz bir hâldir. Bu duruma giren bir insan, tutkulara ve hatta düşünceye bile yabancılaşır; onu kendine hayran bırakan bu coşku (vecd) içerisinde kendi öz kişiliğini unutur. Hatta akılla kavranabilirlerin güzelliğiyle bile artık ilgilenmez ve faziletler topluluğunu da aşır geçer. Kendini böylece Tanrı'ya dönüşmüş olarak gören kişi, bizzat kendinde Tanrı'nın bir imgesine sahiptir. Bu, ilahların yaşamıdır; bu aynı zamanda ermiş kişilerin de yaşamıdır.”*¹⁹¹

Tüm mistik deneyimlerde olduğu gibi Hristiyanlar için de mistik yol aynı ilerler. Mistik risalelere bakıldığında, buradaki kişisel tecrübeler özde birbirine o denli benzerler ki adeta aynı bir ruhun tasviridirler. Bireyin Mutlak'la bir olması aradaki tüm duyusal şeylerin kalkması ve bireysel ruhun evrensel ruha katılımını açıklar. Aziz Pavlus, bu durumu “bir Hristiyanın İsa'nın elbisesine bürünmesi”¹⁹² olarak teşbih eder ki bu elbise şehadet elbisesidir.

Özetle, “bireyle Mutlak olan arasındaki yerleşik engellerin aşılması büyük bir mistik kazanımdır. Mistik hallerde Mutlak Olan'la hem bir olunur hem de birliğin

¹⁸⁹ Blondel, *Mistisizm*, 117-118.

¹⁹⁰ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, 65.

¹⁹¹ Plotinos, *Enneadlar*, 176-177.

¹⁹² Annemarie Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 71.

farkında olunur. Hinduizmde, yeni Platonculukta, sufizmde, Hristiyan mistisizmde hep aynı değiniyi buluruz.”¹⁹³ İnsan özlem duyduğu ana ülkesine ve Tanrı’ya ulaşmak için kendine dönmeyi, ruhuna erdemli davranışı yerleştirmek ve dünyevi şeylerden uzak durmak bakımından kendiyile ilgilenmeyi başarmalıdır. Hristiyan düşüncede, insan kendini arındırıp saflaştırmalıdır içinden boşalttığı dünyalık yerine Tanrısal ruhu doldurmalıdır, daima Tanrı’yla birlikte olup O’nu en derininde bulmalıdır. Böylece hem kurtuluşa hem de hakikatin bilgisine erecektir.

1.5. İrfan Geleneğinde Kendini Bilmek

İrfan geleneği, İslam dünyasında yetişmiş düşünürlerin varlığın hakikatleri her nasıllarsa öylece bilmek amacıyla sürdürdükleri çalışmaları temsil eder. Amaç yaratıcıyı anlamak ve O’nun bilgisine erişebilmektir. Çünkü sûfiler Zâriyat Suresi 56. ayette geçen “ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım” ifadesini, “ben cinleri ve insanları beni bilsinler diye yarattım” şeklinde anlamışlardır. Nitekim Allah’ı tanımak O’na hakkıyla kulluk edebilmek demektir. Bundan dolayı sûfiler, irfanı ve hikmeti hayatın asıl amacı ve kul olmanın gerekliliği olarak görmüşlerdir. “İslâm medeniyetinin irfânî bilgi arayışı, iki geniş öğrenim sahasında gerçekleşmiştir. Bu iki dala felsefe ve tasavvuf diyebiliriz. Felsefe, Yunanlılar tarafından sistemleştirilmiş olan mantıksal ve rasyonel metodolojilerin üstüne bina edilirken tasavvuf, Hz. Peygamber’den tevarüs eden tefekkür yöntemleri üzerinde temekkün etmiştir.”¹⁹⁴

İrfânî bilgi arayışında kendini bilmenin önemi ise, birtakım gelişmeler sonucu ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerin felsefi temellerini, Platon’dan doğup Plotinos’ta gelişip serpilen sudûr nazariyesinde görebiliriz. Tasavvufi temeli ise, *kendini bilen Rabbini bilir* sözü kabul edilir. Bu söz çoğu sûfinin eserinde Peygamberin hadisi olarak nitelendirilse de bunun doğruluğunu hadis kaynaklarında ispatlamak mümkün görünmemektedir. Ancak ele aldığı düşünce itibarıyla Kur’an’da bazı ayetlerle desteklenebildiği için tasavvuf bu sözü dayanak noktası olarak almıştır. Plotinosçu sudûr teorisi ve tasavvufun önemle üzerinde durduğu marifetün nefis (kendini bilmek) düşüncesi zamanla birbiri içine geçmiş bir ve aynı hakikati yorumlamanın yolunu tutmuşlardır. Her iki sistemde de nefsin tasfiye ve tekâmülü sonucunda irfânî ilme sahip olabileceği fikri vardır. Felsefe ve

¹⁹³ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, 432.

¹⁹⁴ William C. Chittick, *Kozmos’taki Tek Hakikat*, çev. Ömer Çolakoğlu (İstanbul: Sûfi Kitap, 2010), 23.

tasavvufun her ikisi de, eşyanın mânâsına ve hakikatine ulaşmak; görünenin arkasındaki görünmeyen gerçekliği elde etmek ister. Bu sebepten insanın nefsini, kendini tanımasını bu yolun vazgeçilmez düsturu olarak görürler. Buna istinaden hem filozoflar hem mutasavvıflar nefsin mahiyeti ve tekâmülü hakkında birçok görüş bildirmişlerdir.

Filozoflar nefsi varlığın iç yetilerinin toplamı olarak görmüşlerdir. Nefsin tekâmülü ise, hayvani nefsten nebati nefse oradan da bilince ulaşan insani nefis şeklinde ilerler. Nefsi yetkinleştiren şey, kozmik akılların sonuncusu olan faal akıl ile olan ittisalidir. Bu birleşme insan nefsinin en yüksek durumudur. “Filozoflar faal akıllı ilahi hakikatin ilk tezahürü olan evrensel ve kozmik farkındalık çerçevesinde anlamışlardır. Felsefe tarihçileri faal akıllı, Plotinos’un *nousu* –Bir’in ilk sudûru- olarak kabul etmişlerdir.”¹⁹⁵ İbn Sina da, “insanların nefislerini yetkinleştiren cevherden, faal akıl”¹⁹⁶ olarak söz eder.

Bilindiği üzere, Plotinos’un sudûr sistemi İslâm’a Fârâbi ve İbn Sinâ tarafından uyarlanmıştır. Uyarlanan bu sisteme göre, Plotinos’un Bir’i İslâm’da Allah olarak karşılık bulur. İbn Sinâ’nın sistemi özetle şu şekildedir:

*“İlk İlke’den sonra ayırık akılların ilki, kendisi hareket etmeyen ama hareket ettiren akıldır. O, en uzak göksel cismi hareket ettirir. Sonra onun benzeri olup sabit yıldızlar küresini hareket ettiren akıl gelir. Sonra onun benzeri olup Zühâ küresini hareket ettiren akıl gelir. Silsile bu şekilde bizim nefislerimize taşan akla varıncaya kadar devam eder. Bu, yer âleminin aklıdır. Biz, buna faal akıl adını veriyoruz.”*¹⁹⁷

Altıntaş, İbn Sinâ sistemindeki taşma ve Bir’den çokluğun nasıl çıktığını şöyle betimler:

“Bir’den yalnızca bir çıkar ilkesinden hareket eden İbn Sinâ, Allah’ın bir ve tek olmasından dolayı yalnızca bir, tek ve basit bir varlık yaratabilir, düşüncesindedir. Bu varlık, ilk akıldır. Böylece iki tane bir, evrendeki çokluğu da meydana getirmiş olur. Şöyle ki; ilk malûl kendini ve İlk Varlığı bilir; bu, bir ikilik meydana getirir. Üstelik ilk malûl kendisiyle mümkün, Allah’la vacip olarak

¹⁹⁵ William C. Chittick, *İlahi Aşk*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu ve Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınları, 2018), 152.

¹⁹⁶ İbn Sinâ, *Kitabu’ş-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 132.

¹⁹⁷ Sinâ, *Kitabu’ş-Şifâ Metafizik II*, 145.

kendini bilir. Böylece bir üçlülük ortaya çıkar. Bu da çokluğun meydana çıkmasına yeterlidir. Allah'tan bu birinci malûl olan akılla birlikte dokuz akıl ve felekleri türer. Allah'tan önce ilk akıl veya külli akıl çıkar, bu çıkış Allah'tan doğrudan doğruya aracısız olan tek çıkıştır."¹⁹⁸

Bu çıkış, Allah'ın kendisini düşünme yoluyla meydana gelir. Meydana gelen bu ikinci malûl dönüp Allah'ı ve kendini düşünerek ikinci aklı taşırır. Böylece çokluk meydana gelir. Çokluk, vacip olanı düşünmekle bir, dönüp mümkün varlık olarak kendini düşünmekle iki olacak şekilde bir taşma, yaratım yoluyla oluşur. Bir, vacip yani zorunlu varlıktır, akıl Bir'i düşündüğü yönüyle zorunlu, kendini düşündüğü yönüyle mümkün varlıktır. Bu onu, Bir'den ayıran bir niteliktir ve tüm akıl hiyerarşisinde böylece devam eder.

Bu nazariyeye göre, yaratılışın Tanrı'dan maddeye kadar basamak basamak aşağı doğru taşarak gerçekleştiğini söyleyebiliriz. İnsanın bu basamakları tırmanarak tekrar Tanrı'ya ulaşmak istemesiyle de onun üst akıl olan faal akılla etkileşime geçmesi gerekir. Faal akıl, insanda kuvve hâlinde bulunan akıl, bilfiil hâle getiren üst akıldır. İbn Sinâ, faal aklın rolünü şöyle anlatır:

*"İnsandaki nazari kuvve, kuvveden fiile kendisi ile ilgili olan bu cevheri aydınlatma suretiyle çıkar. Bu, şeyin kuvveden fiile ancak kendisine fiili veren bir şey ile çıkıp, bizatihi çıkmaması anlamına gelir. Ona verdiği bu fiil onun akledilirlerinin suretidir. O halde burada nefse verilen bir şey vardır. Onun cevherine makullerin sureti yansır. Bu şeyin zatı onun nezdinde kaçınılmaz olarak makullerin suretleridir. O halde bu şey bizatihi akıldır. Bu akıl, her bilkuvve aklın bilfiil akla dönüşmesindeki sebeptir. Tek başına akılları kuvveden fiile çıkarmaya yeterlidir. Bu şey kuvveden fiile çıkan bilkuvve akıllara nispetle faal akıl olarak isimlendirilir."*¹⁹⁹

İbn Sinâ, faal aklın bu işlevini güneşin karanlıkta kalan eşyayı aydınlatmasına benzetir. Eşya güç hâlde görülebilirken güneş ışığıyla bize apaçık halde görünür. Faal akıl da kendi suretinin yansımalarıyla bilfiil akıl hareketine geçirir ve onu aydınlatır. Bu aydınlatma ona akletmeyi, bilmeyi bahşeder.

¹⁹⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sinâ Metafizigi* (Ankara: Elis Yayınları, 2008), 97-98.

¹⁹⁹ İbn Sinâ, *En-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 177-178.

İnsan aklının tekâmülünün en yetkin derecesi olan faal akıl, insana akledilir âlemin suretlerini temâşa ettirir. İnsana kendini ve nefsini bilmek koşuluyla kat ettiği yolun sonunda yüce bir biliş ikram edilir. Dolayısıyla “irfânî idrak de en kat’i anlamıyla, feylesofların akl-ı bi’l-fiil diye nitelendirdikleri insanlığın zirvesinde, yani insan nefsinin tekâmül etmiş hâlinde zuhur eder.”²⁰⁰

Felsefeciler gelinen bu mertebeye filozof, mutasavvıflar ise insan-ı kâmil derler. “Yetkin insan olmak, başka bir deyişle gelişim (tekâmül) dönemlerini tamamlamış, insan-ı kâmil olmaktır. Bu, İslami öğreti ve geleneklerde âdem veya beşer olarak tanımlanan insanın, beşerlikten insan olmaya yöneldiği yolculuğunun dünya üzerindeki son noktasıdır.”²⁰¹ İbn Sinâ’nın da Platoncu bir ifadeyle söylediği gibi, nefsin bedene düşmüşlüğü ve bedene hapsolmuşluğu, onun bedene olan ilgilerinden dolayı kemâle erişmesine engel olur. Bu engel olma ancak bedenden kurtularak yani ölümle son bulabilir veya bu dünyada nefsin isteklerini kırıp İbn Sinâ’nın da hayatının sonlarına doğru yöneldiği gibi sûfice bir yaşamla mümkün görünür. İnsanın bu dünyadaki en büyük amacı böylece insan-ı kâmile erişmek olmalıdır.

Farabî de insan-ı kâmilî, en yüce amaç ve mutluluk olarak zikreder. “Her varlık, son olgunluğu elde etmek için yaratılmıştır ve varlık düzeninde kendine has olan yere uygun başarı gösterebilecek durumdadır. Bu olgunluktan insana ayrılana, en üstün mutluluk denir ve bu, her insana insanlık düzenindeki yerine göre, kendine özgü en yüksek mutluluktur.”²⁰² İnsanın yetkin olması, kemâle ermesi ancak faal akılla etkileşimde bulunması ile yani kendini ve nefsini bilmesi yoluyla mümkün görülür.

“Kutlu ve Yüce İzed (Allah), her cevherin örneğini insanın vücuduna yerleştirmiştir ve insanı bütün âlemin örneği yapmıştır. İşte bundan sebep on sekiz bin âlem insanda mevcut derler.”²⁰³ Bu sebepten İbn Sinâ bize âlemleri bilmek, keşfetmek için akıllının öncelikle kendisini tanıması gerektiğini söyler. “Bir insan ilk önce kendisini bilmelidir, sonra başka şeyleri. Aynı şekilde bütün büyükler şuna inanırlar ki; Her kim

²⁰⁰ Chittick, *Kozmos’taki Tek Hakikat*, 27.

²⁰¹ Neslihan Alantar, *Mistik Bilim* (İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2013), 166.

²⁰² Ebu Nasr el-Farabî, “Tahsilu’s- Sa’ade (Mutluluğu Kazanma)”, *Farabî’nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 45.

²⁰³ İbn Sinâ, *Felsefe Risaleleri*, çev. Kemal Küntaş (İstanbul: İbn Sinâ Yayınları, 2016), 36.

kendisini tanır, kendi Rabbini tanır. Peygamberin şu hadisi de buna delildir; Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu (Kendini bilen Rabbini bilir).”²⁰⁴

İbn Sina, insanın kendini bilmesinin, manevi cevher olan nefsin bilinmesi manâsına geldiği için herhangi bir maddi aracıyla gerçekleşmediğini ileri sürer. İnsan beden ve nefsten oluşan bir varlık olarak, bedeninin manevi bir cevher olan nefste görünmesi imkânsızdır. Fakat nefis, beden her türlü hareketinden haberdardır. İbn Sinâ, nefsin kendi kendi doğrudan, aracısız olarak bildiğini ispatlamak için öncelikle nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğunu ve varlığının ondan önce geldiğini kanıtlamak ister. Böylelikle önce olan sonrakine ihtiyaç duymadan kendi kendini bilir, diyebilecektir. Yani insan, kendi bedeninin veya duygulanımlarının farkında olmasa dahi kendinin var olduğunu bilebiliyorsa nefis bedenden önce ve ondan bağımsız olarak vardır denilebilir. İbn Sinâ bu iddiasını *uçan adam* örneğiyle somutlaştırır: “Şayet sen zatını ilk yaratılışında sağlıklı bir akıl ve yapıda yaratılmış olarak vehmedersen ve onun bütünüyle parçaları birbirine değmeyip ayrı ayrı durduğunu ve yalıtılmış havada bir an asılı durduğunu varsayarak vehmedersen, kendini her şeyden habersiz, varlığının sübutundan haberdar olarak bulursun.”²⁰⁵ İbn Sinâ, bu örnekle insanın kendi özünü, nefsin aracısız bir şekilde doğrudan algıladığını veya bilincinde olduğunu tembihler. Burada İbn Sinâ, bilmenin duylardan ziyade akılla ve uyanıklıkla veya farkındalıkla mümkün olduğuna işaret eder. Bu doğrudan algılanan şey, insan için diğer duylarıyla algıladığı şeyler gibi değişebilen veya mümkün olan türden bir şey değildir. Nefs dediğimiz şey, varlığı insan için zorunlu ve apaçık olan şeydir. Bunu düşünmesinin sebebi, nefsin tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi beden bir formu, şekil ve hareket vericisi olarak görülmesidir.

Benzer düşüncüyü, Ş. Suhreverdî’nin felsefesinde de görmek mümkündür. “O, çok açık bir şekilde insanın kendi’ne ilişkin bilgisinin huzûrî ve şuhudî olduğunu ve misal/suret ve kavramlar aracılığıyla kendi’nin/benliğin elde edilemeyeceğini iddia eder [...] O, ben zamirinin mercii/göndergesi, bireysellikte özdeş olduğunu ve şuhud gözü/sezgi olmaksızın kavranamayacağını iyi bilir.”²⁰⁶ Burada kendilik/ benlik, varlıkla

²⁰⁴ Sinâ, *Felsefe Risaleleri*, 38-39.

²⁰⁵ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tenbihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2013), 107.

²⁰⁶ Gülâm Hüseyin İbrahimî Dinânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni 3*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 140.

özdeş kabul edilir ve varlığı bilmek için duyulur olana ihtiyaç yoktur doğrudan hazır bulunuşla sezgisel bilgiye ihtiyaç vardır.

Tıpkı felsefede olduğu gibi Tasavvuf da kendini bilmeyi, hakikati/Rabbini bilmeye bir yol olarak öne sürmüştür. Bu fikrin felsefi kaynağı sudûr nazariyesi idi, dini kaynağı ise, “men ârefe nefsehu fekad men ârefe Rabbehu” yani “nefsine ârif olabilen Rabb’ine ârif olabilir” sözüdür. Başka bir deyişle, Rabb’in bilgisine ulaşmanın koşulu nefsin bilgisine ulaşmaktır. Bu söz her ne kadar hadis olarak bilinse de, ilk olarak Ebu Said Ebu’l Hayr’ın söylediği rivayet edilir. Bu kelamın etkisiyle mutasavvıflar kendini bilmeye büyük önem vermeye başlamışlardır. Ayrıca Kur’an’da geçen birden çok ayette yine Allah’ın kuluna herşeyden daha yakın olduğuna dair deliller vardır ve sufiler bu delilleri de kendilerine rehber edinmiştir. Örneğin Kaf Suresi 16. ayette “biz ona şah damarından daha yakınız” denir ve yine Fussilet Suresi 53. ayette “Kur’an’ın gerçek olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar onlara çevrelerinde (âfak) ve kendilerinde (enfüs) bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz” denir. Ayette geçen âfak ve enfüs kelimeleri Allah’ın delillerini dış dünyada ve kendi nefislerimizde aramamız gerektiğine dair işaretlerdir. Bu sebeptendir ki, irfan geleneğinde hikmeti elde etmek Allah’ın delillerine şahitlik etmek, O’nu bu dünyada bilmek anlamına gelir. O’nu bilmek için irfan yolcuları, baktığı her şeyde Allah’ın tecellisini görmeyi arzulamış ve kendi nefislerini tasfiye ederek Allah’ın nurunu görmeyi arzulamıştır. Uludağ’a göre, “mutasavvıflar, Allah’ın insanın iç âleminde daha açık şekilde tecelli ettiğine inandıklarından Hakk’ı en iyi bilmenin ve tanımanın yolu olarak insanın özünü tanımasını göstermişlerdir.”²⁰⁷ Sokrates’in ruhtaki ilahi kısma yani bilginin ve aklın bulunduğu kısma bakarak kendimizi ve Tanrı’yı bulabiliriz önermesi, mutasavvıflarda pek kabul görmez. Onlar ruhtaki akıl kısmına değil kalbe, gönüle dönmeyi, ancak bu şekilde O’na ve kendimize ulaşabileceğimizi düşünürler. Çünkü onlar, hadiste geçtiğine inandıkları “semavat ve yere sığmadım, mümin kulumun kalbine sığdım” diyen Allah’ın sözünü temel alırlar. Nitekim vahiy de peygamberin aklına değil kalbine inmiştir. Dolayısıyla insanın kalbinde Allah’ın ışığını görebilmesi için içine dönmesi, nefsini arındırması ve yetkinleştirmesi gerekir.

²⁰⁷ Süleyman Uludağ, “Ma’rifet-i Nefs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 57.

“İrfânî idrakin bu bölümü “seyr u sülûk” ilmi şeklinde adlandırılır. İrfanın bu bölümünde sâlikin, insanlığın doruk noktasına, yani tevhide ulaşmak için nereden başlaması, hangi menzil ve merhaleleri kat etmesi gerektiği, yoldaki menzillerde başına neler geleceği ve kendisini nelerin beklediği açıklanır.”²⁰⁸ Bu açıklama elbette bu yolu kat edenlerden alınır fakat “sûfizm, ne dediğine bakılmadan, öğretmene mutlak bir adanma yolu değildir. Bunun yerine, öğretmenin değil de; bireyin kendi yarattığı, kendini keşfetme yoludur.”²⁰⁹ Burada insanın kendine dönmekle, nefsini ıslah ve tasviye yoluyla dünyevi meşgalelerden kurtarıp adım adım öteki dünyanın işlerine hazırlaması amaçlanır. Kişi bunu taklit yoluyla değil tahkik yoluyla yaptığı zaman samimi bir şekilde amacına ulaşır. Kişinin bu yolda yaptığı ibadet, zikir ve zühdler onun yardımcısı olur. Adım adım nefsi ehlileştirmek yani nefsin arzularını kontrol edebilmek, nefsin arzularına kemend vurarak ruhunu zaaflarından özgürleştirmek suretiyle hakiki anlamda kişi hem kendini tanır hem de yüce Hakikat’i müşahade eder.

Schimmel’in şu tespiti burada anılmaya değerdir:

“Tasavvuf ehli, insanın yüksek makamının kanıtı olarak Kur’an’da çok sayıda ima bulmuştur. Bu konuda en sık başvurdukları ayetlerden birisi şudur: “Biz onlara ufuklarda ve kendi canlarında ayetlerimizi göstereceğiz ki, Kuran’ın gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye tanık olması yetmez mi?”²¹⁰; sûfiler bu ayette Allah’ın insana, bilginin kaynağını ve en sonunda da ona “şah damarından daha yakın”²¹¹ olan ilahi sevgiliyi bulması için kendi içine bakmasını buyurduğunu düşünmüşlerdir. Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu, kendini bilen, Rabbin bilir hadisi, bu duygudan geliştirilmiş olmalıdır; bu aslen Delfi’nin “gnothi seauton”, “Kendini tanı” sözünün bir uygulaması da olabilir. Tasavvuf kuramcıları ağırlıklı olarak bu hadisi dayanak göstermişlerdir: İnsanın kalbinin derinliklerini bilmesi demek olan dulcis hospes animae, insani olan ile Tanrısal olanın buluşma noktası olarak Tanrı’nın bulunduğu yerin keşfi demektir.”²¹²

²⁰⁸ Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri 2*, çev. Ahmet Çelik (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 68-69.

²⁰⁹ Phillip Gowins, *Sûfizm*, çev. Ardagül Yıldız ve Aytun Çelebi (İstanbul: Şıra Yayınları, 2009), 130.

²¹⁰ (Kur’an-ı Kerim, Fussilet, 41/54).

²¹¹ (Kur’an-ı Kerim, Kâf, 50/16).

²¹² Annemarie Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001), 204.

Nitekim Allah, kalplerde olanı hakkıyla bilendir. Tasavvufta kalp, felsefedeki aklın yerini tutar. Sudûr teorisine göre, insan faal akıl ile ittisali sayesinde akli yücelir ve melekler âlemini keşfe başlar. Oysa Tasavvuf yolu, kalbe, ilahi aşka koşulsuz iman ve teslimiyete göre ilerler. Bu nedenle kişinin yüksek biliş ve teslimiyeti onu bu dünyanın ötesini anlamaya, yaşamın hakikatini çözmeye sevk eder. Yunûs'un dizeleriyle söyleyecek olursak:

“Tanı kendi özün tanı

Neden yarattı Hak seni

Boyuncuğunu eğüben

Yalvar kul Allah’a yalvar.”²¹³

Yunûs, kendini tanı, yaratılış sebebini bil, Hakk karşısında acizsin O’na iman edip teslim ol, der. Kendini bilen, kendi haddini bilen insan Allah’a teslimiyeti ile O’na ulaşmayı talep eder çünkü en yüce yetkinliğin, tamlığın ve mutluluğun O’nda bulunduğunu bilir. Bu bize tasavvufta fenâ ve bekâ halini de anlatır. Şöyle ki; insan kendini cahil olarak bilirse Allah’ı âlim olarak bilir veya kendini aciz olarak bilirse Allah’ı kâdir olarak bilir. Ben acizim ya da ben cahilim demek her şeyin Allah’tan geldiğini bilmek kabul etmek demektir. Alâk Suresi 5. ayette de belirtildiği üzere “Allah insana bilmediklerini öğretti”. İnsan bunu bilir ve kötü huylarından fani olursa Allah’ın isimleriyle bâki olur. Yani insan cehaletinden fani olunca Allah’ın ilmiyle bâki olur. Bu nedenle Chittick’in söylediği gibi, “bütün ilimler irfan geleneğinde, kişinin kendi nefsini bilmesi yolunda ancak bir vesile, bir araç ittihaz edilirdi.”²¹⁴ Kişinin kendini bilmesine öylesine önem verilmiştir ki, tüm amaç ve çabalar onu yetkinleştirmek ve kemâle erdirmek içindir.

Tasavvufta Allah’ın isimlerinin insanlarda tecellisi, yansıması veya akisleri olduğuna dair bir inanç vardır bu yansıma bir aynanın görüntüyü yansıtmasına benzetilir ve aynanın iyi göstermesi için onun kirlerinden arınmış ve temiz olması gerektiği gibi sûfinin kalbinin de Allah’ı aksettirmek için temiz olması gerekir. Kalp temiz olunca ilahi isimlerin tecellisi görünür ve insan bu isimlerin bilgisiyle hakiki bilgiye ulaşır. Bu sebeple kendini bilmek bir bakıma da nefsinin ve arzularının esaretinden kurtulmak, kalbi kötü

²¹³ Yunûs Emre, *Divan*, haz. Mustafa Tatçı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 324.

²¹⁴ Chittick, *Kozmos’taki Tek Hakikat*, 55-56.

huylardan tasfiye ederek saflaştırmak ve ilahi aşkın yardımıyla Hakikat'e ermek için çalışmak demektir. Sudûr teorisinde insana yol gösteren faal akıl iken seyr u sülûkta ilahi aşk yol gösterir. Sâlik nefsin terbiye edip kendi benliğinin acziyetini keşfetmiş ise, Allah'ın inayeti ve feyzi ile melekler âlemi ona aşikâr olur. Yüce Allah Kur'an'da şöyle buyurur; "Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülülere gömen de ziyan etmiştir."²¹⁵ İnsanın nefsi yaratılıştan kötü olana dönüktür şeklinde hatalı bir fikre düşülmemelidir. Nefs hem iyi olan hem de kötü olan yetileri içinde taşır. Önemli olan onun hangisine meylettir. Bu nedenle nefsin içindeki kötüye meydelebileceği yetileri harekete geçirmemeli aksine iyi yetilerini faal hale getirmelidir.

İbn Sinâ da mutluluğun nefsi arındırmak ve bilfiil akla ermekle elde edileceğini düşünür. Bu düşünce bize felsefe ve Tasavvuf yolunun kesişim noktasını sunar:

*"Düşünen kişinin basireti arttıkça, mutluluğa istidadı da artar. Adeta insan bu âlem ve ilgilerinden ancak o âlemlerle ilişkisini pekiştirdiğinde uzaklaşabilir. İlişkisini pekiştirdiğinde ise, orada bulunana arzusu ve oradakine karşı aşkı meydana gelir ki, bu durum kendisini ardına bakmaktan bütünüyle engeller. Bu gerçek mutluluk ancak nefsin pratik cüz'ünü (tarafını) ıslahla tamamlanır."*²¹⁶

İbn Sinâ'da insanın yetkinliği düşünme yoluyla gerçekleşir ancak Tasavvuf erbabları, seyr u sülûkta atılacak adımları açıklarken düşünmenin yani tefekkürün/Allah'ı zikrin yanı sıra, tüm ibadetleri yapıp hem bedeninin hem zihninin her daim Hakk'ı zikretmesini söylemişlerdir. Burada kişi, Hakk'la olan birlikteliğinden zevk duymasından dolayı daimi olarak aynı şeyleri kendine özgü tecrübeleriyle yaşar.

Allâme Tabatabâî, insanın yetkinleşmemiş nefsinin daima kendi bencilliği için çalıştığını ve kendi faydası için hiçbir şeyi feda etmekten kaçınmadığını ve bu bencillik duygusunun ortadan kalkmadıkça nefsin yetkinleşmeyeceğini düşünür ve şöyle söyler:

"Bu bencillik duygusuyla savaşmak en müşkül işlerden biridir. Fakat bu his ortadan kaldırılmadıkça, bu içgüdü öldürülmedikçe Allah'ın nuru kalpte tecelli etmez. Başka bir ifadeyle sâlik kendinden geçmedikçe Allah'a bağlanamaz. Sâlik Allah'ın lütfuyla ve Rahman'ın sürekli yardımıyla kendi zatına duyduğu sevginin kökünü önce gevşetip, giderek zayıflatıp sonunda tamamen kazımalıdır. Bağ

²¹⁵ (Kur'an-ı Kerim, Şems, 91/7-10).

²¹⁶ Sinâ, *Kitabu's-Şifâ Metafizik II*, 176.

tamamen koparmalıdır. Bütün kötülüklerin kaynağı olan bu deruni puta kâfir olmalı ve onu tamamen unutmalıdır. Öyle ki tefekkür tahkik ile bütün işlerini Allah'ın mukaddes zatı için yapmalıdır. Kendi zatına duyduğu sevgiyi Rabbe duyulan sevgiye dönüştürmelidir. Bu ise mücadele, çaba ve gayret ile mümkün olacaktır."²¹⁷

Tabatabâî düşüncesinde bu yola giren kişi, kalbindeki tüm nefsi arzuları ve kibri temizlemedikçe kemâle eremez. Kendini nefsin esaretinden kurtarıp hiçbir konuda benlik iddia etmemek gerekir. Nitekim Sühreverdî de, "insanın dış duyularının meşgaleleri azalır, tahayyülün meşgalelerinden kurtulup gaybî şeylere muttali olabilir, böylece sadık rüyalar görür"²¹⁸ der. Suhreverdî burada sadık rüyalar derken vecd hâlini kasteder ve ona göre vecdin gerçekleşmesi için insanın dış dünyayla ilgilenmeyi bırakıp melekler âlemini düşünerek ve daima Allah'ı zikrederek O'na boyun eğmesi gerekir. İnsanın kendi benliğini bilmesi de Allah'ı bilmesi de aracısız gerçekleşir tıpkı bir ışığın görünmesi gibidir.

Öte yandan, Feridüddin Attar da salikin durumunu şöyle izah eder: "Madde (kevn) mevcut oldukça tefrika mevcut olur, madde gaip olunca Hak zahir olur. İşte Cem'in hakikati budur ve salik bu halde ne Hak'tan başkasını görür, ne de ondan başkasından söz eder."²¹⁹ Maddeyi, nefsî arzuları görmeyen göz, Hak'tan gayrısını görmez, gördüğü her şeyde O'nun hikmetini görür. Yine benzer olarak Câmî der ki: "Hûda'yı işte böyle anla, her şeyde O'nun veçhini gör. Her sabah feleğe bakıp Hâlık'ı müşahede et. Çünkü halk, Hâlık'ın mazharıdır. Semâyı, zemini ve onlardaki şeyleri Allah'ın gayrı görme, postta ve surette kalma."²²⁰ Kaba değil içine bakmak gerek, bedene değil ruha dönmek gerek. Aynı şekilde, Suhreverdî'nin aktardığına göre Bayezid-i Bistamî'de "kabuğumdan soyundum da kim olduğumu gördüm"²²¹ der.

²¹⁷ Allâme Tabatabâî, *Özün Özü*, çev. Talip Çetinkaya ve Orhan Düz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 53-54.

²¹⁸ Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 208.

²¹⁹ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, haz. Süleyman Uludağ (Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984), 792.

²²⁰ Abdurrahman (Molla) Câmî, *Şerh-i Rubâiyyât*, çev. Tâhiru'l-Mevlevî (İstanbul: Litera Kitap, 2014), 72.

²²¹ Şihâbüddîn Sühreverdî, *Hikmet Levhaları*, çev. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 68.

Burada Tasavvufu Hristiyan mistisizminden ayıran bir noktaya değinmek gerekir. Hristiyan mistisizminde dünya ve dünyaya dair şeyler kötü ve ayartıcı olarak görülür bu nedenle insanın kendinden tamamen vazgeçmesi ve arındırması yoluyla kurtuluş önerilir. Çünkü onlarda doğuştan bir günaha düşmüşlük ve bu nedenle kurtuluşu arama düşüncesi vardır. Oysa Tasavvufta ve elbette İslam inancında, insanın doğuştan bir günaha sahip olduğu inancı yoktur aksine insan doğuştan tertemiz ve günahsız olarak doğar bu nedenle kendini hep bu ilk zamanki gibi temiz tutması beklenir. Buna karşılık dünya ve dünyalık şeyler Tasavvufta da insanın uzak durması gereken şeylerdir çünkü onlar insanı meşgul ederler ve iç dünyasından uzaklaştırırlar. Fakat asla kötü ve bayağı olarak hor görülmezler. İnsan kemâle erip Hakk’a vâsıl olduğunda dünyayı ve dünyadaki tüm yaratılanları yaratanından ötürü sever ve her yaratılmışta Hakk’ın bir tecellisini arar. O artık çokluğu değil, çokluktaki Bir’i görmeye başlar, onun için her şey Hakk’ın bir zuhurudur.

Hem filozof hem mutasavvıf diyebileceğimiz Gazâlî de, insanın kendini bilmesini Allah’ı bilmeye bir yol olarak görür ve kendini bilen Rabbini bilir sözünü şöyle açıklar:

“İnsanın kendisi öyle bir aynadır ki, ona bakan, onu düşünen Hakk’ı görür, Hakk’ı bulur. Hâlbuki insanların çoğu kendilerine bakıp düşünmek ile Hakk’ı görmezler, Hakk’ı bulmazlar. O hâlde insanın, Allah Teâlâ’nın marifetine nasıl ayna olabileceğini bildirmek lâzımdır [...] İnsanoğlu kendi zatının varlığından Allah Teâlâ’nın zatının varlığına; kendi sıfatlarının varlığından Allah Teâlâ’nın sıfatlarının varlığına, kendi ülkesi olan bedeni ve azalarındaki tasarrufatından Allah Teâlâ’nın bütün âlemdeki tasarrufatına delil görür.”²²²

İnsan kendi yaratılışının mükemmeliyeti karşısında ne kadar aciz olduğunu bilirse kendi varlığında Allah Teâlâ’nın varlığını görür. Gazâlî şöyle devam eder: “İnsan, kendinin vücuda gelmesinden Allah Teâlâ’nın ezeliliğini; azalarının ve çevresinin teferruatından Allah Teâlâ’nın kudretini, bunların şaşılacak hallerinden ve faydalarının çokluğundan Allah Teâlâ’nın ilminin mükemmel olduğuna kesinlikle bilgi edinir. Bu sebeple kendini tanımanın, Allah Teâlâ’yı tanımanın anahtarı ve aynası olduğu bilinir”.²²³ İnsan odur ki, yaratılıştaki her sırdan yüce Allah’ı ve O’nun hikmetlerini görebilsin. Nesimî’nin diliyle; her ne var ki âdemde âdemden iste, âdemde sırrullah var.

²²² Muhammed Gazâlî, *Kimya-yı Saâdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 1: 61.

²²³ Gazâlî, *Kimya-yı Saâdet*, 1: 64.

“Her bir zâhir, hakikatin bir yönünü temsil ederken, insan bütün sıfatların toplandığı ve Mutlak’ın bütün farklı görünüşleri ile kendisinin şuuruna vardığı küçük âlemdir.”²²⁴ İnsan Hakk’ın mazharı olarak bir küçük âlemdir. Allah’ın yeryüzündeki halifesi ve O’nu özünde taşıyan tecellisidir. İnsan bu sebeple kendinden yani küçük âlemden başlayıp büyük âlemi keşfetmelidir. Aziz Nesefî’nin aktardığı üzere, “Hazreti Ali (k.v.), Hz. Peygamber’e: Ey Allah’ın elçisi, yalnız kaldıkça neyle meşgul olayım ki, zamanımı boşa harcamış olmayayım? diye sorduğunda, kâinatın efendisi; kendini bilmekle meşgul ol, zira ne zaman kendini tanırsan, yüce Allah’ı tanırsın, ona erişirsin ve yükselişin tamamlanır, buyurdular.”²²⁵ Kur’an’da da şöyle buyrulur: “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?”²²⁶ Yani kendinize bakmaz mısınız ve yaratılışınız üzerine düşünmez misiniz? Yaratılıştaki ve nefsinizde nice hikmetler vardır, denir. Muhtemeldir ki, Gazalî de insanlar, kendi nefislerinde Allah’ın varlığını müşahade edebilir derken bu ayeti dayanak alıyordu.

Mısırî’den de benzer düşüncüyü alabiliriz: “Nefsini bilen, o marifetle Rabbini de bilmiş olur. Yoksa nefsi bilmeden ayrı bir marifetle değil. Nefsi bilen kible Allah Teâlâ’dır. Bu marifet anında kendisine: Nereye yönelirseniz orada Allah’ın yüzü vardır”²²⁷ ayetinin sırrı açılır.”²²⁸ Bu bilgiye sahip olan kimse için gördüğü her şey Allah’ın yüzü olur tıpkı Güneş’e bakan kişinin ışıktan dolayı her yerde Güneş’i görmeye devam etmesi gibidir.

Molla Sadrâ, insanı diğer tüm varlıklardan yüce tutan özelliğin, Hakk’ın her şeyi insan için yarattığı gerçeği olduğunu düşünür. Ona göre, “insanın hükmü, boyun eğdirme yolu ile eşyada caridir. Hiçbir şey yoktur ki, hakikat ile onun etkisi altında olmasın. İşte böylece bu ilahi sırrı Allah Teâlâ şöyle ifade etti: Göklerde ve yerde olan şeylerin hepsini sizin emrinize verdi.”²²⁹ Yani bir bakıma Allah, yeryüzünde hüküm sürecek ve kendisinin temsilcisi olacak bir varlık olarak insanı seçip yaratmıştır.

²²⁴ Reynold A. Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, çev. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2018), 94.

²²⁵ Aziz Nesefî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*, haz. Mahmut Sadettin Bilginer (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1976), 17.

²²⁶ (Kur’an-ı Kerîm, Zâriyat, 51/20-21).

²²⁷ (Kur’an-ı Kerîm, Bakara, 2/115).

²²⁸ Niyazi-i Muhammed Mısırî, *Mavâidu’l İrfan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 29.

²²⁹ Molla Sadrâ, *Âriflerin İksiri*, çev. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2017), 71.

İnsanın kendini bilmesine dair bu önem ve titizlik büyük mutasavvıf İbn Arabî tarafından da gösterilmiştir. Nitekim o, şöyle der; “bizim, Allah’ı bilmemiz, kendimizi bilmemizin bir dalıdır. Çünkü Hz. Muhammed’in (s.a.v.) kendini bilen Rabbini bilir, sözüyle, bizler (Allah hakkındaki) delilin aynisiyiz. Fakat mahiyet ve zat olarak Allah’ı ancak Allah’ın kendisi bilebilir.”²³⁰ Demirli’nin yorumuna göre, İbn Arabî’nin hadisten ulaştığı başka bir sonuç, ilah-ı mutekad fikridir. “İlah-i mutekad, insanın Tanrı’yı kendine göre ve kendinden hareketle bilmesinin bir sonucudur. İnsan kendi değer yargılarıyla zihninde bir Tanrı tasavvuru oluşturur ve bu tasavvura göre ibadet eder. Arabî hadisteki ‘onun Rabbi’ ifadesini böyle yorumlamış ve herkesin kendi Rabbini bilebileceğini söylemiştir.”²³¹

Herkesin kendi özel Rabbi, kendisinde tezahür eden Hakk’ın bir veya birden fazla ismini temsil eder. Yani herkes kendisinde Allah’ın bir veya birkaç tane ismini barındırır bu insanın Allah’ı bu isimlere göre yorumlamasına yol açar o nedenle onun Rabbi, asla tam anlamıyla Hakk değildir. Çünkü bütün olarak O’nun isimlerine sahip olması mümkün değildir.

Corbin’in yorumuyla ifade edecek olursak; “kendini bilmek kendi Tanrı’sını bilmektir; Rabbini bilmek, kendini bilmektir. Bu Rab kişisel olmayan nefste değildir, bağımsız olarak benim tarafımdan tecrübe edilmeden kendi varlığını sürdüren Tanrı’sı da değildir. Benim ona dair bilgim aracılığıyla kendini bilendir, çünkü bu bilgi onun bana dair bilgisidir.”²³² İnsan kendindeki ilahi isimlerin tecellisini keşfederek onların sırrına erişmeye çalışmalıdır böylece o, Rabbinin bilgisine erişme imkânını elde etmiş olur.

İbn Arabî, “eğer insan Rabbini tanıyorsa, bu başarısı kendisini bilmesinden kaynaklanır [...] Çünkü âlemdeki her parça, yaratanın bir simgesidir”²³³, der.

Genel itibarıyla irfânî çalışmaların amacı, insan nefsinin yetkinleştirilerek ve onun yönünü Allah’a çevirerek insan-ı kâmile ulaşmaya çalışmaktır. Bu insanın hayat boyu yapmayı istediği bir gayedir. İnsan-ı kâmile erişmedeki manevi ilerleyiş, “benliğin hiçbir

²³⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *El-Futûhat el-Mekkiyye*, çev. Nihat Keklik (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 34.

²³¹ Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 204.

²³² Henry Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013), 93.

²³³ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev. Hamza Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 316.

şey, ulûhiyetin de her şeyi kucaklayan gerçeklik olduğu bilgisinin gelişmesi aracılığıyla.”²³⁴

Mevlâna ise, insan-ı kâmilî Allah’ın usturlabına benzetir. “Usturlap, göklerin hallerini gösteren bir ayna ise, Kendini bilen Rabbini bilir, misali, insanın varlığı da Hakk’ın usturlabıdır. Allah onu, kendini bilen, duyan, anlayan, yaratık olarak yarattığından, zaman zaman insan, kendi varlığının usturlabından Hakk’ın tecellisini ve eşsiz güzelliğini parıltı halinde görür.”²³⁵

Yûnus Emre de, “ideal insanı kendi benliğinde aşkla bulabilmektedir. Aşk onda yaşanmış tecrübenin tezahürüdür. Bu tecrübesinde o, Mevlâna gibi çeşitli sembol ve metaforik anlatımlara başvurmaz. Bunun temelinde yalnızca Sokratik düşünce yani insanın kendini bilmesi ilkesi yatmaktadır.”²³⁶ Yunûs kendini bilmenin kendindeki aşk aracılığıyla Hakk’ı bulmak anlamına geldiğini şu dizelerinde dile getirir:

“Ey kendözünü bilmeyen söz mânâsın anlamayan

Hak varlığın ister isen uş ilm ile Kur’ân’dadır

Allah benim dediğine vermişdir aşk varlığını

*Kime bir zerre aşk vere Çalap varlığı andadır.”*²³⁷

Kalbine aşk düşen kişi Allah’la beraberdir lakin evvela Allah’ı isteyen kendini bilmeli ve Kur’an’ı iyi anlamalıdır.

“İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir

Sen kendini bilmezsin yâ niçe okumaktır

Okumaktan mânâ ne kişi Hakk’ı bilmektir

*Çün okudun bilmezsin hâ bir kuru emektir.”*²³⁸

Yunûs bu dizelerde, âlemdeki en büyük ilmin kendini bilmek olduğunu bunun manâ ve gayesinin de Hakk’ı bilmek olduğunu açıkça vurgular. Kendini, nefsinin bilir de

²³⁴ Aldous Huxley, *Kadim Felsefe*, çev. Mutlu Yetkin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2012), 233.

²³⁵ Osman Nuri Küçük, *Mevlâna’nın Tasavvufî Görüşleri* (Konya: Rumi Yayınları, 2006), 91.

²³⁶ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013), 218.

²³⁷ Emre, *Divan*, 131.

²³⁸ Emre, *Divan*, 144.

Hakk’a varamazsan yani kendini okuman gerektiğini, onu nasıl bildiğini bilmezsen boşuna ilim edinirsin demek ister. Benzer düşünce şu dizelerle desteklenir:

“İlm okumak bilmeklik kendözünü bilmektir

Pes kendözünü bilmezsen bir hayvandan betersin

İlm okumak ma’nisi ibret anlamak için

Çün ibretten değilsin görmeden taş atarsın.”²³⁹

İlim sahibiyim diyen kendini bilen, tanıyan kişidir. İlim dediğimiz, her varlıkta bir ibret görmek, onu Hakk’ın tecellisi diye yorumlamaktır. İlmi bu dünyayla sınırlandırmak, Hakk’ı kendi özünde taşıyan insana yakışmaz o ancak hayvana yakışır.

Nicholson’ın işaret ettiği üzere, “kâmil insan, Allah’ı ve âlemin sırlarını, kendi nefsinde bulmadıkça bilemez. Çünkü o küçük âlem, Allah’ın suretinde varlık, Allah’ın, kendi eserlerini görmesini sağlayan âlemin gözüdür. O, nefsini bilirken, Allah’ı da bilir ve Allah vasıtasıyla, kendi nefsinin bilir.”²⁴⁰ Yûnus, insanın bu dünyayı anlamayla geçirdiği zamanı, kendini anlamayla geçirmesi gerektiğini düşünür. Kendini anlayan, her şeyin ve kendisinin yaratılış gayesini çözer, bilinmezlikten kurtulur. Soru biter kalp huzura kavuşur.

“Geçip giderken şu ömrün ey gafil!

Sorup durursun: Nereye gider yol?

Bırak bu fikri kendini bil her dem

Söz burada bitsin vallâhu âlem.”²⁴¹

Çeşitli düşünür ve Tasavvuf erbablarının sözleriyle desteklemeye çalıştığımız kendini bilmek kavramıyla İslâm düşüncesinde, kendini yok eden Hristiyan çileci düşünceden farklı olarak kendi özünü yücelterek, kendini dikkate alan bir geleneğin gelişimini görüyoruz. Tasavvufta kişi, nefsinin yok etmez, ona zulmetmez nefsinin terbiye eder; bu terbiye onun dünyevi isteklerini ve şehvi arzularını, ahiri isteklere ve rahmani tarafa yönlendirir. Nefsin iyi melekelerini geliştirir ve dünyaya duyduğu sevgiyi rahmani

²³⁹ Emre, *Divan*, 222.

²⁴⁰ Reynold A. Nicholson, *İslâm Sûfîleri*, çev. Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fırlı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978), 72.

²⁴¹ Yunus Emre, *Risaletü’n Nushiyye* (Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 140.

tarafa duymaya başlar. Çünkü nefis, kendisi aracılığıyla Hakk'a, Hakikat'e kavuşulan bir aracı olarak görülür. Bu nedenle, nefis kötü isteklerden ve günahlardan arındırılarak Allah'ı temaşa etmeye uygun hale gelebilir. Nefsin ıslahı, kendini bilmek ve ne olduğunun, özünde ne taşıdığının farkında olmaktır. Burada bilmek kelimesinin modern dönemde anlaşıldığı şekliyle yalnızca akıl aracılığıyla bir bilme olmadığının altını çizmek gerekir. Yukarıda da değinildiği üzere, Hakk'ı bilmek için çıkılan bu yolda yani seyr u sülukta, yolcunun nefsini ıslah için yapması gereken bir dolu pratik ve zikr vardır. Oysa modern dönem bunu yalnızca akılla sınırlandıracak ve kişinin kendini bilmesi için akla sahip olmasını tek şart koşacaktır. Artık her türlü temellendirilebilir, sınanabilir bilginin kaynağı inanç veya iman değil akıl olan bir geleneğin başlangıcıdır bu.



İKİNCİ BÖLÜM

MODERN DÖNEM

Batı’da Augustinus’un içe dönüş projesi ile başlayıp, Doğu’da İslâm filozofları ve mutasavvıfları tarafından sıklıkla “nefsini bil” maksimiyle vurgulanan düşünce, modern dönemde bir dizi kırılmalara uğramıştır. İçe dönüklük fikri, içimizde kendi aslımızı tanımayı ve bu yolla Tanrı’yı bularak gerçek yaratılış amacımıza ulaşmayı amaç edinirken modern dönemde, epistemolojik ve ontolojik bir kaygıya dönüşmüştür. Günümüz insanının içine düştüğü birçok belirsizliğe ve manevi olandan kopuşa neden olan bu yeni düzen bilinci, özellikle Descartes’ın ünlü önermesi *cogito ergo sum*’la başlayan benlik tartışmaları, benliğin mahiyetinin ne olduğu ve onu nasıl bilebiliriz sorularıyla filozofların temel sorunu haline gelmiştir.

Benlik kavramı, ele alınıp incelenmeye başlandığı ilk dönemden günümüze kadar daima muğlaklığını korumuştur. Hangi fikir veya kuram olursa olsun benliğin tam olarak açıklanamadığı durumda, başarısızlığını itiraf etmek zorunda kalmıştır. Benlik dediğimiz şeyin her ne kadar bize çok yakın olduğunu düşünsek de, onu ele geçirmek ve mahiyetinin ne olduğunu bilmek oldukça karmaşık ve zordur. Ryle’in da bir benzetmeyle anlatmaya çalıştığı şey, benliğin ele geçirilemezliğini destekler niteliktedir. Ryle, benliği insanın gölgesine benzetir ve “tıpkı birisinin kendi gölgesinin onun önünde olması gibi. O, kendi üzerine atlanmasına izin vermiyor. Oysa asla çok ötede değildir. Gerçekten, bazen onu izleyenin hiç önünde görünmez. İzleyicinin kaslarının içine kendisini yerleştirmekle, yakalanmaktan paçayı kurtarır. Kollarının içinde olacak kadar da yakındır”²⁴² diyerek tam anlamıyla benlikten kaçamayacağımızı ve aynı zamanda tamamen ele de geçiremeyeceğimizi vurgular. Bu anlamda Ryle haklı görünmektedir, çünkü hiç kimse benliğinin var olduğundan şüphe etmez fakat onun ne olduğu sorusuna gelince birçok çelişkiye düşer. Benzer şekilde “Pascal’ın düşüncesinde de ben, anlaşılamayan bir

²⁴² Gilbert Ryle, *Zihin Kavramı*, çev. Sara Çelik (İstanbul: Doruk Yayınları, 2011), 309.

canavar şeklinde tanımlanır. Bizler çelişkilerle doluyuzdur. Kendi kendimize açık olmak bir yana, öz benliğimiz bize bir sırdır.”²⁴³

“Modern felsefede benlik, epistemolojik anlamda iki yönüyle incelenmiştir: bilginin öznesi olarak benlik ve bilginin nesnesi olarak benlik. Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalistler daha çok benliğin özne yönüne vurgu yaparken, Hume gibi ampiristler ise benliğin nesne yönünü öne çıkarmışlardır.”²⁴⁴ İki düşüncenin sentezi diyebileceğimiz Kant ise, benliğin her iki yönüne de dikkat çekmiştir. Yine idealist düşüncede de benliğin, düşüncenin öznesi konumunda olduğunu görmek mümkündür. Batı felsefe tarihinde benlik tartışmaları iki yolla başlamıştır. Birincisi, rasyonalistlerin savunduğu benliğin töz olduğuna ilişkin görüş; ikincisi, ampiristlerin savunduğu benliğin töz olmadığına dair görüştür.

Benliğin töz olduğuna dair Descartescı görüş, bir bakıma kadim filozoflar ile modernler arasındaki bağlantıyı da sağlamıştır. Evrenin tek bir kavramla açıklanma girişimi, *cogito*’yla beraber farklı bir formda/düşünen özne formunda kendini göstermiştir. Özneyi kaldırırsak her şeyi kaldırmış oluruz düşüncesi ile düşünen beni bilginin öznesi kılan rasyonalist düşünceye, ampirizmin nesne odaklı bilgi felsefesi yanıt vermiştir. Böylelikle Kant öncesi modern felsefeyi iki bölüme ayırmak mümkündür: Bilgiyi apriori olarak elde eden ve deneyimi önceleyen rasyonalist düşünce ve bilginin deneyimden elde edildiğini, deneyimden bağımsız bilginin mümkün olamayacağını ileri süren ampirik görüş.

Kant’la birlikte gelişen felsefi düşünce, her iki akımın da sentezini sunar. Kant, bilginin ancak fenomenlar yoluyla elde edildiğini fakat bunu algılamak için de bir özneye ihtiyaç olduğunu düşünür. Ayrıca uzay ve zaman kavramlarının algı yoluyla elde edilmediğine dair görüş, Kant’ı duyulur dünya ile düşünülür dünya arasındaki ayrımı götürmüştür. Bu da bilginin hem apriori hem de aposteriori temelleri olduğunun bir başka formülasyonunu verir. Burada özne ve nesne kendi başlarına gerçekliklere sahip olur; yani, nesnenin varlığı veya gerçekliği öznenin onu algılamasına bağlı değildir. Özne onu algılamasa da o, varlığını sürdürmeye devam eder. Algılanamayan ideler ya da düşünceler dünyası ise, algıdan yoksun olduğundan içeriğe de sahip değildir. Bu nedenle insan,

²⁴³ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 539.

²⁴⁴ Şahabettin Yalçın, *Modern Felsefede Benlik* (Malatya: Bilsam Yayınları, 2018), 13-14.

görüsüz ya da içeriksiz şeyin bilgisine sahip olamayacağından kendinde şeylerin bilgisine sahip olamaz. Kendinde şeyler, yalnızca düşünülebilir ilkeler veya idelerdir. Duyulardan edindiğimiz içeriklerin formları ruhta apriori olarak bulunurlar yani kategorik olarak temsil edilirler. Bizim nesnelere ilişkin bilgimiz de bu formlar aracılığıyla mümkündür yoksa nesnenin kendisi hiçbir zaman bilinemez. İnsan ise ancak nesnelerin algılanışının üzerine düşündüğü zaman kendi öznesinin ayırdına varır. Yani özne, algılamayla değil, bilinçli bir tamalgı sırasında kendini açığa çıkarır.

Kant'tan sonra özellikle idealist düşüncede görüleceği üzere, felsefenin ilgisi ahlâkî olana kaymıştır. Bunun nedeni, insanın özgürlüğünün ve kendi belirleniminin ahlâkî olanla mümkün görülmesidir. Fichte, Kant'ın ahlak felsefesini okuyunca tamda bu nedenle, felsefesini nedensellik yasasının üstünde olan özgür insan ile başlatmayı uygun görür. Fichte felsefesinde bilinç, maddeyi önceler yani, algılarımızı kaldırırsak maddeyi de kaldırmış oluruz. Maddenin varlığı algılarımıza bağlıdır. Fichte, bilginin tez, antitez ve sentez yoluyla oluşan bir diyalektik süreçle oluştuğunu söyler ve insanın kendini bilmesi de ancak kendisini doğa karşısında konumlandırmasıyla mümkündür. İnsan doğayı bilir ve kendinin doğa karşısındaki ayrımını keşfederse, kendini tanıyabilir. Bu durumda insanın kendini bilmesi, diyalektik bir sürecin ürünü olarak, karşısında bir ben-olmayanı gerektirir. Fichte böylelikle modern öznenin anlamını *tekil ben*'den *toplumsal ben*'e doğru genişletmiştir.

Hegel felsefesi ise, modern düşüncenin bilgi temelli düşüncesine kökten karşı çıkar. Ona göre, öncelikli olarak bilgiye değil varlığa yönelmemiz gerekir; varlığı anlarsak bilgiyi de elde etmiş oluruz. Hegel, evrende mantıksal bir düzenin hâkim olduğuna inanır. Bu nedenle evrendeki her şey mantıksal ya da ussaldır. Hegel insanı ve insana dair olanı, insanlık tarihi içinde arar. Bu tarih, kendi içinde sürekli gelişim gösteren bir tarihtir. Her insan, kendi tarihini insanlık tarihi gibi deneyimler. “Tek insan bilincinin gelişmesi bütün insanlığın gelişmesinde geçmiş olduğu aynı yoldan geçer. Yani tek insan, soyunun geçirdiği gelişmeyi bireysel yaşamında da geçirir. Hegel’de gelişme, insanlık tarihindeki gelişmeye göre ayarlanmış bir gelişmedir.”²⁴⁵ İnsanın kendini bilmesi ise ancak kendi kendisini düşünmekle mümkündür. Çünkü insan, tinsel bir varlıktır. Ne salt

²⁴⁵ Bedia Akarsu, *Çağdaş Felsefe* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987), 71.

kavram ne de sadece doğaya ait bir varlık; o, her ikisinin de sentezi niteliğinde olan tinsel varlıktır.

Modern dönemin genel hatları bu şekilde çizildikten sonra, dönemin benlik tartışmalarını anlayabilmek için sınıflandırdığımız düşünce akımları çerçevesinde, filozofların görüşlerine yer vermeye çalışacağız. Böylelikle modern dönemin özne üzerine düşünme biçimini, hem o dönemde yaşayan düşünürlerden dinleme fırsatına erişmiş hem de klasik dönem ve postmodern dönemle arasındaki bağlantı ve sürekliliği iyi anlamış olacağız.

2.1. Rasyonalist Düşüncede Kendini Bilmek

Rasyonalist düşüncede, benliği önemle ele alıp inceleyen ve epistemolojik anlamda açıklamaya çalışan erken modern filozofları arasında Descartes, Leibniz ve Spinoza sayılabilir. Bu düşünürler, epistemolojik akılcılığı temsil eder yani, “insanların zihinlerinde doğuştan önemli fikirlerin ya da ilkelerin bulunduğunu, dünya hakkındaki en önemli doğruların deneyime gerek kalmaksızın düşünceden öğrenilebildiğini savunurlar.”²⁴⁶ Bu önsel bilgiler mantık açısından yadsınamaz doğrulardır. Dönemin temel düşüncesi, Antik Yunan’ın arkhe düşüncesine paralel olarak gelişen töz fikridir. Yani evrende bir/birden fazla töz vardır ve bunun/bunların var olmaması düşünülemez, töz dışında kalan diğer tüm varlıklar zorunlu olarak tözden türemişlerdir. Örneğin Descartes’ın düalizmine göre, tüm fiziksel veya maddi şeyler maddi töz ve tüm zihinsel şeyler maddesiz tözdür. İnsan ise her ikisini kendinde taşıyan madde ve ruhtan oluşan bir varlıktır.

Rasyonalist düşüncede, benliğin töz olduğuna ilişkin ilk önerme Descartes’ın cogito’sudur. “Ünlü argümanı (cogito, ergo sum: Düşünüyorum, o halde varım) kendimize ilişkin bilgimizin, sahip olduğumuz ilk ve en kesin bilgi olduğunu öne süren Descartes, bu bilginin sahip olduğu nitelikleri (açıklık ve seçiklik)²⁴⁷ tüm bilgilerin ölçütü haline getirerek ben bilgisini mihenk taşı olarak kullanmıştır.”²⁴⁸ Descartes, sağlam ve

²⁴⁶ Naomi Zack, *A’dan Z’ye Felsefe*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 147.

²⁴⁷ Açık idrak, dikkatli zihne ayan ve aşikâr olan idraktır. Nitekim gözümüze ayan olan eşyayı, onlar gözümüze oldukça kuvvetle tesir ettiği ve gözümüz onlara bakmak için hazır olduğu zaman, açıkça gördüğümüzü söylüyoruz. Seçik idrak, kendinde onu lâzım olduğu gibi mülâhaza edene aşikâr olarak görünenden başka bir şey ihtiva etmeyecek derecede sarîh ve diğerlerinden farklı olan idraktır. Açık idrak seçik olmayabilir; fakat seçik idrakin açık olmaması imkânsızdır. Bkz. R. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (İstanbul: Maarif matbaası, 1942), 48.

²⁴⁸ Şahabettin Yalçın, “Descartes ve Özne Olarak Benlik”, *Felsefe Dünyası*, 38 (2003): 108.

kalıcı bilgiye ulaşmak için o güne kadar doğru olarak bildiği her şeyden şüphe edip her şeye yeni baştan başlaması gerektiğini düşünür. Onu bugüne kadar yanıltan bilgilerin duyular yoluyla elde ettiği bilgiler olduğu kanaatine varınca, onlara asla tam anlamıyla güvenmemesi gerektiğini anlar. Artık Descartes için açık ve seçik olan kesin bilgi gereklidir. Duyu bilgisinin şüpheli olduğuna kendisini inandıran Descartes, inandırmış olması bakımından kendi varlığını teyit eder. Vardığı sonucu, ikinci meditasyonda şöyle özetler: “Kendimi dünyada hiçbir şeyin olmadığına; hiçbir gökyüzü, yeryüzü, hiçbir zihin ve bedenin bulunmadığına inandırmıştım, peki o halde kendimin de var olmadığına inanmış değil miydim? Kesinlikle hayır, eğer kendimi bir şeye inandırmışsam ya da sadece herhangi bir şeyi düşünmüşsem, kuşkusuz vardım.”²⁴⁹

Descartes’ın doğrudan düşünceyle edindiği belirlenimin arkasından varlık gelir. Varlık belirlenimi bizzat kendindedir. Kendi olarak hem düşünür ve hem de bu yolla varlığını onaylar. Kendi varlığından artık şüphe duymayan Descartes, “kendisini bir zihin, bir anlık ve akıl olarak tasvir eder ama temelde düşünen bir şey olarak tanımlar.”²⁵⁰ Descartes, “felsefe yapan herkesin eninde sonunda, bu önermeyi ilk ve en kesin gerçek olarak kabul edeceğini düşünür.”²⁵¹ Hegel’in yorumuyla özetleyecek olursak, “ben’in buradaki anlamı özbilincin bireyselliği değil düşüncedir. Kartezyen felsefenin ikinci önermesi de işte bu yüzden düşüncenin dolaysız kesinliğidir. Kesinlik, kendiyle-ilişki olarak arı formu içindeki bilginin kendisinden ibarettir ve bu da düşüncedir; bu durumda hantal anlık böylece düşüncenin zorunluluğuna ilerlemektedir.”²⁵² Descartes, ben bilgisinin tüm diğer bilgilerden farklı ve daha kesin olduğunu düşünür.

“Descartes, bunun sebebinin de bu bilginin elde ediliş tarzı olduğunu iddia eder. Descartes’a göre ben bilgisinin ayrıcalıklı bir durumu vardır, zira kendimize ilişkin bilginiz doğrudan entelektüel bir sezgiyle elde edilen apriori bir bilgidir. Yani ben bilgisinin elde ediliş tarzı, onun sahip olduğu kesinliğin garantisidir bir bakıma. İçebakış denen özel bir yöntemle elde ettiğimiz ben bilgisinin yanlış olma

²⁴⁹ R. Descartes, *Meditasyonlar*, çev. Engin Sunar (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 58.

²⁵⁰ Descartes, *Meditasyonlar*, 61.

²⁵¹ Janet Broughton, “Self-Knowledge”, içinde *A Companion to Descartes*, ed., J. Broughton ve John Carriero (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2018), 179.

²⁵² G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2021), 213.

ihimali olamaz, zira burada özne ile nesne arasında herhangi bir üçüncü öge olmadığı gibi ben bilgisinde özne ile nesne aynıdır."²⁵³

Descartes'a göre, "düşünen özne idesine ancak ve ancak, normalde düşüncelerimizi dışımızdaki şeylere odakladığımızda gerçekleşmiş saydığımız düşünme etkinliği üzerine derinlemesine düşündüğümüzde varabiliriz."²⁵⁴ Yani düşünce üzerine geliştirdiğimiz refleksif düşünce ile düşünen öznenin farkına varabiliriz.

Descartes, insanın beden ve ruh olmak üzere iki farklı tözden oluştuğunu ve her ikisinin de birbirinden ayrı varlıklar olduğunu düşünür. Beden, yer kaplayan maddi töz; ruh ise düşünen tözdür. Ruh, yer kaplamanın ötesinde, yer kaplayan nesneleri bilen ve kavrayan bir özne niteliğindedir. Benlik dediği de, bedenden tamamen farklı gördüğü bu düşünen ruhtur. Descartes benliği (ruhu), töz olarak tanımlar ve devam eder: "Kendimin düşünen bir şey ya da tüm özü, doğası salt düşünmek olan bir töz olduğum sonucuna varmaktayım... Benim yani ruhumun, beni ben yapan şeyin bedenimden tümüyle ve gerçekten farklı bir şey olduğu, dolayısıyla bedenim olmadan da var olabileceği sonucuna varıyorum."²⁵⁵ Descartes'ın kendiliğin mahiyetine ilişkin bu soruşturması ve vardığı sonuç, İbn Sinâ'nın *uçan adam* veya *havada asılı duran adam* misaliyle nefsin tabiatına ilişkin sorgulaması ve vardığı sonuçla benzerlik gösterir.

Burada esas düşünce, benin/kendimin ne olduğuna ilişkin sorunun cevabıdır. Ben dediğimiz şeyin, beden mi? ruh mu? Yoksa her ikisi mi? olduğu önemlidir. Descartes, duyularına güvenemeyeceğini çünkü duyuların sürekli olarak insanı yanılttığını düşünür. Bedenini durup incelediğinde onda kendine ait değişmeyen tek bir şey bile göremez. Bilginin kesin olması için açık ve seçik olması gerektiğinden beden şüpheli görünür. Bu nedenle ben, kesinlikle maddi bir şey değildir sonucuna varır. Ruha dönüp bakıldığında, ruhtaki hangi özelliği kendimizde bulabiliriz diye sordüğümüzde, düşünmek eylemi karşımıza çıkar. Öyleyse ben dediğimiz şey olsa olsa *düşünen ruhtur*. Düşünmek kendisinden şüphe edemeyeceğimiz tek şeydir, açık ve seçik bir biçimde varlığı kesindir. Düşünmenin de bir zihin yani bir özne aracılığıyla olması gerektiği düşünülünce benin varlığı burada tescillenmiş olur. Descartes, sahip olduğu tahayyül etme ve hissetme

²⁵³ Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, 15.

²⁵⁴ Desmond M. Clarke, *Descartes*, çev. Nur Nirven ve Berkay Ersöz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 234.

²⁵⁵ Descartes, *Meditasyonlar*, 125.

yetilerini ise bu zihinsel töze bağlı kılar. Yani bu töz olmadan bu yetiler hiçbir işe yaramazlar öte yandan töz, bu yetiler olmadan da varlığını sürdürebilir.

Descartes’a göre, “biz duyularımızla harici şeylerin mahiyetini değil, ne hususta bize faydalı veya zararlı olacaklarını öğreniyoruz. Böylelikle duyularımıza dayanan bütün peşin hükümleri bırakacak ve müdrikemizi istimal edeceğiz. Çünkü bilmeye muktedir olduğumuz kavram veya fikirler yalnızca onda bulunur.”²⁵⁶ Ruh yalnızca kendisini apaçık bildiğinden ve duysal şeyleri kendisini bildiği gibi bilemediğinden yanılısamaya düşer ve bu bakımdan da ruh eksik bir töz olarak var olur. Descartes’a göre, ruh kendi eksikliğini, kendinde taşıdığı doğuştan varolan Tanrısal bir idea aracılığıyla tamamlar. Yani Tanrı’nın varlığını kanıtlarsak artık ruh için de bir kesinsizliğe yer kalmayacaktır. Descartes böylelikle kendini bilmek aracılığıyla Tanrı’nın varlığını da kanıtlamış olacaktır. Hegel’in, Descartes’ın Tanrı kanıtlamasına ilişkin tespiti de bu yöndedir:

*“Descartes’in cogito’sunda ben, her şeyi soyutlayabildiği için başta sadece kendinden emindir. Şimdi, soyut olanla dışsal ve bireysel olanın birliğini meydana getirecek bir aracının zorunluluğunu görüyoruz. Descartes bunu onların karşılıklı değişimlerinin metafizik zemini olan şeyi, Tanrı’yı, ikisinin arasına yerleştirerek çözer. Tanrı, beden ile ruhtaki değişimler birbirine karşılık gelsin diye ruha kendi özgürlüğü yoluyla başaramadığı şeyde destek sağladığı ölçüde, birliğin ara bağıdır.”*²⁵⁷

Descartes, Tanrı kanıtlaması ile ruh ve bedenin birbiri ile ilişkisini sağlayan aracıyı bulmuş olur aksi halde, ruh ve bedenin birbirinden bağımsız olduğuna ilişkin varsayımı geçersiz sayılacaktır. Descartes’ın önermesinin karşısına başka önermeler de çıkarılmıştır. Örneğin “Gassendi, *ludificor, ergo sum* deyip diyemeyeceğimizi sorar: Bilincim beni aptal durumuna düşürüyor, o halde varım. Descartes, öne sürülen başka bir içerik değil de sadece ben olduğu ölçüde bu itirazı geri püskürtür. Her ne olursa olsun içeriği değil, yalnızca varlık arı düşünceyle özdeştir.”²⁵⁸ Yani düşünce veya düşünceye dair her ne içerik olursa olsun düşüncenin kendisi varlığı mümkün kılar bu nedenle aptal durumuna düştüm o halde varım demek de geçerli bir önerme sayılır. Yalnızca bedenimle ilgili şeyler yanılığa sebep olacağından ve varlığı açık ve seçik olmadığından varlığımı

²⁵⁶ Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, 52.

²⁵⁷ Hegel, *Felsefe Tarihi 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, 232.

²⁵⁸ Hegel, *Felsefe Tarihi 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, 215.

kesin olarak onaylamaz. Ancak zihin ve düşünce aracılığıyla bulunduğum her eylem beni doğruca varlığımı onaylamaya götürür.

Varlığın var olma sebebini töz olarak düşünme eylemine bağlayan Descartes için benlik, özne konumundadır. Kendi kendini bilme eyleminde ise, benlik hem özne hem nesne görevini görür. Dolayısıyla burada aslolan, maddi bedene ihtiyaç duyulmaksızın gerçekleşen rasyonel bir bilidir. Kendi kendini bilme, ruhu bilmektir; ruhu bilmek ise, rasyonel sezgi ile mümkündür. İleride Heidegger, Descartes'ın bilincin dışındaki tüm şeyleri bir kenara bırakmasını ve özneyi dünyadan ayrı bir yere koyarak açıklamaya çalışmasını eleştirecektir. İnsanın ancak dünya içinde varolanlarla birlikte anlaşılabilceğini, bunun rasyonel sezgi ile mümkün olmadığını söyleyecektir. Önceliğimizi bilmeye değil varlığa vermemiz gerektiğine dikkat çekecektir.

Descartes, insana temel işlevi düşünmek olan bir nitelik yükleyerek ona, hem kendi bilgisine hem de doğadaki tüm nesnelerin bilgisine ulaşma imkânı vermiştir. “Descartes'ın insanı, bir mucize eseri olarak doğanın yasalarının üzerine çıkmış, özü düşünce olan ruh sayesinde insan doğanın düzenini kavrayarak onun sahibi ve efendisi olabilmıştır.”²⁵⁹ On yedinci yüzyılın tematik fikri olan insanın doğaya olan hâkimiyeti, doğanın insan karşısında kendi amaçlarına hizmet etmesi için bekleyen koca bir madde yığını gibi görülmesine yol açmıştır. Heidegger'in sözleriyle söylersek; “doğa, modern teknoloji ve sanayi için devasa bir benzin istasyonu ve enerji kaynağı haline gelmiştir.”²⁶⁰ Bu dönemde doğadaki her şeyin düzenlenmesini sağlayan ilke düşüncedir, düşünce de insanda olduğundan doğanın kontrolü insanın eline geçmiş olur.

“Modern bilimle zuhur eden dünya görüşü, nesneleştiren, bilen ve kontrol eden bilici özne olarak, insani beni evrenin merkezi olarak gördüğünden insan merkezidir. Buna göre, var olan herşey, yalnızca nesne olabildiği ölçüde varolabilir. Sofistlerin insan her şeyin ölçüsüdür sözü hakikat olmuştur.”²⁶¹ İnsanın kendini tanımlamak için kendinden başkasına ihtiyaç duymayan varlık olarak asıl görevi, dış dünyanın bilgisini elde etmek ve doğaya hâkim olmaktır. Burada öznenin en karakteristik özelliği, bilen özne olmasıdır. Bilmek ele geçirmektir; bilmek hükmetmektir.

²⁵⁹ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 73.

²⁶⁰ M. Heidegger, *Discourse on Thinking* (New York: Harper & Row Publishers, 1966), 50.

²⁶¹ Guignon, *Kimim Ben? Otantik Olmak*, 62.

Böylelikle özne ve nesne arasındaki ayrım, yalnızca ontolojik temelli değil aynı zamanda epistemolojik olarak da yayılım göstermeye başlamıştır. Burada dikkat edilmesi gereken bir hususa değinmek gerekir; Descartes'ın öznesinin nesne üzerindeki hâkimiyeti ne kadar büyük ve güçlü olursa olsun özne, hiçbir zaman dünya nesnelerinin ötesine geçemez ve aşkınlık sağlayamaz. Aşkınlığı ancak öznenin kendi düşüncesinden taşan Tanrı sağlayabilir ve yine öznenin tüm garantisi kendisine değil Tanrı'ya bağlıdır. Örneğini Leibniz ve Spinoza'da da göreceğimiz bu tamamlayıcılık ve bilgelik, öznenin biricikliğinde ve panteizmin içkinliğinde kendini açmaya devam edecektir.

Leibniz, tıpkı Descartes gibi insanın özünü, maddi olmayan ve adına *monad* dediği cevher olarak tanımlar. Monadlar yalın ve basit cevherlerdir; ezeli ve ebedi hakikatlerdir, kendi içinde yeterliliği bulunan gayricismani varlıklardır. Onlar tabiatın hakiki atomları ve şeylerin unsurlarıdır. Monadlar kendi içine kapalıdır ve birbiriyle etkileşimde bulunmazlar. Çünkü onlar, objelerin bilgisi bakımından sınırlandırılmıştır. Hepsi de bulanık bir şekilde sonsuza doğru uzanır. Her monad her zaman aynı kalır, değişmez. Leibniz'e göre, “dışsal bir neden monadı etkileyemeyeceğinden monadların tabii değişimleri içsel bir ilkeden ileri gelir.”²⁶² Çünkü “monadlar için dışarısı diye bir şey yoktur. Bireysel mefhumların ifade ettiği dünya, iç dünyadır ve onların içindedir.”²⁶³ “Her şey her zaman için aynı şeydir, yalnızca tek bir zemin vardır ve her şey derece yoluyla birbirinden ayrılır, her şey tarzlarla farklılaşır.”²⁶⁴ *Monadoloji*'nin hemen başında Leibniz, “yalın tözlerin kısımlarının olmadığını söyledikten sonra yine de bunların kendilerinde bazı nitelikleri taşımaları gerektiğini söylemektedir. Yalın tözler kendi nitelikleriyle birbirlerinden farklılaşırlar.”²⁶⁵ Bu nitelikler onların tarzları olarak isimlendirilir. “Tözlerin tarzlılığının tam ifadesi şudur: Onlardaki her şey, kusursuz bir kendiliğindenlikle, kendi zeminlerinden doğar.”²⁶⁶ Şöyle ki, her monad, dünyayı kendi içinde içsel olarak ifade etme tarzlarına göre birbirinden ayrılırlar. Burada birbirine benzeyen bireyler veya öznelere yoktur hepsi birbirinden farklıdır. Her bir birey, kendi

²⁶² G. W. Leibniz, *Monadoloji*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014), 41.

²⁶³ Gilles Deleuze, *Leibniz*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007), 44.

²⁶⁴ Gilles Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, çev. Hakan Yücefer (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006), 87-88.

²⁶⁵ Çetin Türkyılmaz, “Teki Hesaba Katmak: Leibniz’de Bireysellik, Olay ve Güç”, *Vira Verita*, 1 (2015): 65.

²⁶⁶ Deleuze, *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, 86.

orijinalitesi ile kendi iç dünyasında dünyayı özgün bir şekilde anlamlandırır. Bu onlara taklit ve benzerliğin ötesindeki biricikliği tattırır.

Leibniz’e göre, “beni ben yapan, beni ben kılan şey dünyaya bakış açımdır. Bu teoride öznenin kendisi, kendi bakış açısı tarafından kurulur yani bakış açısının özneye bağlı olması değil [...] Bizi tanımlayacak olan şey dünyaya açılan bir bakış açısıdır.”²⁶⁷ Burada özne modern geleneğe uygun olarak yine düşünmesi aracılığıyla kendi kendini ve dünyayı bilir.

“Şeyler kendi *tam varlıklarıyla* –kendi doğalarıyla- bireyleşirler: bir şeyin her özelliği, onun kendi özdeşliği için gereklidir.”²⁶⁸ Bu görüş, özneyi yalnızca düşüncesiyle ortaya koyan Descartes’cı görüşe öznenin deneyimlerini ve yaşantılarını da ekler. “Bir kişi ya da birey, yaşadıkları ve yaptıklarıyla, yaşıyor oldukları ve yapıyor olduklarıyla ve yaşayacak ve yapacak olduklarıyla başka herkesten ayrılır. Leibniz’in *tam varlık* ile kastettiği budur.”²⁶⁹ Leibniz, bireyin diğer bireylere nazaran farklı oluşunu, onun yaşantısının özneliliğiyle açıklar. Her birey kendi yaşanmışlığı ve düşünceleriyle kendi benliğini inşa eder. Yani kişi, deneyimlerinin bir bütünüdür. Her monad ya da her birey, tüm kâinatı kendi tarzında temsil eder tıpkı Tasavvuf düşüncesinde gördüğümüz gibi her birey kendi benliğinde Tanrı’nın bir tezahürünü taşır ve bu sebeple kendini bilen hakikati, Tanrı’yı bilir denir.

Bu düşünce Leibniz’de şöyle ele alınır: “Her cevher bütün bir dünya gibi, ona bakılan değişik noktalara izafen bir şehrin temsillerinin farklılaşmasını andıran surette, kendi tarzında dışa vurduğu Tanrı’nın ya da bütün kâinatın bir aynası gibidir.”²⁷⁰ Bütün dünyayı ifade etmekteyim ama açık ve seçik olarak yalnızca kısıtlı, sonlu, minik bir kısmımı. Leibniz bize der ki; açık ve seçik olarak ifade ettiğim kısım bedenimle ilgilidir. “Bu beden, dopdoluluktaki bütün maddeyle irtibatı vasıtasıyla bütün kâinatı dışa vurduğundan/ifade ettiğinden, ruh da kendisine münhasıran ait olan bu gövdeyi temsil ederek bütün kâinatı temsil eder.”²⁷¹ “İfade edilen dünyanın da kendisini ifade eden bakış açısının dışında hiçbir varoluşu yoktur, dünya kendinde var değildir. Kendi başına

²⁶⁷ Deleuze, *Leibniz*, 37-38.

²⁶⁸ Benson Mates, *The Philosophy Of Leibniz* (New York: Oxford University Press, 1986), 122.

²⁶⁹ Sebahattin Çevikbaş, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (2006): 13.

²⁷⁰ Leibniz, *Monadoloji*, 75.

²⁷¹ Leibniz, *Monadoloji*, 55.

varolamaz. Dünya yalnızca bütün bireysel tözlerin ortak ifade ettiğidir. Dünya kendinde var değildir, dünya yalnız ifade edilendir.”²⁷² Leibniz bu düşüncesiyle, dünyanın varlığını insan zihnine bağlı kılar. Ancak bizim kendimizi ve dünyayı anlamlandırmamızın yolu zihnimizde bulunan bazı zorunlu kavramlar vasıtasıyla gerçekleşir. Leibniz bunu şöyle açıklar:

*“Bize, ben diye adlandırdığımız şeyi düşündüren ve bizde bulunan falan veya filan şeylere dikkatimizi odaklayan refleksiyonda bulunma seviyesine yükselmemiz de zorunlu hakikatlerin bilgisiyle ve onlar vasıtasıyla yapılan soyutlamalarla gerçekleşir; böylece, kendimiz üzerine düşünerek varlığı, cevheri, yalın olanı ve bileşik olanı, gayrimaddi olanı ve hatta Tanrı’yı düşünürüz. Bizde sınırlı olan şeylerin Tanrı’da sınırsız olduğunu kavrarız.”*²⁷³

Böylelikle Tanrı karşısında kendini bilen, tanıyan öznelere dönüştürüz. Bu düşüncede ben, basit bir ruh değildir daha ziyade düşünme yoluyla hakikate ulaşabilen Tanrı’ya en çok benzerliği bulunan varlıktır. Hem kadim gelenekte hem de Descartes’ın Tanrı kanıtlamasında olduğu gibi, Leibniz de kendini düşünerek Tanrı’yı ve Tanrı vasıtasıyla kendini bilip anlamlandırır.

Leibniz ruhu, alelâde ruh ve akıllı ruh olmak üzere iki bölüme ayırır. Alelâde ruhlar, genel olarak canlı mahlûkatın ruhudur. Akıllı ruhlar ise, düşünen ve Tanrı’nın tebaası konumundaki beşeriyettir. Yani Tanrı bir hükümdar, benler ise onun devletinin üyeleridir. Leibniz, “kâinatı bilme ve onu taklit konusunda yetenekli oldukları için akıllı ruhları kendi alanında küçük bir ilah gibi”²⁷⁴ görür. Leibniz’e göre, “akıllı ruhlar ile akıllı olmayan ruhlar arasındaki fark, ayna ile aynada kendisini gören kişi arasındaki fark kadar büyüktür. Bu nedenle, bedenlerle karşılaştırıldığında ruhlar mükemmeldir ve Tanrı, onları yaratılmış olan diğer varlıklara tercih eder.”²⁷⁵

Leibniz, dünyanın bir Zekânın eseri olduğuna ve her şeyin mümkün olan en mükemmel şekilde yapılmış olacağına inanıyordu. Bunun için de şeylerin neden türediğini ya da yok olduğunu veyahut da kaim olduğunu gerekçelendirmek isteyecek kişi, her bir şeyin mükemmeliyetine uygun olacak şeyi araştırmalıdır. Böylece insan

²⁷² Deleuze, *Leibniz*, 41.

²⁷³ Leibniz, *Monadoloji*, 47.

²⁷⁴ Leibniz, *Monadoloji*, 60.

²⁷⁵ Sebahattin Çevikbaş, *Leibniz ve Felsefesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2006), 344.

sadece, kendinde ya da başka herhangi bir şeyde en iyi ve en mükemmel yanı dikkatle inceleyecek olur. Zira en mükemmeli bilecek kişi, ondan kolayca kemâl eksikliğinin ne olacağına hükmedecektir.²⁷⁶

Akıllı ruhlar, gerçek benliğine ancak Tanrı'yla kurduğu muhabbet bağlamında ulaşır. “Beni Tanrı'yla bir tür muhabbete girmeye muktedir kılan şey ilahi sevgidir. Ancak ben ve Tanrı arasındaki bu ilişki mucit ile makine gibi değil de, padişah ile tebaası, hatta baba ile çocuk arasındaki gibi bir ilişkidir.”²⁷⁷ Leibniz daha öncede söylendiği üzere, her monadın Tanrı'nın ve kâinatın kendi tarzıyla bir tezahürü bir aynası olduğunu düşünür bu nedenle, “kâinat bir bakıma, var olan cevher sayısınca çoğalmış ve Tanrı'nın şanı eserinin bütün farklı temsilleri miktarınca katlanmıştır. Hatta diyebiliriz ki, her cevher kendinde bir bakıma, Tanrı'nın sonsuz hikmetiyle her şeye gücü yeterliğinin mizacını taşır ve yetebildiği kadar Tanrı'yı taklit eder.”²⁷⁸ Deleuze'un dediği gibi “çoğul kendisini karmaşıklaştıran birin içinde olduğu gibi bir de, kendisini açıklayan çoğulun içinde.”²⁷⁹ Burada Leibniz'in benliği ne kadar yücelttiğini ona diğer monadlardan daha üstün nitelikler yüklediğini görmek mümkündür. Nitekim ben, yalnızca düşünüp algılama ile kalmaz aynı zamanda Tanrısal eserleri taklit ederek yaratma yeteneğine de sahip görülür.

“Leibniz'e göre sonsuz sayıda tözler ve sadece ruhların sıfatları varken, Spinoza'ya göre bir tek töz ve zihnin ve uzanım arazları vardır.”²⁸⁰ Descartes, felsefesine düşünen özne ile; Leibniz, her varlığa münhasır sonsuz sayıda tözü/monadları kabul ederek başladı; oysa Spinoza için başlangıç noktası Tanrı'dır. Çünkü ona göre, her şeyi anlamak için öncelikle evrendeki tek töz olan Tanrı'yı anlamak gerekir. Nitekim evren Tanrı'dan ayrı bir töz değildir. Spinoza felsefesiyle birlikte, Descartes'ın iki ayrı tözü ve bunları birbirine bağlayan bağ olarak Tanrı'sı birbirinden bağımsız varoluşlar olmayı bırakmış ve her iki töz Tanrı'da bir özdeşlik oluşturmuştur.

Spinoza, felsefesinde tek töz vardır o da Tanrı'dır. Bu töz, sonsuz niteliklere sahiptir. Ona göre, “kendisinden sonsuz sayıda şeyin sonsuz yolda doğduğu Tanrı ideası

²⁷⁶ Leibniz, *Monadoloji*, 96-97.

²⁷⁷ Mehmet Kasım Özgen, “Ben Felsefesi Yahut Hak Felsefesi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 5/2 (2015): 195.

²⁷⁸ Leibniz, *Monadoloji*, 75-76.

²⁷⁹ Gilles Deleuze, *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, çev. Mahir Ender Keskin (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009), 272.

²⁸⁰ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi 3*, çev. Volkan Uzundağ, (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 86.

yalnızca bir olabilir.”²⁸¹ Spinoza, tözü yani Tanrı’yı doğanın her yerinde mevcut görür. İnsanlar ise, Tanrı’nın yalnızca iki niteliğini algılayabilir; zihin ve kaplam. Descartes’ta olduğunun aksine, Spinoza’da zihin ve kaplam töz olarak kabul edilmez. Burada varlık, karşıtların birliği, özdeşliği olarak kavranır. “Onun için duygu ve düşünce Tanrı’nın yüklemeleridir. Tanrı, sonsuz başka yüklemlere de sahiptir. Çünkü O, her bakımdan sonsuz olmalıdır. Fakat öbür yüklemler bizce bilinmezdir. Bireyler, ruhlar ve ayrı madde parçaları Spinoza için, sıfatsaldır. Onlar şeyler değil, sadece Tanrısal varlığın görünüşleridir.”²⁸² Biz töze ait yalnızca iki sıfat veya nitelik biliyoruz çünkü özümüzde yalnızca bu iki niteliği kuşatıyoruz. “Ama bir sıfatlar sonsuzluğu olduğunu da biliyoruz çünkü Tanrı düşünce ya da uzam tarafından tüketilemeyen mutlak olarak sonsuz bir varolma kudretine sahiptir.”²⁸³

Spinoza’ya göre, “tözün varlığı insanın özüne özgü değildir ya da töz insanın biçimini oluşturmaz. Tözün varlığı zorunlu varoluş içerir. İnsanın özü töz olsaydı insan zorunlu olarak var olacaktı ki bu saçmadır. Dolayısıyla doğada iki töz yoktur.”²⁸⁴ Çünkü Spinoza’ya göre, “insanın özü zorunlu varoluşu içermez; yani, doğanın düzeninde şu ya da bu insanın var olması da, var olmaması da eşit oranda olanaklıdır.”²⁸⁵ Töz, zorunlu olarak varolan ve varolmaması düşünülmemeyen bir varlık olarak yalnızca Tanrı’yı temsil etmektedir. “Spinoza’nın tözü, bütün sıfatlara eşit olarak ve her şeye tarzları olarak sahip olan şeydir. Tözün tarzları var olanlardır. Mutlak sonsuz töz, salt varlık olarak varlıktır, birbirine eşit olan sıfatlar, varlığın özüdürler ve her şeyin olup bittiği kaydedildiği bir plan vardır.”²⁸⁶ Her birey, Tanrı’nın bir tarzını oluşturur ama töz olarak Tanrı’dan oluşmazlar.

“İnsanın özü, Tanrı’nın yüklemelerinin belli kiplerinden oluşur. O halde bu öz, Tanrı’da olan ve Tanrı olmaksızın ne olabilen ne de kavranabilen bir şeydir.”²⁸⁷ İnsan yaratılmış bir varlık olarak kendisinden önce yalnızca Tanrı’ya ihtiyaç duymuştur. “İnsanın özünü belirleyen ilinekler ise, insan gibi yaratılmış değildir, çünkü bunlar Tanrı’nın yanı sıra yaratılmış tözü gerektirirler.”²⁸⁸ “İnsan anlık ve bedenden oluşur ve

²⁸¹ Baruch Spinoza, *Törebilim*, çev. Nejla Bilgiç (Ankara: Dorlion Yayınları, 2016), 60.

²⁸² Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 3*, çev. Muammer Sencer (Ankara: Bilgi Yayınları, 1973), 142.

²⁸³ Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2005), 98.

²⁸⁴ Spinoza, *Törebilim*, 65.

²⁸⁵ Çetin Balanuye, *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 101.

²⁸⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker (Ankara: Öteki Yayınları, 2000), 93.

²⁸⁷ Spinoza, *Törebilim*, 66.

²⁸⁸ Baruch Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, çev. Coşkun Şenkaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014), 150.

insan bedeni onu duyumsadığımız gibi var olur.”²⁸⁹ Burada insan, Kartezyen düşüncedeki gibi zihin ve bedenden oluşur denir fakat aslında bu zihin ve beden tamamen aynı şeydir sadece farklı şekillerde kavranır. “İnsan zihni ve insan bedeni iki farklı dünyaya ait değildir: zihin, düşüncenin arazının bir modu olarak düşünülen insandır, beden de uzamın arazının bir modu olarak düşünülen insan. Zihin ve beden ayrılmazdır: insan zihni aslında basitçe insan bedeninin ideasıdır.”²⁹⁰

Dolayısıyla Spinoza’da Kartezyen düşünce görülmez, bu ikilik bir ve aynı şeyin farklı görünümleridir. Ruhun bedeni bilmesi, bedenin duygulanışları iledir. Ruhun kendini bilmesi ise, bu duygulanışların fikirleri aracılığıyla. Spinoza’nın cümleleriyle söylersek: “İnsan ruhu yalnızca bedenin duygulanışlarını değil, aynı zamanda bu duygulanışların fikirlerini de algılar. Ruh, kendi kendisini ancak bedenin duygulanışlarının fikirlerini kavraması bakımından bilir.”²⁹¹ Yani ruh bedeni duygulanışlarından ötürü bilirken, kendi kendisini ise bu duygulanışların fikirleri aracılığıyla bilir. Çünkü duyumsama, bedene; düşünme ve fikir edinme, ruha özgü eylemdir.

Spinoza felsefesinde, kişinin kendini bilmesi iki yönlüdür: 1. Bedenin duygulanışı aracılığıyla yani empirik yolla beden bilinir; 2. Duygulanışlara kavram teşkil eden fikirler aracılığıyla yani rasyonel yolla ruh bilinir. Spinoza “ruhun, bedenin bütün duygulanışlarını, yani şeylerin bütün hayallerini Tanrı fikrine uygun olacak surette bildiğini söyler.”²⁹² Nitekim zihin ve kaplam Tanrı’nın birer sıfatları idi. Bu nedenle Tanrı fikrine uygunluk kaçınılmazdır. Bu düşünce, her kim kendini bilirse Tanrı’yı da bilir düşüncesinin bir başka şeklidir. Spinoza, bu mottoyu kendisi de dile getirir: “Her kim kendisini, kendi duygulanışlarını açık ve seçik olarak bilirse Tanrı’yı sever ve kendisini ne kadar iyi bilirse, duygulanışlarını ne kadar iyi bilirse Tanrı’yı da o kadar iyi bilir.”²⁹³ Tasavvufta gördüğümüz “kendini bilen Rabbini bilir” vecizesi, Spinoza’da panteist bir anlama bürünür. Onun düşüncesinde, “biz tekil şeyleri ne kadar çok bilsek, Tanrı’yı o kadar çok anlarız.”²⁹⁴ Tekilin bilinmesi tümelin açılımıdır. “Ruhumuz bir çeşit ezeliliğe

²⁸⁹ Spinoza, *Törebilim*, 70.

²⁹⁰ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi*, 78.

²⁹¹ Baruch Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2018), 102.

²⁹² Spinoza, *Etika*, 275.

²⁹³ Spinoza, *Etika*, 275.

²⁹⁴ Spinoza, *Etika*, 281.

sahip şeyler gibi kendi kendisini bildiği ve bedeni bildiği nispette, zorunlu olarak Tanrı'nın bilgisine sahiptir ve Tanrı'da olduğunu, Tanrı ile kendisini bildiğini bilir.”²⁹⁵ Burada ruhun bilgi tarzındaki ezellik, Tanrı'nın da ezeli olması bakımından ruhun kavradığı şeylerin kendisinde Tanrı bilgisi olduğu sonucunu verir.

“İnsanın özü, düşünmesi ve bilmesidir. Bu düşünme ve bilme, kendini, tüm diğer fiziksel şeyler ile beraber ve beraberlik içinde Doğa veya Tanrı'da bilmektir. Bu bilmek, yani bildiğini bilmek, insanî *conatusun* (çabanın) doruğudur.”²⁹⁶ Spinoza'ya göre, “insanı tüm diğer bireylerden ayırdedeceğimiz yanı, kozmik düzeni düşünme ve bilme gücüdür. İnsan bu gücü sayesinde erdemlere ulaşabilir, en yüksek iyiyi kazanabilir. İnsan için, en yüksek iyi, Tanrı'nın bilgisidir. Çünkü zihnin anlayabileceği en yüksek şey Tanrı'dır.”²⁹⁷ Spinoza için insanın kendini bilmesi ve bu bilme üzerinde gerçekleşen Tanrısal bilgi insan için en büyük amaç ve mutluluğun kaynağıdır. Platon'da benzerini gördüğümüz düşünce, burada da Tanrı bilgisinin en yüksek amaca hizmet ettiğini gösterir.

Rasyonel düşüncede, özellikle Descartes, Leibniz ve Spinoza'da bilmenin özne temelli ve zihin aracılığıyla gerçekleşmesi fikri, zamanla duyusal olana çevrilen ilgi ile bir kırılmaya uğramıştır. Zihne güvendiğimiz kadar duyularımıza da güvenmemiz gerektiği düşüncesi, J. J. Rousseau ile başlayıp Kant'a değin süren ve idealist düşünceye ışık olacak bir akımı başlatmıştır.

Böylelikle, Leibniz ve Spinoza'da biricikliğini tadan özne, Rousseau'da gerçek dönüşümünü kendine doğru yapar. Özne, artık yalnızca rasyonel bilmeye yetinen bir varlık değil aynı zamanda duygularıyla gerçeği görmeye çalışan bir varlıktır. Rousseau, insan doğasının Aydınlanma ile birlikte sınırsızca geliştirilebileceğine inansa da aynı zamanda moderniteyi sonuna kadar eleştirmeye devam eden bir düşündürdür. Rousseau'yla birlikte, Descartes'ın *düşünüyorum o halde varım* önermesi yetersiz gelmeye başlamıştır; artık sadece düşünen değil kendini düşünen, kendine dönen bir özne var. Özellikle akla tanınan ayrıcalığın insanı, nasıl tek yanlı ve parçalanmışlığa sürüklediği göz önüne alınınca, aklın sınırlarını yeniden belirleyip duygulara olan önemin gösterilmesi gerekmiştir. Bu düşünce, özellikle Rousseau'yu takip eden ve ondan çokça

²⁹⁵ Spinoza, *Etika*, 284.

²⁹⁶ Solmaz Zelyut Hünler, *Spinoza* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 64-65.

²⁹⁷ Hünler, *Spinoza*, 57.

etkilenen Kant'ın düşüncesine temel olacak ve idealistlerin önemle üzerinde duracakları bir mesele hâline gelecektir.

Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'nın önsözünde, insanların sahip oldukları bilgiler içinde en fazla yararlı ve en az ilerlemiş olanın insan hakkındaki bilgi olduğunu söyler ve Delphoi Tapınağı'ndaki “kendini tanı” yazıtına dikkat çeker. Çünkü ona göre, insanlar kendilerini tanımaya başlamazsa, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı bilinemez.²⁹⁸ Rousseau'da kendini bilmek, insanın toplum içinde edindiği konumu belirlemek ve kendi varlığı üzerinde toplumun etkisini açığa çıkarmak anlamında önem arz eder. Yoksa onun epistemolojik bir kaygısı olduğundan değil ayrıca, o, kendini bilmeyi Tanrı'yla da ilişkilendirmez. Rousseau, bu dünyanın insanıdır; onun gerçekliği burada deneyimlenir.

“Ben kimim? sorusu, Rousseau'nun hemencecik ve doğrudan doğruya cevaplayabileceğini hissettiği sorudur, çünkü onun söylediği gibi, kendi kalbimi hissedirim. Yani, ben, yalnızca duyguya dayanan dolaysız öz-bilinç vasıtasıyla bildiğimiz bir şeydir [...] Burada sadece özsunum hakikattir: Gerçekte ben, olduğumu hissettiğim şeyim.”²⁹⁹ Rousseau hayatını anlattığı *İtirafılar*'ında şöyle der: “Düşünmeden önce hissetmeye başladım: Bu, insanlığın ortak yazgısıdır. Ama herkesten çok, bu yazgıyı ben fark ettim.”³⁰⁰ “Rousseau için duygu, mantıktan daha iyi bir kılavuzdur.”³⁰¹ Rousseau, *İtirafılar*'da yazdığı haliyle kendi duyguları üzerinden bir kendilik inşa etmeyi amaçlamaktadır. Rousseau için kendiliğe ulaşmak, dünyayla arasında gerçekleşen her tür etkileşimin sonucunda doğan duyguları ve hisleri fark etmekle mümkündür. Rousseau hissedilen hayata değer biçer ve bireysel, eşsiz kendiliğe sahip olduğumuzu düşünür. Her kişi kendi hissettiklerinin, kendi yaşanmışlıklarının toplamı olarak tasvir edilir.

İnsanın kendi benini algılarıyla bilmesi ona bu yolla doğrudan ulaşabilmesi Rousseau için yeterli görünmez. Bunun yanında, kişinin olduğu hâl üzere başkaları tarafından tanınması da gerekmektedir. Burada serdedilen fikir şudur: Sen gerçekten şöyle ve şöyle bir kişi olabilirsin, yeter ki başkaları senin böyle bir kişi olduğunu

²⁹⁸ Jean Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 79.

²⁹⁹ Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 102.

³⁰⁰ Jean Jacques Rousseau, *İtirafılar*, çev. Kenan Somer (İstanbul: Doruk Yayınları, 2002), 14.

³⁰¹ Leo Damrosch, *Jean Jacques Rousseau*, çev. Özge Özköprülü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 289.

görsünler. Başkasının bakışı, kişinin kendi kimliğini teyit ve tespit etmesi için lâzımdır.³⁰² *İtiraflar*’ı yazarak Rousseau, kendini olduğu gibi, hissettiği şekliyle açıkça yazacak ve böylelikle ona hakaretler yağdıran halkın gözleri önüne sermiş olacaktı. Bu onun kendilik inşası için başkasının/halkın bakış açısını ne denli önemseydiğinin bir göstergesidir. Rousseau’nun bu fikirleri ileride Fichte’yi de etkileyecektir. Nitekim Fichte de benini doğa karşısında, ben-olmayan karşısında onaylar.

Rousseau’nun başkasının bakışına ihtiyaç duyması, başkasıyla birlikte yaşanmasını onayladığı anlamına gelmez. Onun için başkası bir yabancıdır ve birlikte yaşanmamalıdır. O, kendiliği doğa ve toplumun dünyasından ayırır ve yalnızlığa çeker. Gutman, Rousseau’nun kendilik ile diğer şeyleri bölümlemesini şöyle ele alır:

*“Bir adam veya kadının bir özne olarak inşa edilebilmesi için onun dünyanın bütünlüğünden ya da toplumsal birlikten ayrıştırılması gerekir. Bir ben’in ortaya çıkabilmesi için “ben” ile “ben olmayan” arasında bir fark belirlenmelidir. Kendiliğin sınırları kendilik ile kendilik olmayan diğer her şeyi, kendilik ötesindekileri bölümlerine ayıran çizgilerdir. Kendiliğin inşasındaki birincil, en temel hareket bölümlere ayırmaktır.”*³⁰³

Rousseau, insanı tanımanın önündeki engelin insanın doğal durumuna çokça müdahale eden ve neredeyse onu örtüleyen modern yaşam tarzı olduğunu düşünür. İnsan, kendisine gerekli olanlar dışında her ne kadar şeye sahip olursa, kendisiyle ilgilenmekten bir o kadar uzaklaşacaktır. Sahip olduklarıyla ilgilenen insan, dönüp kendine bakacak fırsatı bulamayacak, bulsa dahi kendisini bu kadar gizleyen örtüyü kaldırması güçleşecektir. Bu Sokratik düşünce, insanın başka hiçbir şeye değil yalnızca kendi ruhuyla ilgilenmesi gerektiği tezine dayalıdır.

Rousseau bu durumu şöyle özetler; “insan türünün bütün ilerleyişi, onu durmadan ilkel durumlarından uzaklaştırır; bu yüzden yeni bilgiler biriktirdikçe, bütün bilgilerin en önemlisini elde etmek aracını daha fazla yok etmiş, bir anlamda, insanı incelemek zorunluluğuyla onu tanımak olanağı dışına çıkarılmış bulunuyoruz.”³⁰⁴ Rousseau, hayatımızın karşılığı ihtiyaçlarımızdan çok ilgilerimizden doğar, der. Dolayısıyla

³⁰² Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 102.

³⁰³ Huck Gutman, “Rousseau’nun İtiraflar’ı: Kendini Biçimlendirme Tekniği”, içinde *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 139-140.

³⁰⁴ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 80.

arzularımız genişlediği ölçüde kuvvetimiz hiçe iner. İnsan emelleriyle bin şeye bağlı iken, şahsiyetiyle hiçbir şeye hatta kendi varlığına bile bağlı değildir. Bağımlılıkların ne kadar artarsa ıstırapların da o oranda artar.³⁰⁵

Rousseau'dan birkaç yüzyıl önce yaşayan Montaigne de onunla aynı fikirdeydi. Montaigne, “insan, istekleri yüzünden kendine gerekli olanı bulamaz; bir şeyden zevk alarak değil, hayal ve hevese kapılarak mutlu olmak için neye ihtiyacımız olduğunu anlayamayız, der. Bu yüzden Sokrates, tanrılardan yalnız kendisine yararlı olduğunu bildikleri şeyi istemiş.”³⁰⁶ Sonu gelmek bilmeyen ihtirasların peşinden koşan insan, sürekli rahat ve huzuru arar ama o, her an kendisinden kaçır. Elinden gidenlere, kaybettiklerine üzülen elindekinin kıymetini hiçbir zaman bilemez. Her daim, kayıplara hayıflanıp mutluluğu yakalamak için daha fazlasını ister, oysa mutluluk, yalnızca doğallıkta bulunur.

Rousseau, insan türünde iki tür eşitsizlik görür. Biri, doğa tarafından meydana getirildiği ve yaş, sağlık, bedendeki güçler ve zekâ ya da ruh nitelikleri arasındaki farklardan oluştuğu için buna doğal ya da fizikî eşitsizlik der. Öteki bir çeşit uzlaşmaya dayandığı ve insanların onaması ile kurulmuş ya da hiç değilse onlarca kabul edilmiş olduğu için buna manevi veya politik eşitsizlik adı verilebilir. Bu ikincisi kimilerinin başkalarının zararına yararlandığı, örneğin onlardan daha zengin, daha itibarlı olmak ya da onlara boyun eğdirmiş olmak gibi ayrıcalıklardan ibarettir.³⁰⁷

Rousseau, hastalıklara neden olan şeyin yaşama şeklindeki aşırı eşitsizlikten kaynaklandığını düşünür ve bunların bizim yapıp etmelerimizin sonucu olarak ortaya çıktığını söyler. İnsanın doğal yaşamından uzaklaşması yalnızca fiziksel hastalıklara sebep olmakla kalmaz zihnî aksaklıklara da neden olur. Bu nedenle Rousseau, düşünüm halinin doğal halinden kopması nedeniyle bozulduğunu ve düşünen insanın ise yozlaştığını ifade eder.

Rousseau, doğadan, vahşi ve ilkel yaşamdan uzaklaşan insanın tüm doğal yetenek ve üstünlüklerini toplumsallaşarak yitirdiğini ve dönüp kendine baktığında kendi esas/öz halinden eser kalmadığını göreceğini söyler. O halde insanın kendini tanıması, aynı

³⁰⁵ Jean Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Ülkü Akagündüz (İstanbul: Selis Kitaplar, 2009), 244.

³⁰⁶ M. Montaigne, *İnsan*, çev. Nuriye Yiğitler (İstanbul: Kafekültür Yayınları, 2020), 44.

³⁰⁷ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 87.

zamanda onun doğal halinin yani toplumsallaşmadan ve yozlaşmadan önceki halinin bilinmesi demektir. Ve ancak insan kendini bilirse, bu yozlaşmanın ve eşitsizliğin farkına varabilir.

Rousseau, toplumun insanları nasıl yozlaştırdığını çocukları incelerken de fark etmiştir. O, “çocukları incelerken, onların keşfettiği her şeyin duyularından geçtiğini görür. Dolayısıyla insanın akıl yürütmesi, duyulara dayalı bir akıl yürütme olarak ortaya çıkar. Fakat toplum kendi üyelerini kısıtlayarak duyuların yerine kitapları geçirmeye çalıştı. Bu yerine geçirme bize başkalarının aklını kullanmayı öğretir.”³⁰⁸ İnsanların kendilerinin deneysel olarak keşif yapmasına izin vermeyen toplum, kendi belirlediği normları ve kuralları insanlara olduğu gibi kabul ettirmeye veya dayatmaya çalışır.

İnsanın bu modern kölelikten ve eşitsizlikten kurtulması onun özgürlüğüne bağlıdır. Rousseau, “insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur”³⁰⁹, der. Onun özgürlüğünü kısıtlayan ve onu köleleştiren şey, sonradan yapılmış insanlar arası sözleşmedir. Rousseau, insanların Aristo’nun dediği gibi doğuştan eşit olmadıkları fikrinde uzlaşma göstermez. Ona göre, “kölelik doğal bir duruma gelmişse, doğaya aykırı bir köleliğin sonucudur bu. İlk köleleri köle yapan kaba güçse, onları kölelikte tutan korkaklıkları olmuştur.”³¹⁰ Bu durumda, hiçbir insanın kaba güçle başkası üzerinde bir yetke kurması onun doğal hakkı olamaz. “Öyleyse, insanlar arasında her çeşit haklı yetkenin temeli olarak, kala kala, yalnız sözleşmeler kalıyor.”³¹¹ İnsanları bu sözleşmeyi yapmaya iten durum ise, tek başına alt edemeyeceğini düşündüğü bazı tehlikelerin onları artık ilkel hâlde yaşayamayacaklarına inandırmasıdır.

Rousseau, “her zaman doğal olanı tercih ettim ve mutluluğu bana onun göstermesini bekledim. Meğer zaten mutluluğun yolu doğallıkta imiş ve ben de pek fazla zorlanmadan o yolu takip ettim”³¹², der ve mutluluğun yolunun doğallıkta olduğunu düşünür. O, toplumdan, insanlardan uzak kendi köşesine çekilmiş insanın mutluluğunu şöyle anlatır:

³⁰⁸ Marshall Berman, *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız (İstanbul: Sel yayınları, 2016), 169-170.

³⁰⁹ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Adam Yayınları, 1987), 14.

³¹⁰ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 16.

³¹¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 18.

³¹² Rousseau, *Emile*, 243.

“Mutluluk kaynağının bizde bulunduğunu, mutlu olmasını bilen mutsuz kılmanın insanların elinde olmadığını deneyimimle öğrendim. Dört ya da beş yıldan beri, sevgiyle dolu yumuşak ruhların dünyadan uzaklaşmakta buldukları iç hazzını duymaktayım. Yalnız dolaşırken düştüğüm bu esrime, bu kendimden geçme durumları, bana acımasız davrananlara borçlu olduğum zevklerdi. Onlarsız kendimde taşıdığım hazineleri ne bulabilir, ne de görebilirdim.”³¹³

Rousseau’nun ileri sürdüğü görüş, kültür öncesi ya da toplum öncesi evreye geri dönmeyi amaçlamaz. Aksine tabiatla irtibatın yeniden kazanımı fikri, akılla tabiatın uzlaşması ya da kaynaşması yoluyla, bir yanda kültür/toplum öte yanda tabiatın kültür üzerinde yönlendirici olması kurtuluş olarak görülür.³¹⁴ “Burada, eski bir hâle duyulan özlem ve içe dönerek ve gerçek benin içsel sesini dinleyerek kendisinden neşet ettiğimiz o büyük doğa solucanıla temas kurulabileceği iması vardır.”³¹⁵

Rousseau’nun ilkelciliğinde genellikle yanlış anlaşılan şey, ihtiyaç ve tüketim medeniyetine karşı, tasarrufa verdiği destektir. Rousseau antik Stoacıların diliyle konuşur ve ilkelerini hatırlatır. Gerçek güç asgari ihtiyaca sahip olmayı ve asli ihtiyaçlarla yetinmeyi gerektirir. İnsan kendisi olmaktan memnun olduğunda hakikaten güçlüdür.³¹⁶ Rousseau’nun düşüncesi, insanın kendi kendine yeterliğini destekler ve insan ne kadar dışarıya bağımlı olup ne kadar çok istekleri olursa, bu kendine yeterlilikten o kadar uzak kalır.

Rousseau, gelişen medeniyetin getirdiği eksiklikleri ve hem toplumda hem de insanda bozulan tarafları göstermekten kaçınmamıştır. İnsanın başka şeyler için yaşamasını değil; diğer tüm şeylerin insanın yaşaması için amaç taşıması gerektiğini düşünür. İnsan, ihtiyaç duyduklarını amaç edinmemeli onlar olsa olsa birer araçtır ve ancak mutluluğumuza hizmet ederler. Fakat asla mutluluğun kaynağı olamazlar. İnsanın bunun farkına varabilmesi için kendini unuttuğu yere gitmesi ve esas itibarıyla ne olduğunu ve temelde neye ihtiyaç duyduğunu kavraması gerekmektedir. İnsanın kendini bilmesi, hissettikleri ve yaşadıkları ile mümkün olabilir ancak. Rousseau böylece insanı

³¹³ Jean Jacques Rousseau, *Yalnız Adamın Düşleri*, çev. Hasan Murat Başbay (İstanbul: Turna Yayınları, 2013), 25.

³¹⁴ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 543.

³¹⁵ Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 94.

³¹⁶ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 543.

rasyonel düşünceye hapseden Descartescı fikri genişleterek duyuların güvenilirliğine daha fazla önem vermiştir.

2.2. Ampirik Düşüncede Kendini Bilmek

Ampirik düşüncenin en belirgin özelliği, duyulara olan güvendir. Bu düşünceye göre, insan deneyimlemediği şeyi bilemez yani salt rasyonel biliş kanıtlanamaz. Bu nedenle, benliğin düşünüyorum önermesiyle kanıtlanması ampiriklerce kabul edilemez. Çünkü benlik, algılardan oluşan bir bütündür. Başka bir deyişle, ben dediğimiz şey algılayan ve algıladığının bilincinde olandır. Kendisini ancak bu algıları sayesinde tanımlayabilir. Bu düşünceyi, felsefesinde en tutarlı bir şekilde serdeden düşünür ise David Hume olmuştur.

Hume, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi rasyonalist filozofların yanlış bir metafizik sistem kurduklarını ve bu sistemin ayıklanarak insanın bilgi sınırının belirlenmesi gerektiğini düşünür. Hume’a göre, “insanın bilgilerinin tümü ya duyu izlenimlerinin sonucu ya da kendi zihnimizin işleyişi ile ilgili düşüncülerin sonucudur. Ayrıca hiçbir maddi konu apriori ya da deneyimden önce kanıtlanamaz.”³¹⁷ Hume, düşünce ve izlenimler arasındaki ayrımı aralarındaki canlılık ilişkisine göre yapar. Ona göre, “düşüncemiz geçmiş yaşantılarımızı ve onların objelerini gerçeğe uygun biçimde kopya eder; fakat kullandığı renkler ilk algılarımızinkine göre silik ve sönük kalır. Burada zihin algılarını, güçlülük veya canlılıklarına göre ikiye ayırabiliriz. Daha az canlı olanlarına düşünceler; daha canlı olanlarına izlenimler diyebiliriz.”³¹⁸ O hâlde, izlenimlerimiz düşüncelerimizden daha güçlü bilgi kaynağıdır. Düşünceler daha soyut olduğundan yaşantılarımız daha canlı görünür.

Hume’a göre, “en canlı düşünce, en sönük duyumdan daha aşağı kalır yine de.”³¹⁹ Çünkü “her idea, kendine benzer bir izlenimin kopyasıdır.”³²⁰ Hume, “duyusal izlenim karşılığı olmayan bir idenin yahut kavramın epistemik bir anlamı olmadığını iddia eder. Başka bir deyimle, Hume, tüm anlamlı kavramlarımızın mutlaka bir izlenimden çıkarılması gerektiğini düşünür.”³²¹ Dolayısıyla Hume için “Descartes’ın kartezyen ben ya da töz kavramı, gerçeklikle ilişkilendirilemeyecek olması nedeniyle, boş ve

³¹⁷ Zack, *A’dan Z’ye Felsefe*, 201.

³¹⁸ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 24.

³¹⁹ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 23.

³²⁰ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, 25.

³²¹ Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, 67.

anlamsızdır.”³²² Hume kendi bilgi öğretisi ile Platon’un epistemolojisini tersine çevirmiştir. Artık duyular ideaların kopyası değil, idealar duyuların birer kopyası niteliğindedir. İzlenimi olmayan idea boş bir kavramdan ibarettir.

Benlik konusunda Hume, ampirik düşünceye sadık kalır ve bir töz ya da ruh olarak benliğin varlığına ilişkin her kanıtı reddeder. Onun benlik dediği şey, bir algı demetinden başka bir şey değildir. Kendisi şöyle betimler:

*“Kendi payıma benlik dediğim şeye en içli ve dışlı şekilde girdiğim zaman daima soğuk ya da sıcak, ı ışık ya da gölge, sevgi ya da nefret, acı ya da haz hakkında belirli bir algıya takılıp kahrım. Herhangi bir anda, kendimi asla bir algı olmadan yakalayamam ve asla algı dışında herhangi bir şey gözleyemem.”*³²³

Hume için benlik, bir töz gibi değişimden ve gelişimden uzak olan bir şey değildir. Benlik bir algı demetidir ve algılarımızda değişiklik olduğu sürece benlikte de değişimler olur. Algıların zihnimizde oluşturduğu temsiller, aynı zamanda benliğimizde de değişimlere sebep olur. Hume’a göre, “sahip olduğumuz benlik kavramı, içsel hallerimiz üzerine düşündüğümüz zaman, bu algılardan oluşturduğumuz psikolojik bir inşa olup herhangi bir ontolojik karşılığı bulunmamaktadır.”³²⁴ İnsanın zaman zaman kendini tanıyamaması ve ben kimim gibi sorular yöneltmesi, kendinde bir takım değişimler yaşadığını gösterir. Her olaya veya varlığa her zaman aynı duygu ve düşünceyle bakamamak gibi günlük hayatımızın bazı durumları da insanın zaman içinde algılarına bağlı olarak değiştiğine işaret eder.

Benzer düşünceyi J. Locke’un epistemolojisinde de görebiliriz. Locke’un epistemolojisini anlamak için onun ideler teorisini iyi anlamak gerekir. Çünkü Locke’un bilgi teorisine göre, “bütün bilğimiz idelerimizde toplanır ve bilgi, iki ide arasındaki uyuşma ya da uyuşmamanın algılanmasıdır.”³²⁵ Hegel’in yorumuyla Locke, “doğuştan ideaları empirik zeminlerde çürütmektedir.”³²⁶

Ona göre; “ideler düşüncenin nesneleridir. Herkes düşündüğünün ve düşündüğü sırada zihninin uğraştığı şeyin ideler olduğunun bilincinde olduğuna göre, insanların zihinlerinde *aklık, düşünme, devim, adam, fil, ordu, karanlık* sözcükleriyle başka

³²² Funda Neslioğlu Serin, “Hume’da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi”, *Kaygı*, 29 (2017): 133-134.

³²³ Zack, *A’dan Z’ye Felsefe*, 202.

³²⁴ Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, 84.

³²⁵ John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 356.

³²⁶ Hegel, *Felsefe Tarihi 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, 273.

sözcüklerin anlattığı türden idelerin bulunduğu kuşkusuzdur.”³²⁷ Locke bu idelerin doğuştan geldiği fikrine katılmaz ona göre bellekte doğuştan ideler yoktur. “Bütün ideler duyumdan ya da düşünümünden gelir [...] Bilgimizin tümünün temelinde deney vardır ve hepsi oradan türetilmiştir. Anlığımızı düşüncenin gereçleriyle donatan şey ya duyulur şeyler üzerinde ya da zihnimizin algıladığımız veya düşündüğümüz şeylerle ilgili olarak yaptığı içsel işlemlere yönelik gözlemlerdir.”³²⁸

Locke, bu gözlemlerin birincisine basit ideler ikincisine ise karmaşık ideler der. Yani doğrudan duyulur nesnelerden edindiğimiz içerik basit ideleri oluşturur; zihnin bu basit ideler üzerinde yaptığı karşılaştırma, birleştirme gibi işlemler ise karmaşık ideleri oluşturur. Zihnin karmaşık ideleri oluşturma biçimlerinden biri de özdeşliktir. “Özdeşlik, bir nesneye yüklenen idelerin, göz önüne aldığımız ve şimdiki varoluşlarını onlarla karşılaştırdığımız, o sıradaki varoluşlarından hiçbir ayırım göstermemeleri durumudur.”³²⁹ Bir nesnenin farklı durum veya duyumlarına rağmen değişmeyen ve onu kendisi kılan kendiliğine özdeşlik denebilir.

Locke ideler teorisine dayanarak, insan ve kişi arasında temeli bilinçlilik olan bir ayırım yapar ve bu yolla insanın özdeşliğini açıklar. Ona göre, “insanın özdeşliği, aynı düzenlenmiş bedene art arda yaşamsal olarak birleşme durumundaki sürekli değişen özdek parçacıklarının aynı sürekli yaşamı paylaşmasından başka bir şey değildir.”³³⁰ İnsan idesi, düşünme eylemi temelinde tanımlanan bir varlık olmaktan çıkar ve sürekli değişen, değişimden etkilenen ve değişim parçalarıyla her daim yaşama katılarak bütünleşen bir varlık olur. Yani insan, tüm değişim ve deneyimlerinin sürekliliği ile özdeşliğini elde eder. “Locke’a göre insan idesi, akıllı bir varlık olmanın yanı sıra belli bir büyüklük ve şekle sahip bir beden varlığıdır. O, insan idesini ruh, zihin, tin ya da cisimsel olmayan kavramsallaştırmadan çok cismani ve canlılığa özgü terimlere vurgu yapacak biçimde açıklamaktadır.”³³¹

Locke’a göre, “kişi düşünen bir varlıktır, uslamlaması ve düşünümü vardır, farklı zaman ve yerlerde kendini kendi olarak yani aynı düşünen varlık olarak görebilir. Bunu, düşünceden ayrılamaz olan, düşünce için özsel olduğunu sandığım bilinçle yapar; çünkü

³²⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97.

³²⁸ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 97-98.

³²⁹ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 227.

³³⁰ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 230-231.

³³¹ Ayşe Gül Çıvgın, “Locke’da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç ve Hafıza”, *Kaygı*, 18 (2019): 379.

algıladığını algılamayan kimsenin algılamakta olduğu da söylenemez.”³³² Locke, kendiliğin özdeşliğini bilinçle doğrudan ilişkilendirir. Kendilik daima değişir fakat onu kendisi yapan o süreklilik ancak kişinin kendisini ve algıladığını algılaması yoluyla keşfedilir. Başka bir deyişle kişinin kendi üzerine bilinçli refleksifi ile kendisi açığa çıkar. Locke algıların bilinçli birliğinin insanın kendiliğini oluşturduğunu şöyle açıklar:

*“Bir şey gördüğümüz, işittiğimiz, kokladığımız, tattığımız ya da istediğimiz zaman bunları yaptığımızı da biliriz. Böylece bilinç her zaman duyum ve algılarımızla birliktedir ve böylelikle herkes, kendisi için, kendim dediği şey olur; bu durumda aynı kendiliğin aynı cisimde mi yoksa başka cisimlerde mi sürdüğü düşünülmez.”*³³³

Locke, bilinçliliği bilinemezliğin karanlığından kurtulmak için öne sürmüş görünüyor. Çünkü daima değişen ve algıya dayalı olarak tanımlanan varlık, hiçbir zaman algıladığının ne olduğunu bilmezse aslında hiçbir şey de bilemez olur. Bu nedenle Locke’a göre, “kendiliği oluşturan bilinçliliklerdir. Aynı kişinin birbirinden uzakta kalan varoluşlarını yalnızca bilinç birleştirebilir; cisim özdeşliği bunu yapamaz. Çünkü cisim ne olursa olsun, nasıl oluşmuş olursa olsun bilinçsiz kişilik olmaz; o bilinç olmadıkça, herhangi bir cisim kadar, iskelet de kişi olabilir.”³³⁴ Locke, bilincin işleme şeklini Platoncu bir kavram olan anımsama ile açıklar. Ancak Platon’un anımsaması ruhun ölmezliği ve ideaların bilgisi ile ilişkili iken Locke, anımsamayı bu dünyayla ve algılarımızla sınırlar ve şöyle der:

*“Zihinde bu bilinci sağlayan edim, ideleri anımsamadır. Yani bir ide daha önceden bilinmiş veya algılanmış ise, anımsama daha önceki bu algılanmış olduğunun bilinciyle birlikte algılamak demektir. Zihnin hiçbir zaman algılamamış olduğu bir ide, zihinde hiçbir zaman bulunmaz; bu ide, zihin için yenidir ve bu nedenle anımsama gerçekleşmez.”*³³⁵

Kendiliği oluşturan bilinç de, kendini algılayan insanın zihninde oluşan insan idesinin daha önceki yapıp etmelerini daimi bir şekilde anımsayarak bütünlük sağlamasıdır. Bir bakıma kişi, kendi tarihinin bir ürünüdür. Şöyle ki:

“Kendilik bir andan daha uzun olan sürekli bir zaman içinde var olmuştur, bu yüzden de, eskiden olduğu gibi, sonraki aylar ve yıllar boyunca da, süresine bir

³³² Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 232-233.

³³³ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 233.

³³⁴ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 240.

³³⁵ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 94.

sınır konmadan sürebilir ve gelecekte de sürececek olan aynı bilinç aracılığıyla aynı kendilik olabilir. Bu kişilik, şimdiki varoluştan geçmiştekine yalnızca bilinç yoluyla uzanır ve yine bilinç yoluyla, şimdiki eylemlerini benimseyişiyle aynı neden ve nedenlere bağlı olarak, geçmiş eylemlerine ilgi duyar, onlardan sorumlu olur, onları bilir ve benimser.”³³⁶

Locke’a göre kişi, tamda bu sorumluluğu nedeniyle bir hukuk terimidir. Ona kendisini bildiren, eylemlerini ve değerlerini hatırlatan bilinçlilik, aynı zamanda onu hem kendisine hem de başkalarına karşı sorumlu kılar. Bu sayede, kişi ve toplum için bir hukuktan bahsedebiliriz. Locke, insanın özdeşliğini bilinciyle açıkladıktan sonra kendi kendini bilişini de duyulara bağlı sezgi aracılığıyla açıklar.

“Kendi varoluşumuz üzerine bilgimiz sezgiseldir. Kendi varoluşumuzu öylesine açık ve kesin olarak algılayız ki bunun kanıtlanması gerekli de olanaklı da değildir. Çünkü bizim için kendi varoluşumuzdan daha apaçık hiçbir şey yoktur... Her şeyden kuşku duysam bile, bu kuşkunun kendisi kendi varoluşumu algılamamı sağlar ve bundan kuşku duymama engel olur. Çünkü eğer acı duyuyorsam, duyduğum acının varoluşu kadar kendi varoluşumu da algıladığım açıktır; eğer kuşku duyduğumu biliyorsam, kuşku duyan şeyin varoluşunu da kuşku dediğim şeyinkini olduğu kadar kesin olarak algılamış olmam gerekir. Demek ki bizi, kendi varoluşumuz üzerinde sezgisel bilgimiz olduğuna ve bir şey olduğumuzun şaşmaz içsel algısına inandıran şey deneydir. Her duyma, usamlama ya da düşünme ediminde kendi varlığımızın kendi içimizdeki bilincine varırız ve bu konuda kesinliğin en yüksek derecesine erişiriz.”³³⁷

Locke, bilginin dereceleri üzerine bir ayırım yapar ve bunlar arasında en güvenilir olan bilgi türünün sezgisel bilgi olduğunu düşünür. Ona göre, insan kendisini açık ve seçik bir biçimde sezgisel yolla bilebilir. Fakat bu sezgi saf entelektüel/rasyonel sezgi değildir. Tamamen insanın algılarına ve duyularına dayalı bir sezgidir. Burada Descartes’ın etkisini görmek mümkündür. Descartes’ın düşüncesinde de benzer şekilde ben dediğimiz şeyin doğrudan zihinsel süreçle kavradığımız şey olduğunu hatırlamak gerekir. Descartes’a göre, “insan ruh ile beden birliği olduğundan, kendime dair bilincim, insan olarak bana dair değil, ruh olarak bene dair bir bilinçtir. Zira bu bilince cismimle, cismimin alâkalı olduğu cisimlerin yanı sıra başka düşünceler dâhil değildir;

³³⁶ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 241-243.

³³⁷ Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, 422.

bu bilinç sadece ben olduğumun bilincidir.”³³⁸ Kişinin, aynı kişi olduğu fikrini sürdürmesi bilinçli bir farkındalıkla ilgilidir. Ancak bilinç sayesinde, önceki kendi ile şimdiki ve sonraki kendi arasında bağ kurabilir. Burada altı çizilmesi gereken yer, elbette ki Locke’un zihinsel biliş sürecini ve bilginin temelini algıya ve deneye bağlamasıdır. Descartes, saf rasyonel bilinçle *ben* bilgisine ulaşırken, Locke deneyden gelen ideler ve bunların bütünlüğünü sağlayan bilinç sayesinde *bene* ya da kendiliğe ulaşır.

Bu düşüncenin bir başka varyasyonunu, ampirik düşünür Berkeley’de görebiliriz. Locke, bilginin imkânını deneye, algılamaya bağlarken Berkeley biraz daha ileri giderek, ontolojinin temelini algılanmaya bağlar. “Berkeley’in dünyada var olanlarla ilgili görüşünde yalnızca üç şey vardır: zihinler, fikirler ve Tanrı [...] İnsanlar, melekler ve Tanrı ruhturlar. Kalan her şey fikirdir. Başka hiçbir şeyin varlığı bilinmez. Çünkü ona göre, zihin tarafından algılanmayan hiçbir duyu fikri var olamaz.”³³⁹ Tanrı dışında her şey ancak algılanarak bilinebilir ve varolabilir. “Ruh veya tinin varoluşu ise, algılanmak değildir, o varoluşu algılamaktan ve düşünmekten başka bir şey olmayan etkin bir varlıktır.”³⁴⁰ Bu durumda fikirlerimiz münfail, ruhumuz ise daima faildir. Onun işi, etkin bir şekilde algılamak ve fikirlerimizi idrak ve tanzim etmektir.

Berkeley’e göre, “idrak eden insanı kaldırınız, bütün maddi âlemi yok etmiş olursunuz. Varlık, idrak etmek ve edilebilmekte mündemiçtir. İdrak etmeyen ve edilmeyen şey mevcut değildir. Harici eşya idrak edilebilir yahut edilemez. Eğer idrak edilebilirse bunlar hakkındaki fikirlerimizle asılları arasında hiçbir fark yoktur.”³⁴¹ Dolayısıyla, dış dünyadaki nesneler fikirlerimizden ibarettir, algılanmayan hiçbir şey mevcut değildirler.

Berkeley, “kendilik veya zihin, tin, ruh kavramlarını, ideaların ya da bilgi nesnelerinin yanı sıra, bunları bilen ya da algılayan, istemek, imgelemek, anımsamak gibi çeşitli işlemler uygulayan etkin olarak algılayan bir şey olarak tanımlar.”³⁴² Dünyadaki tüm cisimler de varlıklarını benim veya yaratılmış başka bir zihnin hatta sonsuz bir tinin algılamasına borçludur.

³³⁸ Aliye Karabük Kovanlıkaya, “Hâlâ Düşünüyorum”, *Kaygı*, 20 (2013): 28.

³³⁹ Zack, *A’dan Z’ye Felsefe*, 196.

³⁴⁰ George Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, çev. Halil Turan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996), 123.

³⁴¹ George Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, çev. Mehmet Saffet Engin (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935), 4.

³⁴² Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 36

Berkeley, zihin tarafından algılanan şeylerin var, algılanmayan şeylerin ise yok olduğunu söylerken, bizim algılamamız kesildikten sonra onların yok olduklarını kastetmemiştir. Eğer öyle olsaydı maddi nesneler bir var bir yok olurdu ve üstelik bir cismi algıladıktan sonra onun yok olması tüm varlığın nedenini ruha bağlı kılardı. Oysa “objelerden, nesnelerden oluşan bu evreni insan ruhunun algıları yaratmamıştır; onların varlık nedeni, benim sonlu ve sınırlı ruhumun algılama ve duyumlama yeteneğini aşar. Onların varlık nedeni sınırsız ve sonsuz ruh olan Tanrı’dır. İnsanın sonlu ruhundaki ideleri düzenli biçimde var kılan Tanrı’dır.”³⁴³ Dolayısıyla maddi nesneler, insan onu algılamadığında bile var olmayı sürdürürler çünkü Tanrı onları bilmesi aracılığıyla sürekli var kılar. Buradaki önemli husus şudur ki nesneler aslında algılanabilir olmakla vardırlar yoksa bir zihin tarafından algılanarak varlığa gelmiş değildir. Durhan, bu konuyu şöyle özetler:

“Berkeley, insanlar tarafından tecrübe edilen izlenim ya da idealarla özdeşleştirilmesi durumunda doğanın insanların ortaya çıkışlarından önce var olmadığı, ya da bir odanın içinin insan ona baktığı zaman varlığa geldiği, insan ona bakmadığı zaman yok olup gittiği türünden itirazları bertaraf edebilmek için Tanrı’nın evreni var oluş hali içinde tutan her şeyi bilme gücünden söz etmiştir. Böylece O, ezeli-ebedi olup, her şeyi bilen tinsel bir varlık olarak Tanrı’nın var oluşunu kabul etmek suretiyle, dış dünyanın Tanrı tarafından tecrübe edilen idealar, izlenimler toplamı olduğunu, dış dünyadaki nesnelerin Tanrı’nın zihninde bulunduğunu, onların insanlar tarafından algılanmadıkları zaman, Tanrı tarafından algılandıklarını öne sürer.”³⁴⁴

Bu söylenenlerden anlaşılıyor ki Berkeley’e göre, “ruhtan yahut idrak ediciden başka bir cevher mevcut değildir.”³⁴⁵ Berkeley, benliğimiz hakkında bir fikre değil bir nosyona, bir duyguya malikiz ve bu, şuurumuzun, ruhani varlığımızın tezahürüdür diyor.³⁴⁶ “Bizim tin sözcüğüyle anlatmak istediğimiz yalnızca düşünen, isteyen ve algılayan bir şeydir ve bu terimin anlamını oluşturan yalnızca budur [...] Ben neysem o şey, ben terimiyle imlediğim şey, ruh ya da tinsel töz terimleriyle anlatılmak istenen şeyle

³⁴³ Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi* (Ankara: Alesta Yayınları, 2003), 574.

³⁴⁴ Gülümser Durhan, “J. Locke ve G. Berkeley’de Bilgi”, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012), 101.

³⁴⁵ Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, 37.

³⁴⁶ Berkeley, *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, 9.

birdir.”³⁴⁷ Berkeley, *beni* düşünen ve temel özelliği algılamak olan etkin bir tin ya da ruh olarak tanımlar. Benliği ya da kendiliği ise, diğer şeyler hakkında edindiğimiz gibi fikirler olarak değil ancak kendiliğin faaliyetleri aracılığıyla bilebiliriz. Yani kendimi algılama yoluyla fikir edinerek değil, algılayan bir zihin veya tin olarak bilirim.

Ampirik düşünce, bilginin kaynağının deneyden geldiğini ve zihinde anlamını bulup kalıcılık kazandığını iddia eder. İnsanın kendini bilmesi de kendi deneyimleri sonucu kendi zihninde oluşturduğu bir kendilik imajı veya idesi yoluyla gerçekleşir. Rasyonalizmin duyulardan gelen bilgiyi yanıltıcı bulması, ampirizmde tam tersi bir yankı bulmuştur. Ampirizmde kendiliğin salt düşünme, töz, değişmez bir nitelik olarak belirlenmesi, duyumlara sahip bir insanın tanımlanması konusunda yetersiz görülür. İnsanın kendini bilmesi, duyularından kopuk salt bilişle gerçekleşemez. Modern dönemde, Descartes ve Rousseau ile ilk defa kopuş gösteren bu bilginin kaynağı sorunu, Kant’la birlikte her iki yönüyle birlikte (beden-ruh) ele alınacaktır.

2.3. Transandantal Düşünce Kendini Bilmek

Rasyonalizm ve ampirizmin sentezi diyebileceğimiz I. Kant’ın epistemolojisi, transandantal düşüncenin temsilidir. Kant’ın benlik anlayışı için de aynı ifadeyi –iki akımın sentezi- kullanmak yanlış olmayacaktır. Transandantal düşünce, deneyden gelmeyen form öğeleri üzerine kurulu olan düşüncüyü ifade eder. Yani rasyonalist düşüncüyü karşılar, ampirik düşünce ise Kant’ın fenomenal dediği duyu verilerinin bulunduğu nesneler alanını karşılar. Kant’ın ben düşüncesini anlayabilmek için onun epistemolojisine bakmak gerekir. Çünkü ben, bu düşüncede varolandan ziyade hisseden ve idrak eden bir varlıktır ve ben, kendisini bilen bir varlık olarak onaylar.

Kant’ın epistemolojisinin iki kaynağı vardır: duyu verileri ve idrak. Ona göre bilgi, yalnızca duyusal içeriklerden veya yalnızca apriori olarak elde edilemez. Kant, anlayışımızın duyusal izlenimlerden elde ettiği ilk ürünün deneyim olduğunu söyler. “Deneyim, bize neyin var olduğunu söyler ama bize gerçek bir evrensellik veremez. Evrensellik veren bilgiler deneyimden bağımsız olarak açık ve pekin olmalıdırlar ki bunlar apriori bilgilerdir. Dolayısıyla tüm bilğimiz deneyimden başlasa bile tümü deneyimden çıkmaz, apriori bilgi onu tamamlar.”³⁴⁸

³⁴⁷ Berkeley, *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, 122.

³⁴⁸ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1993), 37-38.

Bilginin elde edilmesi, anlama yetisinin duyulardan aldığı bilgiyi kavramsallaştırarak kategoriler altında anlamlandırmasıdır. “Anlama yetisi, duyulara yoğun dikkat gösterse ve onları açıklığa kavuştursa bile, onlar aracılığıyla sırf görünüşlerin bilgisine ulaşabildiğimizi, hiçbir zaman şeylerin kendilerinin bilgisine ulaşamayacağımızı açıkça görebiliriz. Onları, bizi uyardıkları şeklin dışında bilemeyeceğimizi dolayısıyla kendilerinin ne olduklarını hiçbir zaman bilemeyeceğimizi kabul etmeliyiz.”³⁴⁹ Kant, “bize verili olan her şeyin ampirik olarak, duyu yoluyla verili olduğunu kabul eder: Tamamen tecrübenin sınırları içinde kalan bizim bilgimiz, almaya yönelik edilgin yetimizi ve düzenlemeye yönelik etkin kabiliyetimizi verilere uygulamamızdan başka bir şey değildir.”³⁵⁰ Duyularımızdan gelen algıların anlama yetisi ve kategoriler aracılığıyla anlamlandırılması sonucu bilgimiz oluşur. Ancak bu bilgi algı temelli olduğundan nesnelerin bize kendisini gösterme şeklinden ötesini bilemeyiz. “Anlama yetisinin kavramları da, algı dışı olan şeylere uygulanamaz; bununla Kant, algı dışı olanın bilgisi peşindeki bütün metafiziklere bir son verdiğine inanır.”³⁵¹

Kant, burada kaba bir Platoncu ayırımla duyular dünyası ve anlama yetisi (düşünülür dünya) dünyası ayrımını yapar. Duyular dünyası, ampirik yolla bilgi edindiğimiz fenomenlerin dünyasıdır; düşünülür dünya ise, saf düşünülür olan kendinde şeylerin/idelerin dünyasıdır. Kant, saf düşünülür şeylerin (kendinde şeyler) gerçekte nasıl varlıklar olduğunu asla bilemeyeceğimizi düşünür ve onları “içlerinde duyuma ait hiçbir şey bulunmayan tasarımlar”³⁵² olarak tanımlar. Kendinde şeyleri ampirik olarak deneyimleyemeyiz ve onlar bize verili olan yetilerimizin üstünde olan bir alan olarak kalır. Dolayısıyla Kant’a göre biz şeylerin kendisinin değil sadece tezahürlerinin, temsillerinin bilgisine sahip olabiliriz. İnsan da gerçek kendiliğe değil ancak kendiliğin tezahürünün bilgisine ulaşabilir. Yani esasen kişi, kendinin ne olduğunu gerçek anlamda bilemez. Platon, bu çıkmazdan ruhun ölümsüzlüğü inancıyla kurtulmuştu. Ancak Kant için böyle bir inanış söz konusu değildir.

³⁴⁹ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002), 69-70.

³⁵⁰ Allen W. Wood, *Kant*, çev. Aliye Kovanlıkaya (Ankara: Dost Yayınları, 2009), 52.

³⁵¹ F. W. J. Schelling, “Kant-Fichte: Transandantal İdealizm ve Sistemi”, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, çev. Ali İrgat (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 507.

³⁵² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 51.

Kant, “kendinde-şeyler hakkında ne kadar az şey biliyorsak, gerçekte kim olduğumuz hakkında da o kadar az şey biliriz”³⁵³, der. Çünkü kendimiz hakkındaki bilgimiz de ampirik yolla elde edilir ve asıl gerçekliği ancak saf bilinçle elde edebiliriz. Kant, Rousseau’nun etkisiyle epistemolojik olarak duyulur olana düşünülür olandan daha fazla öncelik verir. Kant, insanın hem fenomenler hem de kendinde şeyler dünyasına ait olduğunu ve kendisini ancak duyuları aracılığıyla bilebileceğini fakat kendinin aslını asla bilemeyeceğini düşünür.

*“İnsan, iç duyusuyla kendi hakkında edindiği bilgiyle bile, kendisinin nasıl olduğunu bildiğini ileri süremez. Çünkü insan kendisini yaratmadığından ve kendi kavramını apriori değil, deneysel olarak edindiğinden; kendisi hakkında da iç duyuyla, dolayısıyla da ancak doğal yapısının görünüşüyle ve bilincinin uyarıldığı tarzda bilgi edinebilmesi doğaldır. Ama aynı zamanda kendi öznesinin yalnızca görünüşlerden oluşturulmuş yapısının ötesinde, onun temelinde bulunan başka bir şey daha, kendi yapısı nasıl olursa olsun bir beni, zorunlu bir şekilde kabul etmeli ve sırf duyuları algılaması ve duyması bakımından kendisini duyular dünyasından, ama onda saf etkinlik olan (duyuların uyarılması aracılığıyla değil, doğrudan doğruya bilincine vardığı) her şey bakımından ise kendini düşünülür dünyadan saymalıdır.”*³⁵⁴

Kant, insanın bilgisini duyulur olanla sınırlar fakat onun ontolojik olarak her iki alana da ait olduğunun altını çizer. Böylelikle Kant, rasyonalizmin insana düşünülür olanı bilerek kazandırdığı değeri sınırlandırmış olsa da tamamen elinden almamıştır. Onu, duyuların sebep-sonuç ilişkisine dayalı tekdüzeliğinden zihinsel özgürlük yoluyla kurtarmıştır. İnsan, duyularıyla bu dünyaya bağlı iken düşünüşüyle kendinde şeyler dünyasına bağlıdır.

Bizim deneyimle elde ettiğimiz bilgilerin kaynağı olan fenomenler, Platon’un görünüşler dünyasında olduğu gibi arkasında bir özü bulunmadığı bir görünüş değildir. Kant’ın sisteminde, bilgiyi özne deneyimleyerek elde eder. Bu özne, zaman ve mekân içindedir ve deneyimlediği şeyi apriori olarak kategorilerle anlamlandırır. Yani fenomenler, zaman ve mekân içinde kategorilerle temsil edilirler. Kant’ın ben anlayışı da bu sistem üzerine kurgulanmıştır. Fenomenler her ne kadar ampirik ben’e görünseler de

³⁵³ Manfred Kuehn, *Immanuel Kant*, çev. Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011), 242.

³⁵⁴ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 70.

onun arkasında bu görünüşü veya belirişi temsil edecek bir ben'in olması gerekir. İnsan bu ayrımı, kendinde bulduğu akıl yetisi ile yapar. Akıl, anlama yetisinden üstündür çünkü “akıl, ide denilenlerle öylesine saf bir kendi kendine etkinlik gösterir ki, bununla yalnızca duyusallığın ona sağlayabileceklerinin çok üstüne çıkar ve duyular dünyasını anlama yetisi dünyasından ayırt etmekle, bununla da anlama yetisinin kendisine sınırlarını çizmekle en soylu işleyişini kanıtlar.”³⁵⁵ İnsan, rasyonel varlık olarak eşsiz bir yetiye sahiptir. Bu yetisi sayesinde, duyuların sınırlandığı bilginin ötesine geçme imkânına sahip olur. Bu yönüyle insan, ampirik olarak değerlendirilemeyecek düzeyde bilinç sahibi ve duyuların sınırlarından kurtulacak kadar da özgürdür.

Bu özne ampirik ben olamayacağından, evrensel ve zorunlu bir özne olacaktır. Kant'ın o ana dek çok kısıtlı bir Tanrı bilimsel kullanımı olan bir kelimeyi kullanmasını ve büyütmesini cezbeden işte bu öznedir: Transandantal özne.”³⁵⁶ Kant'ın artık - epistemolojik olarak- iki benliği vardır: bazen iç gözlemde yakalayabildiği fenomenal (ampirik) benlik ve bir numenal (transandantal) benlik.³⁵⁷

Kant'ın bilgi dediği şey, “bilen özne ile kendinde şeylerin (numenlerin) etkileşiminin bir sonucudur.”³⁵⁸ Burada bilen özne, kendinde şeyler ile fenomenal dünya arasındaki bir bilinç çizgisi gibidir. Kendinde şeylerin bu çizgi ile olan etkileşimleri, bizim bilgi edinmemizi sağlar. Kant'a göre, “bilincin tüm sezgi verilerini önceleyen ve nesnelerin tüm tasarımları ile onları olanaklı kılacak biricik yolda bağıntıya giren birliği olmaksızın bizde hiçbir bilgi yer alamaz ve bilgilerin birbirleri ile hiçbir bağlantı ve birlikleri olamaz.”³⁵⁹ Kant, bu saf kökensel, değişmez bilince *aşkınsal tamalgı* (transandantal ben) adını verir. “Kant, transandantal ben bilincinin, apriori olsun aposteriori olsun tüm bilgiye eşlik etmesi gerektiğini söyler. Zira deneyim, hem iç ve hem de dış duyudan gelen farklı tezahürlerin birbirine bağlanması ve düzene sokulması sonucu oluşur.”³⁶⁰

Genel anlamda bakıldığında, “Kant, insanın varlık yapısında, *intelleigibel* ve *ampirik* olarak iki ayrı özellik görür. Bir yönüyle görünüşler dünyasının bir parçasıdır

³⁵⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 71.

³⁵⁶ Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker (Ankara: Öteki Yayınları, 2000), 24.

³⁵⁷ Jerome David Levin, *Theories of the Self* (New York: Hemisphere Publishing Corporation, 1992), 40.

³⁵⁸ Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, 96.

³⁵⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 90.

³⁶⁰ Yalçın, *Modern Felsefede Benlik*, 112.

yani ampirik bir karakterdedir. Diğer yönüyle kendisini, *trancendental apperception*un süjesi, düşünen ben olarak bilir. İnsan düşünen ben olarak, bir deneyim objesi değildir.”³⁶¹ Böylelikle insanın duyumsal ve zihinsel yanları birbirinden ayrılmış olur. Çünkü Kant’ın epistemolojisine göre, “insan bilgisinin iki kökü vardır; duyarlık ve anlak. Bunlardan ilki yoluyla bize nesneler verilir, ikincisi yoluyla düşünülürler.”³⁶²

Temizkan ve Deleuze’un yaptığı genel bir tanımlamayla dile getirirsek: “Transandantal benlik, deneyim ve bilginin zeminindeki saf birliktir. Deneyimi olanaklı kılan benin analitik birliğidir. Özbilincin nesnel birliğinin zeminidir. Kendini, düşünüyorum saf temsiliyle ortaya koyan saf ben bilincidir. Ampirik ben bilinci, iç duyudaki çoklunun sentezlenmesine, yani birleştirilmesine dayanmaktadır.”³⁶³ “Ampirik özne, görüşlere boyun eğen ve duyu yanılgılarına düşüp duran bir öznedir. Oysa transandantal özne, ne benim, ne sizsiniz, özellikle ne de ampirik özneye indirgenebilen öznedir. O, herhangi bir şeyin belirlediği koşulların hepsinin birliğidir.”³⁶⁴

Heimsoeth’e göre, “insanın duyuusal nitelikteki yanı, doğa yasalarına bağlı olduğu için doğa bilimleri tarafından araştırılıp bilinebilir. Buna karşılık, insanın intellegibel nitelikteki yanını, bu şekilde bilemeyiz. Çünkü insanın bilgisi, zaman-mekân formlarına bağlı duyu verileri alanında olup biter. İnsanın akli, doğanın bağlayıcı koşullarına dayanmaz.”³⁶⁵ Kant, insan bilgisini duyularla sınırladığından kendi kendisini de duyular alanına ait bir varlık olarak sınırlar. Fakat insanı doğa yasalarından bağımsız olması, ona hükmedebilmesi ve kendi irade ve sorumluluğu ile karar verebilmesi ve akıllı bir varlık olması dolayısıyla ahlâkî zeminde özgür bırakır. Kant için bilginin temeli duyular olsa da duyuları akıl aracılığıyla sentezleyen ve kendinde taşıyıp anlamlandıran şey benliktir.

Wood’un yorumuyla; “ben, idrak etme faaliyetlerini gerçekleştirerek (tecrübeyi mümkün kılan transandantal farkındalık birliğinde sentezleyerek), tecrübeyi mümkün kılan şey neyse onun yerini tutan şeydir. Tüm temsillerimiz Ben’de ve Ben içindir; her biri Ben tarafından algılanmasına bağımlıyken, Ben onların hepsinde kalıcıdır ve onları

³⁶¹ Heinz Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 113.

³⁶² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 48.

³⁶³ Veli Temizkan, “Kant’ta Ben Problemi”, *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/14 (2019): 12.

³⁶⁴ Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, 21-22.

³⁶⁵ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, 114.

taşıyandır.”³⁶⁶ Kant’ın düşünen transandantal benî, her ne kadar töz gibi görülüp adlandırılrsa da, kalıcı olması için deneyimde tanıtlanması gerekir. “Kalıcılık, hiçbir zaman bir kendinde şey olarak bir tözün kavramından değil ama yalnızca deneyim amacıyla tanıtlanabilir [...] Kalıcılığın çıkarsanacağı olanaklı deneyimlerimizin öznel koşulu ise yaşamdır; buna göre yalnızca ruhun yalnızca yaşam sırasındaki kalıcılığı çıkarsanabilir çünkü insanın ölümü tüm deneyimin sonudur.”³⁶⁷ Kalıcılık ruh için söz konusu olsa bile, deneyimden elde edilmeyen hiçbir şeyin ruhta bir karşılığı ve kalıcılığı olması mümkün değildir. Aynı şekilde, ruhta kalıcılığı olmayan bilgi de bedenle birlikte yok olup gitmeye mahkûmdur.

Kant, teorik aklın bu çıkmazından pratik aklın eleştirisiyle kurtulmaya çalışır. İnsan duyular dünyasına ait bir özne olduğundan nedensellik bakımından mekanik olarak belirlenmiş kabul edilir. Ancak insan, ruhu itibarıyla düşünülür varlık olarak töz kabul edildiğinde, nedenlerin etkisinde olup ancak nedenlerin eylemi olmaktan kurtulur. Yani insan, her ne kadar fenomenler dünyasına bağlı olsa da yine de özgürdür. O hâlde, duyular nesneler nedensellik ilkesiyle açıklanabilirken bunların dışında kalan varlıkları belirlemek için başka bir ilkeye gerek vardır. Kant, “bu ilkeyi arayıp bulmak gerekmez; öteden beri her insan aklında bulunan, her insanın varlığına kök salmış olan bu ilke, ahlaklılık ilkesidir”³⁶⁸, der. İnsan, deneyimleriyle fenomenler dünyasını bilebilirken, içindeki ahlaklılık ilkesi ile düşünülür dünyaya bağlıdır.

Kant’a göre, rasyonel varlık olarak insanın en belirgin özelliği, kendi kendine karar verici bağımsızlığa sahip olmasıdır. “Akıl sahibi varlıkların bütün eylemlerinin idesinin temelinde özgürlük idesi bulunur. Düşünülür dünyaya ait bir varlık olarak insan, kendi istemesinin nedenselliğini, özgürlük idesi olmadan hiç düşünemez; çünkü duyular dünyasının belirleyici nedenlerinden bağımsız olma (aklın, kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür.”³⁶⁹

Kant’a göre, “insanın zaman içindeki belirlenimlerine ilişkin biçimiyle eylemleri, görünüş olarak insanın salt belirlenimleri olmayıp, onun kendi başına şey olarak da

³⁶⁶ Wood, *Kant*, 117.

³⁶⁷ Immanuel Kant, *Prolegomena*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2014), 101.

³⁶⁸ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016), 114.

³⁶⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 71.

belirlenimleri olsaydı, özgürlük kurtarılmazdı.”³⁷⁰ Yani, “doğa bizim bilgimizin nesnesi olmasaydı, özgürlüğü kurtarmayı umamazdık. O zaman bu dünyadaki her şey kesin bir zorunluluk içine yerleşmiş olurdu. Ama doğa nesneleri salt görüngüler ve kendi bilgi formlarımızla kurduğumuz şeyler ise, o zaman özgürlük diye bir şeyin olmasını bekleyebiliriz.”³⁷¹ Kant, insan için aşkın olan kendinde şeylere ulaşma imkânını pratik akılla mümkün hâle getirir.

*“Özgürlük, özgürlükle birlikte de, duyular dünyasına ait olan, ama yine de aynı zamanda düşünülür dünyaya ait olarak yalnızca belirsiz ve sorunlu diye düşünülmeyp, tersine nedenselliğinin yasası açısından bile belirlenmiş ve onaylanmış olarak bilinen bir varlık (ben kendim); böylece de düşünülür dünyanın gerçekliği, pratik açıdan belirlenmiş olarak verilmiştir. Teorik amaç bakımından aşkın olması söz konusu olan bu belirlenim, pratik amaç bakımından içkindir.”*³⁷²

İnsan, ahlâki gereklilik düşüncesiyle birlikte, nedenlerin zorunluluğundan kurtulup özgür istencini alır. Böylelikle özgür olan insan, akılla kavranılan dünyaya erişme imkânına kavuşur. O halde insanın, fenomenler dünyasının yasalarına körü körüne uymaktan kurtulup kendi kurallarını kendisi formüle ederek duyulur ötesi alana geçişi özgürlük sayesinde mümkün olabilir.

“Kendi özümüz açısından, bu özne kendini ahlak yasasıyla bir yandan (özgürlük sayesinde) düşünülür bir varlık olarak belirler öte yandan, kendini şimdi apaçık olduğu gibi, bu belirlenime göre duyular dünyasında etkin bir varlık olarak bilir. Bir tek özgürlük kavramı, kendi dışımıza çıkmamız gerekmezsin, koşullu ve duyusal olanda koşulsuz olanı ve düşünülür olanı bulmamızı sağlar. Çünkü en yüksek ve koşulsuz pratik yasa aracılığıyla kendini ve bu yasanın bilincinde olan varlığı (kendi kişimizi), saf anlama yetisinin dünyasına ait olarak, hatta böyle bir varlık olarak nasıl etkin olabileceğinin tarzını belirleyerek bilen, aklımızın kendisidir.”³⁷³ O hâlde insanın duyular üstü dünyayla etkileşimini sağlayan yalnızca pratik yeti olabilir. Bu yeti, insanın duyulur olana ihtiyaç duymadan saf kavramsal olanı (ahlak yasalarını) bilmesine imkân tanır.

³⁷⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 110.

³⁷¹ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 39-40.

³⁷² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 114-115.

³⁷³ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 115.

Kant'ın ahlak düşüncesi, insanı modern dönemin mekanik evren anlayışından kurtarmış ve ona özgür ve ergin olma imkânı tanımıştır. Bu, insanın yalnızca doğa içinde ve nesneler karşısında değil aynı zamanda kendi kendini tanıma bakımından da ergin olması demektir. Kant, evreni görüngüler ve düşünülürler olarak ikiye bölerken de insanın özgürlüğünü gözetmiştir. Ona göre, duyulur dünya karşısındaki düşünülür dünya insanın nesneleri anlamlandırdığı kategorilerin, formların ve özgür olan *ben*'in dünyasıdır. Ben, burada nesneler dünyasını yaratan, *yaratıcı ben* konumundadır.

2.4. İdealist Düşüncede Kendini Bilmek

İdealist düşünce, insanın felsefe yapmaya maddeden değil öznenen başlaması ile ortaya çıkmıştır. Çünkü maddeden başlayan insan, evreni maddeden ibaret gördüğü için onda katı bir nedensellik hâkim olur ve bu nedenselliğin sonu materyalizme çıkmaktadır. Oysa temelde maddeyi değil bilinçli bir varlık olarak özneyi gerçek kabul eden düşünce, insanın madde karşısındaki karşıt konumu dolayısıyla onun nedenselliğe bağlı bir varlık olmayıp aksine özgür ve irade sahibi bir varlık olduğunu kabul eder. Bu düşünce ise, zorunlu olarak idealizme çıkar. Fichte, Kant'ın başlattığı bilinçten hareket eden bu düşünceyi, geliştirip ilerletmek istemiştir. Ona göre, madde ancak bilinçli bir varlık tarafından algılanarak tanımlanabilir. Algılarımızı kaldırırsak madde de ortadan kalkar. Maddenin bulunduğu uzay ve zaman da bizim bilincimizin formlarıdır bu nedenle varlıkları bilince bağlıdır. Öyleyse maddenin var olması için daha önce bir bilincin bulunması gerekiyor.

Fichte'nin düşüncesinde iki tür felsefe vardı: nesneden başlayan dogmatizm ve deneyimi, dış dünyayı ve ahlaksal dünyayı öznenen yola çıkararak oluşturan felsefe olarak idealizm. Fichte, ikincisini tercih eder ve *Bilim Öğretisi*'ni ben'den yola çıkararak ortaya koymaya çalışır.³⁷⁴ “Fichte felsefesinin temeli (mutlak) ben kavramıdır [...] O, Kant'ın bu kavrama yüklediği anlamı önemli ölçüde radikallemiştir. Ben kavramı, Fichte'de mutlak ve temel şart olarak kabul edilir. Bu kabulün doğal sonucu ise, nesnelerin benim dışımda var olamayacağı; onların sadece ben'in üretimleri olarak görülmesidir.”³⁷⁵ Peki, “her şeyin kendisinden cereyan ettiği bu *ben* nedir? İçebakıştan mı ortaya çıkar? Kendi

³⁷⁴ Güçlü Ateşoğlu, “Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi”, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 23.

³⁷⁵ Arslan Topakkaya, *Fichte* (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 29.

öz bilincime dair düşünsel sezgi olmadan ne tek bir adım atabilirim ne de elimi veya ayağımı oynatabilirim diyordu Fichte.”³⁷⁶

Fichte, ben kavramını gözlemlediğimizde, kendisinin etkin olduğunu ve ayrıca etkinliğinin kendi etkin benliğine yöneltildiğini keşfedeceğini iddia etmiştir. Buna göre, “ben kavramı yalnızca kendine dönüş etkinliği aracılığıyla oluşur ve böyle bir etkinlik aracılığıyla meydana gelen kavram ben kavramıdır. Bu etkinlikle meşgulken, kendini gözleyerek kişi dolaysızca onun bilincine varır; yani kişi kendisini kendini koyan olarak koyar. Buna ben’in kökensel sezgisi denir.”³⁷⁷ Bu sezgi, ben’in tüm bilince varma durumları için gerekli olan temel bir özbilinçtir. Özbilinç, daima edimde bulunan bir etkinliktir ve kişinin kendi üzerine olan refleksiyonu ile diğer bilinç durumlarının temelini oluşturur.

Fichte, “Kant’ın tamalğının aşkın birliğini radikal bir öznelciliğe dönüştürür. Fichte’nin öne sürdüğü kendini ortaya koyan olarak ben, Kant’ın numenal benliğinden farklıdır. Numenal benlik, kendini öne sürmez. Fichte’nin ben’i, kendisini yaratır ve bu yaratıma bağlı olarak aşırı bir bireysellik duyar.”³⁷⁸ Fichte, *Bilim Öğretisi*’nin temeline ilk ilke olarak ben’i koymuştur. Çünkü ona göre, ben olmadan hiçbir nesnenin varlığından ve bilgisinden bahsedemeyiz.

*“Ben, kendi kendine dönmesiyle kendini belirler/koyar ve ben’in dışındaki her şeyi bu refleksiyon aracılığıyla bilince getirir. Ben, kendi öz bilincine varmadıkça hiçbir nesne bir bilince ulaşamaz. Ben, burada ontolojik bir statüde değil metafizik bir öğretinin niteliğindedir. Ben, varolanı değil, bir edimi ifade eder. İnsan kendi etkinliklerinin bir toplamıdır; mutlak olarak düşündüğümüzde ise, ben, mutlak ve sınırsız edimdir.”*³⁷⁹

Ben’in asıl gerçekliği, kendini koymasında saklıdır yani ben, edimde bulunan olarak değil edimin kendisi olarak anlaşılabilir. Bu aslında refleksif bir şekilde kendine dönme ve kendi farkındalığını ortaya koymadır.

³⁷⁶ Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi* 3, 120.

³⁷⁷ J. G. Fichte, “Transandantal Felsefenin İlkeleri”, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, çev. Yasemin Çına (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 212.

³⁷⁸ Levin, *Theories of the Self*, 42.

³⁷⁹ J. G. Fichte, “Facts of Consciousness”, *The Journal of Speculative Philosophy*, çev. A. E. Kroeger, 5/2 (1871): 142.

Fichte'ye göre, "felsefe bize, ben'e dâhil her şeyi araştırmayı öğretti. Formu olmayan, ölü maddeye ilk kez düzen ve uyum getiren ben'dir [...] İnsan karışıklığa düzen, evrensel muammaya plan getirecektir."³⁸⁰ İnsanın bilinci olmaksızın hiçbir madde anlam kazanamaz ve bir yığın olarak kalır. Evreni anlamlandırarak ona düzen ve uyumu getirecek, rasyonel varlık olan ben'dir. Ben'in varlığı tam ve birliktir onda çoğulluk ve farklılık içerilmez. Buna göre, "tüm rasyonel varlıkların nihai ayırt edici özelliği mutlak birlik, değişmez bir şekilde kendisiyle özdeşlik ve bütünüyle kendisiyle uyumdur. Bu mutlak özdeşlik, saf ben'in formudur ve onun tek gerçek formudur."³⁸¹

"Ben, kendini duyular dünyasında etkin bir şekilde bulur. Tüm bilinç, bu keşiften kaynaklanır. Kendi etkinliğinin bilinci olmaksızın özbilinç olamaz; özbilinç olmaksızın da hem kendi varlığından hem de hiçbir şeyin bilincinden bahsedemez."³⁸² Fichte ben'i tüm etkinliğinin ve özbilincinin öznesi olarak konumlandırır. Kendi özbilinci sayesinde diğer tüm nesnelerin bilincine varan ben, onları da böylelikle var kılar. Bilinç burada yaratıcı bir rol üstlenir ki özbilinç de ben'in kendi kendini yaratma görevini üstlenir. Ben'in özbilinci, duyular yoluyla edindiği bilgiler ve etkin eylemleri aracılığıyla oluşur ve ben bu özbilinç oluşmadıkça kendi varlığının bilincine ulaşamaz. O halde insan, kendini duyular aracılığıyla oluşturduğu bilince yönelik özbilinci sayesinde tanıyabilebiliriz.

"Fichte'ye göre ben'in en büyük edimi kendine geri dönmesidir. Bu hareketin adı Fichte'de *zihinsel görüdür* [...] Duyusal görümle kendimi mekânda ve zamanda varolan olarak görürken, zihinsel görüde kendimi mutlak ben olarak görürüm ve ahlaki varlık olarak kendi kendimin bilincine varırım."³⁸³ Fichte, Kant'a benzer şekilde ben'in iki yönünü gösterir bize. Ona göre, "dış algıya göre ben, tamamen maddedir ve hiçbir şekilde ilke veya temel anlamına gelmez. Fakat diğer taraftan ben, iç özgürlüğünün ürünü olması dolayısıyla yalnızca ilke veya temeldir."³⁸⁴ Yani ben, dış algıya göre ampirik ben olarak görülürken; bilincin içsel özgürlüğü ile zihinsel veya ilkesel anlamda mutlak ben olarak

³⁸⁰ J. G. Fichte, "İnsanın Saygınlığı Üzerine", içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, çev. Cihan Camcı (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 55-56.

³⁸¹ J. G. Fichte, "Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", içinde *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, çev. Jale Özata Dirlikyapan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 118.

³⁸² J. G. Fichte, *The System of Ethics*, çev. Daniel Breazeale and Günter Zöllner (New York: Cambridge University Press, 2005), 8-9.

³⁸³ Ömer B. Albayrak, "Fichte'nin Monadolojisi'nden Schelling'in Töz'üne Sonluluk ve Tarih", *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*, 11 (2018): 54.

³⁸⁴ Fichte, "Facts of Consciousness", 143.

görülür. Fichte felsefesinde genel olarak, ampirik dünyayla çevrili olan ben için ampirik ya da sonlu ben, iradeyle belirlenen ve sınırsız olan ben için mutlak ben terimi kullanılır. Ampirik ben, duyulur olanla tanımladığımız beden olarak isimlendirebileceğimiz ben'dir. Mutlak ben, bedenin yani maddenin ötesinde bilince konu olan ben'dir. Fichte, insanın maddi ve ruhsal yanını göz önüne alarak, maddi yanıyla doğayla ve nedensellik ilişkili görürken ruhsal yanıyla doğayı ve deneyimi aşan rasyonellikle ilişkili görür. Böylelikle insanın hem ampirik hem de rasyonel tarafına dikkat çeken Fichte, ben'in yalnızca ampirik olarak saptanmasıyla veya yalnızca rasyonel belirlemeyle tam olarak anlaşılamayacağını düşünür.

Fichte'ye göre, "ben iki dünyada yer alan bir varlık olarak görürüm kendimi: şeylerle çevrelendiğim ampirik dünya ve iradem üzerinden şekillenen ikinci dünya. Birinci dünyanın varlığı da kendinde değil, ikinci dünyadadır, bendedir. Fichte için dünya benim yarattığım dünyadır, ötesinde *kendinde şey* aramak çelişkidir."³⁸⁵ Fichte, Kant'ın numenini ortadan kaldırma eğilimindedir böylelikle dünya ontolojik değil metafizik olarak tasarlanmış olacaktır. Fichte, ampirik ve mutlak olarak aralarında ayırım yaptığı iki ben bilgisini şöyle karşılaştırır:

*"Mutlak ben kendisiyle çelişemez, çünkü hiçbir farklılık içermez, her zaman bir ve aynıdır. Öte yandan, dışsal şeyler tarafından belirlenen ve belirlenebilir olan ampirik ben kendisiyle çelişebilir ve eğer ampirik ben kendisiyle çelişirse, bu onun mutlak ben'in formuna göre belirlenmediğinin kesin bir işaretidir. Yani, kendi kendisi tarafından değil, dışsal şeyler tarafından belirlenmiştir. Ne var ki, insan kendi kendinin ereği olduğu için böyle olmaması gerekir. Bir insan kendisini belirlemeli ve kendisinin yabancı bir şey tarafından belirlenmesine izin vermemelidir. Neyse o olmalıdır çünkü olmak istediği ve olmak istemesi gereken şey budur."*³⁸⁶

Fichte ben'in başkası veya başka nedenler tarafından değişime uğramasını veya onlar aracılığıyla kendini inşa etmesini, ben'in varoluş ereğine uygun olmadığını düşünür. Ben özgür olarak kendini inşa etmeli ve kendini belirlemelidir; *ben buyum* diyebilmelidir.

Fichte felsefesi, temelde ahlak metafiziğini gözetir bu nedenle evrenin varlığını bilince ve dolayısıyla ben'e bağlar. Ben'in özbilinciyle yaratımda bulunması, kendini

³⁸⁵ Albayrak, "Fichte'nin Monadolojisi'nden Schelling'in Töz'üne Sonluluk ve Tarih", 50.

³⁸⁶ Fichte, "Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", 118.

diğer varlıklardan ayırarak belirlemesi ancak onun özgür olmasıyla mümkün olacağından ben'e evvela bir otonomluk ve bağımsızlık verilmesi şarttır. Fichte bu düşüncesiyle, "Kant'ın ahlak açısından kendi kararları için insana tanıdığı bağımsızlığı ya da otonomiye, teorik alana doğru genişletti ya da başka bir deyimle insan Ben'inin aynı otonomluğunu, onun dış dünyaya ilişkin tasarımları için de talep etti."³⁸⁷

Fichte'nin çok bilinen bir örneğini tekrarlayarak, Mutlak ben'i daha iyi anlayabiliriz:

*"Derslerinde Fichte öğrencilerine, duvarı düşünün, der. Sonra da, duvarı düşüneni düşünün der. Bir sonraki adımda da, duvarı düşüneni düşüneni düşünün, der. Her aşamada, bilince nesne olmaktan kaçan bir ben vardır ve bu sonsuza kadar böyle devam eder. Sonunda bilince nesne olmaya direnen bir ben kalır ki bu, transandantal ya da saf ben olarak felsefenin ilk ilkesidir."*³⁸⁸

Fichte, ben'e öylesine bir özerklik ya da özgürlük vermiştir ki, onun kendi bilinci de dâhil hiçbir şeye nesne olmamasını sağlamıştır. Ben, eyleyendir, etkinlikte bulunandır; kendisi üzerinde eyleyen veya etkinlikte bulunulan bir nesne değildir. Fichte'ye göre, "insanın nihai amacı, irrasyonel olan şeyleri kendisine bağımlı duruma getirmek, onları özgürce ve kendi yasalarına göre denetim altına almaktır. Bu, bütünüyle ulaşılmaz olan ve her zaman öyle kalması gereken bir amaçtır –insan kaldığı ve Tanrı olması söz konusu olmadığı sürece."³⁸⁹ İnsanın nihai amacı olan kendi kendisiyle uyuma ulaşması, onun duysal anlamda özgür olmasını gerektirir. Çünkü ancak kendisi özgür olduğu zaman, kendi dışındakileri denetim altına alabilir ve ondan farklı bir konumda durabilir.

Wood'a göre, "Fichte'nin (mutlak ilke) ben ile anlatmak istediği, kendi etkinliğimizin farkındalığından başka bir şey değildir. Bu etkinlik, bize kaçınılmaz olarak özgürlük bilinci sağlar. O aynı zamanda, Kant'ın teorik bilişin olanağını ve pratik felsefenin temeli olan özgürlük ilkesini dayandırdığı, tamalgının transandantal birliğidir."³⁹⁰ Şimdi Fichte, özgürleştirdiği ben'i başkası ile hesaplaştıracaktır. Başkası ile karşılaştığında ben, kendini nasıl belirlemelidir? İleride Hegel'in diyalektik materyalizmine kaynaklık edecek bu düşünce, ben'in kendisini diyalektik olarak ben

³⁸⁷ Schelling, "Kant-Fichte: Transandantal İdealizm ve Sistemi", 515.

³⁸⁸ Ateşoğlu, "Fichte'nin Yaşamı ve Felsefesi", 24.

³⁸⁹ Fichte, "Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler", 122.

³⁹⁰ Allen W. Wood, "Fichte'nin Hukuk ve Etik Felsefesi", içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, çev. Kaan Özkan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 366.

olmayan karşısında onaylamasıyla gelişir. Hegel, Fichte'nin ben'in kendini diyalektik olarak ortaya koyuşunu şöyle betimler:

*“Bilim Öğretisi'nde Fichte, dizgenin ilkesini temel önermeler biçiminde sunmayı yeğledi. İlk temel önerme, ben'in saltık kendini koyuşudur, sonsuz koyuş olarak ben'dir. İkincisi, saltık karşıtı koymadır ya da sonsuz bir ben olmayan'ın koyuluşudur. Üçüncüsü, ilk ikisinin, ben'in ve ben olmayan'ın, saltık bir bölünüşü yoluyla saltık birliği ve bölünebilir bir ben olmayan arasındaki sonsuz alanın bir paylaşımıdır. Bu üç saltık temel ilke, ben'in üç saltık edimini ortaya koyar.”*³⁹¹

Fichte'ye göre, her bilgi ancak karşıtlıklarla ilerleyerek birleşen diyalektik yöntemle ortaya çıkar: “Bir nesneyi (obje) gerçek bir şey olarak koyup kavramak, sav. Onu öteki nesnelerin karşısına koyup bunlardan ayırt etmek, karşı sav. Bu nesneyi öteki nesnelerle birlikte içine alan bir kavram altında toplamak, sınırlamak, bireşim.”³⁹² Fichte'nin diyalektik temelli bilgi öğretisi olan tez, antitez ve sentez, böylelikle kendini göstermiş olur. Fichte'ye göre, insanın kendini tanıması da bu yolla olur ve insan kendini ancak doğa karşısında olumlayabilir. Akarsu, Fichte'de insanın kendini bilmesini güzel bir örnekle şöyle açıklar:

*“İnsana kendisini kavramanın bir ödev olarak verildiğini düşünelim. Bu durumda insan önce “ben, ben'imdir” diyecektir. Sonra ben olmayan'ı karşısına koyacaktır. Ben kendi karşısında, kendinden ayırt edeceği madde olmasaydı kendini tanıyamazdı. Ben, kendini kör bir maddeden ayırırsa, doğayı ve doğanın nedenselliğini kendi özüne karşıt, kendi örneğine aykırı bir şey diye alırsa, kendini anlayabilir, kendi özgürlük ve özerkliğini (autonomi) kavrayabilir. Böylece biz doğayı bilmekle, kendimizi kavrama yoluna girmiş oluruz. Bu bakımdan doğa bilgisi, kendimizi bilmemizin bir aracıdır yalnızca, Fichte'ye göre.”*³⁹³

Bu düşüncede, “kişi ben kavramını karşıt bir ben olmayan aracılığıyla belirlemeksizin, belirli etkinlik aracılığıyla oluşan ben kavramını kavrayamaz.”³⁹⁴ “Benlik kendisini özbiliş etkinliğinin nesnesi olarak yaratır ve olumlar. Benlik, benlik olmayanın karşısında yer alarak kendi etkinliğinin ve kendi yansımasının nesnesi haline

³⁹¹ G. W. F. Hegel, “Fichte'nin Dizgesinin Açınımı”, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, çev. Eyüp Ali Kılıçaslan (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 431-432.

³⁹² Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 59-60.

³⁹³ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 60

³⁹⁴ Fichte, “Transandantal Felsefenin İlkeleri”, 213.

geldikçe, başlangıçtaki durumundan gitgide farklılaşır, kendini diyalektik olarak değiştirir ve geliştirir.”³⁹⁵

Fichte’ye göre, “ben ile ben olmayanın ilişkisi karşılıklı sınırlandırma ilişkisidir. Ben’in kendisi ancak kendisini hüsrana uğratıp sınırlandıran ben olmayanın karşıt kuvvetiyle gerçek bir çarpışma içine girerek gerçekliği edinir. Dolayısıyla, ben’i ben olmayandan mahrum etmek onu kendi gerçekliğinden mahrum etmeye tekabül eder.”³⁹⁶ Fichte felsefesinde, “saf ben ile ben-olmayan her şey arasındaki kesin ve keskin ayrım, insanlığın en temel karakteristiğidir. İnsanlığımızın derecesi, kendi benliğimize ilişkin duygumuzun gücünü ve ufkunu belirler; bunun sonunda da tüm saygınlığımızı ve mutluluğumuzu tayin eder.”³⁹⁷

Fichte’ye göre, insan kendini bilgi ile değil ancak eylemleriyle yani pratik yolla tanır. Fichte bu anlamda pratik felsefeye büyük önem verir. Ona göre, “pratik bir varlık olmak, çok genel bir bakış açısıyla kişinin eylemlerinin dışsal bir şey tarafından belirlenmesinin aksine, kendini harekete geçirme kararlılığına sahip olmaktır.”³⁹⁸ Daha öncede söylediğimiz gibi, Kant’ın ahlak felsefesinde temele oturttuğu özgür ve otonom insan anlayışı Fichte felsefesinde de önemini korumaya devam eder. İnsanın duyular dünyasının etkisinden kurtulup kendinde varlıklarla temas sağlamasının yolu, Kant’ın düşüncesinde pratik felsefeyle ve doğrudan özgürlükle ilgilidir. Özgürlük, insana kendi öz bilinciyle, kendi iradesiyle eylemde bulunma imkânı verir ve onun ahlaksal bir varlık oluşu da ancak bu şartla mümkün olabilir. Fichte’de ise, numenler diye bir gerçeklik yoktur bu nedenle o, insanın özgürlüğünü numenlerle ittisal kurması için değil; kendi üzerine refleksiyonu aracılığıyla ben merkezli evrenin kurulumunu sağlaması için önemsemiştir.

Fichte’ye göre, “ben kendini özgürlük sayesinde tanımlar; özgür olmak, benin temel karakterini oluşturur. Özgür olmak, kişinin eylemde bulunabilmesi anlamına

³⁹⁵ Victor Lektorsky, *Özne Nesne Biliş*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998), 103.

³⁹⁶ Slavoj Žižek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Encore Yayınları, 2015), 156.

³⁹⁷ J. G. Fichte, “Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine”, içinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, çev. Cihan Camcı (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006), 196.

³⁹⁸ Frederick Neuhouser, *Fichte’s Theory of Subjectivity* (New York: Cambridge University Press, 1990), 119.

gelir.”³⁹⁹ Eylemde bulunan insan, kendini eylemleri aracılığıyla koyutlar ve o ancak eylemlerinin bir bütünüdür. Dolayısıyla, edim ve eylemde bulunmak için özgürlük vazgeçilmez şarttır. Bu düşünceye göre, “Özgürlük ben’in tek özelliğidir çünkü özgürlük sadece ben’de sonsuz belirlenim imkânlarının sonsuz belirlenebilirliği olarak görülür. Aynı zamanda sadece ben kendisinin özgür olduğunun farkındadır. Bu farkındalık aynı zamanda refleksif bir biçimde kendi varlığının farkında olmak demektir.”⁴⁰⁰

Fichte özgürlüğün koşulunu kesinlikle toplumda yaşamaya yani ben olmayanlarla karşı karşıya gelmeye bağlamıştır. Toplumsallık insanın içindedir ve insan topluma mahkûmdur. Çünkü insan kendi belirlenimini ancak ben olmayan karşısında koyabilir bunun için de insanın toplumsallaşması zaruridir. O, artık bir töz olarak yalıtılmış değil; eylemde bulunan ve kendini başkaları aracılığıyla olumlayan ahlâkî bir varlık konumuna gelmiştir.

Fichte, “öznenin, edimselleşmesinin ancak Ben olmayan aracılığıyla mümkün olduğunu söyleyerek, formel anlamda, bir öznelerarasılık fikrini ortaya atmış, böylece özneyi toplumsallaştırmayı başarmıştır. Başka bir ifadeyle Descartes düşüncesinde töz, Kant düşüncesinde mekân olarak kendini gösteren Ben, Fichte düşüncesinde toplumsal birey olarak ortaya çıkar.”⁴⁰¹ İnsan kendini, toplumda ben olmayanlar aracılığıyla belirler ve edim-eylemde bulunarak kendini ben olarak ortaya koyar. Benlik artık yalnızca düşünen saf ben ve duyularını anlamlandıran ampirik ben değil aynı zamanda, kendi etkinliğinin bir ürünü olarak kendini başkası karşısında onaylayan toplumsal bir varlıktır.

“Modern felsefe, yani Descartes’tan başlayan felsefe Kant’a değin, bilginin özü nedir? sorusunu sormuş, varlık sorunu üzerine eğilmeden önce bilgi üzerinde durmuştur.”⁴⁰² Hegel ile birlikte felsefe yönünü bilgi probleminden varlık problemine çevirmiştir. Bu nedenle varlığı ele almayı ve onu açıklamaya çalışmayı bizzat felsefenin kendisi saymıştır. Hegel, kendinden önceki transandantal felsefenin gerçekte/varlıkla arasına koyduğu uçurumu, yıkmaya çalışır. Gerçeği ötelemek yerine, onu diyalektik bir tarzda tarihte kendini gösteren, dışsallaştıran bir varlık olarak kabul eder.

³⁹⁹ J. G. Fichte, *Foundation of Natural Right*, çev. Michael Baur (New York: Cambridge University Press, 2000), 48.

⁴⁰⁰ Topakkaya, *Fichte*, 30.

⁴⁰¹ Fehmi Ünsalan, “Modern Öznenin Felsefi Kuruluşu Bağlamında Özbilinç Kavramı Üzerine Bir İnceleme”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2015), 3.

⁴⁰² Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 73-74.

Hegel’de sistem ya da dogma ile anti-sistem ya da diyalektik bir arada bulunmaktadır. Hegel’in *Geist* adında özerk, otonom bir süje haline soktuğu düşünce süreci, ona göre, gerçekliğin bir bakıma Demiurgos’u olup, gerçeklik bunun dış görünümünden, yani dışlaşmasından başka bir şey değildir.⁴⁰³ Geist ya da diğer deyişle tin, gerçekliğin yapıcı, şekillendirici gücü olarak sunulur ve tin, kendi gerçekleştirme sürecini varolanlar üzerinden tamamlar. Her bir varolan, tarihsel süreç içinde tinin kendini gerçekleştirme sürecine doğrudan katılır ve tinin tarihi varlıkta düşünce olarak gelişir. Bu anlamda, Hegel için “gerçek bütündür. Bütün ise ancak kendi açınımı yoluyla kendini tamamlayan özdür.”⁴⁰⁴ “Tin, Hegel’in temel ilkesidir ve mutlak olması itibarıyla de insanın gerçek evrensel özüdür.”⁴⁰⁵

Tinin alanı insanı konu eder; insanın, tarih içindeki gelişimini serimler. “Tinin temelleri her şeyi kapsar, insanı ilgilendirmiş ve ilgilendirmekte olan her şeyi içine alır. İnsan etkinse orada etkindir: istediğini yapabilir, böyle yapabilmesi onda tinin eylemde bulunmasındandır.”⁴⁰⁶ Bu alanda, kavramların ve cisimlerin aynı varlıkta nasıl uzlaştığı, insan üzerinden yani *ben* üzerinden örneklenir. Yani bir tarafıyla değişen, gelişen bir yapıya sahipken diğer taraftan hep aynı kalan ve benliğini tarih içinde koruyan bir yapıya sahip olan insan, tinin gelişiminin en iyi göstergesidir.

“Tinsel dünya artık kendinden ve kendisi için olan bir dünyadır. Burada, ben öteki benler yüzünden varlığını kazanmaz; her ben bir kişidir, bir bilinç taşıyıcı; onun bu kişiliği, bu özelliği başka benlerden bağımsız olarak vardır.”⁴⁰⁷ “İnsanı, kendinde varlıklardan ve cisimlerden ayıran şey, kendisi için varlık olmasıdır. Yani tin kendi kendisini bilmektedir. Ben, kendi kendisi üzerinde düşünmekle kendini bilir. Benim varlığımın özelliği doğadaki bir cisim gibi uzayın başka bir yerinde bulunuşum değil, bu kendi kendimi bilişimdir.”⁴⁰⁸ Bu biliş, tinin alanının aklın alanı olduğuna işaret eder ve Hegel her yerde tini aradığı gibi aklı da arar. Hegel’in cisimler dünyası ve kendinde varlıklar dünyası olarak ileri sürdüğü iki karşıt sav, düşünerek kendini bilen tinde uzlaşmış olur. Böylelikle Hegel’in mantığının temeline koyduğu diyalektik yöntemin etkinliğini de görmüş oluruz.

⁴⁰³ G. W. F. Hegel, *Estetik*, çev. Nejat Bozkurt (İstanbul: Say Yayınları, 1982), 30-31.

⁴⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 2011), 18.

⁴⁰⁵ Löwith, *Hegel’den Nietzsche’ye*, 345.

⁴⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 53.

⁴⁰⁷ Atilla Tokatlı, *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel* (İstanbul: Ağaoğlu Yayınları, 1994), 42.

⁴⁰⁸ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 79.

Aslında diyalektik Hegel’de bir yöntem değildir; o, varlığın kendini açığa çıkarma biçimidir. Sokrates ve Platon’un kullandığı anlamda diyalektik, bilgiye ulaşmanın bir aracıydı fakat Hegel’de durum farklıdır diyalektik varlığın kendisine dâhildir. Onu anlamanın ya da bilmenin bir biçimi değildir. “Hegel’in benliği gelişir ve bu gelişme yalnızca çatışma yoluyla ilerler. Böylece, Hegel’in benliği dinamik, karmaşık ve çelişkili görünür.”⁴⁰⁹ Gelişme diyalektik ile ilerlediğinden dünyayı çelişki hareket ettirir ve her şey birbiriyle daima çelişir ve böylece gelişim gösterir.

Gelişme, ona göre tek insanın değil tinin, kültürün gelişmesidir. Tek tek bireylerdeki gelişme ve değişme, tarihsel zeminde kültüre katılır ve bütünün bir temsili olur. Hegel, insanı insan yapan şeyin tin olduğunu vurgular ve onun bu vurgusu teolojik bir yön taşır. Löwith bunu şöyle açıklar:

*“Hegel, Aydınlanma ile birlikte insanı her şeye kadir gören düşüncenin Tanrı’yı, Mutlak’ı unutturduğunu veya onu tanımaktan geri durmaya sebep olduğunu düşünür. Oysa, insanın ampirik yönü ile mutlak özünün örtüşmesi gerekir. İnsanın mutlak yani tinsel tanımını ortaya koyabilmek için Hegel, Hristiyanlığın Tanrı’nın cisimleşmesi öğretisini kullanır. Tanrı’nın ve insanın oğlu olan İsa, belirli bir ulusa değil tüm insanlığa aittir. Böylece evrensel, gerçek, tinsel insan kavramı o tarihten beri mevcuttur.”*⁴¹⁰

Görüldüğü gibi, Hegel’in mutlak tin kavramında Hristiyanlığın Tanrısı içerilmiş durumdadır. Mutlak tin Tanrı’dır ve kendini insanlık tarihinde açar ve cisimleştirir. İnsan ise yalnızca dünyevi istekler duyan ampirik bir birey değil; Tanrı’nın bir tezahürü olarak tindir. Dolayısıyla Hegel’e göre, “tikel birey tamamlanmamış tindir, bütün belirli-varlığında tek bir belirliliğin egemen olduğu ve ötekilerin ancak silik boyutlarda bulundukları somut bir şekildir.”⁴¹¹ “Hegel ilgilenilmesi gereken biricik, anlamlı deneyimin edimsel, dirimli ve somut deneyim olduğu ve bunun soyut bir ben’in değil, dirimli bir varlığın, sonsuz bir etkinlik durumundaki öznenin, bitimsiz olarak kendini gerçekleştiren bir tinin deneyimi olduğu görüşünü ileri sürer.”⁴¹² Hegel’e göre, varolan gerçeklik edimselliğin sadece bir yönünü oluşturur. Günlük yaşamda insan her olayı, yanılığın veya kötülüğü edimsel olarak niteler, fakat bu kazara varoluşlar sonsuz edimsel

⁴⁰⁹ Levin, *Theories of the Self*, 45.

⁴¹⁰ Löwith, *Hegel’den Nietzsche’ye*, 345-346.

⁴¹¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 23.

⁴¹² Eyüp Ali Kılıçaslan, *Hegel Tartışmaları* (Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015), 155.

sürecin yalnızca şimdiki anlarıdır ve asıl etkin ve kalıcı şeyler tarihsel süreç boyunca kendini açığa vuracaktır.⁴¹³ Hegel için gerçeklik tarihini oluşturacak olan saf benlerin varlığı değil onların edimde bulunmasıdır.

Hegel'e göre, "insanın kendisiyle ilgili bir bilgisi vardır, burada hayvandan ayrılır. O düşündür; düşünme ise genel-olanın bilinmesidir. Düşünme yoluyla içerik yalınlaşır, insan da yalınlaşır, içsel, kavranılır bir şey olur."⁴¹⁴ İnsanın düşünmesi, edimde bulunması kadar önemlidir ve insanın en temel düşünme etkinliği kendini düşünmesidir.

*"Bir ben olduğunu düşünme, insan doğasının köküdür. Tin olarak insan dolaysız bir varlık değildir, tersine özü gereği kendi üzerine dönen bir varlıktır. Bu dolayım devinimi tinin özsel öge ve aşamasıdır. Eylemi, dolaysızlığı aşmak, bunu yadsıyarak kendine dönmektir: o, eylemle kendi kendini yaptığı şeydir. İlk kendine döndüğünde, özne, kavranılır gerçeklik olur. Tin yalnızca onun sonucudur."*⁴¹⁵

Tini oluşturan, kendini ortaya koyma biçimidir; bu kendini koyma, insan bilinci üzerinden şekillenir. İnsanın kendini bilmesi ve ardından eylemleriyle bu kendiliği göstermesi, insanlık tarihinin ve kültürün oluşmasındaki en temel yapı taşlarından. Bu nedenle, tinin de amacı olması gereken şey olma yolunda, kendine dönmesi ve kendini gerçekleştirmesidir.

*"Dünya-tarihi, tinin kendini, kendi asıl doğrusunu bilip gerçekleştirdiği Tanrısal sürecin, basamaklı gidişin serimidir. Bütün bunlar kendini tanımadaki basamaklardır: tinin özüne seslenen en yüksek buyruk, "kendini tanı"dır, kendi neyse onu bilip meydana getirmektir."*⁴¹⁶

Hegel'e göre, "insan, verilmiş olarak var olan doğal bir varlığı istemekle yetinmez; yani hayvan gibi yapamaz ve isteğin kendisini ister, yani bir başkasının isteğini istemeye yönelir; yani bir başkası tarafından insan olarak bilinip-tanınmak ve

⁴¹³ G. W. F. Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar (Çevirenin Önsözü)*, çev. Enver Orman (İstanbul: Belge Yayınları, 2010), 16.

⁴¹⁴ Hegel, *Tarihte Akıl*, 58-59.

⁴¹⁵ Hegel, *Tarihte Akıl*, 60.

⁴¹⁶ Hegel, *Tarihte Akıl*, 76.

kabullenilmek ister.”⁴¹⁷ Fichte’de olduğu gibi kişi kendini, kendisi olmayan aracılığıyla onaylamak ister.

*“İnsanı ben demeye götürecek olan, onu varlığı açıklamaya iten ve genel olarak özbilinç dediği şey istektir. Bilincin özbilinç olarak bundan böyle bir çift nesnesi vardır: Biri, dolaysız olanı, duyuusal pekinliğin ve algının nesnesidir ki, özbilinç için olumsuz bir şey karakterini taşır ve ikincisi, yani kendi kendisi ki gerçek özdür ve ilkin ancak ilk nesne ile karşıtlık içinde bulunur. Özbilinç burada kendini içinde bu karşıtlığın ortadan kaldırdığı ve kendi kendisi ile özdeşliğinin ona belirtikleştiği devim olarak gösterir.”*⁴¹⁸

Burada özbilincin kendi dışında bir nesneye duyduğu istek söz konusudur. Bir nesneyi istemek, bir bilincin oluşumunu gösterse bile özbilincin inşası anlamında yeterli değildir. “İsteğin bilinci, özbilince giden yolun başında yer alır. İstek yalnızca insanı kendine geri döndürerek, ben demesini sağlamaz, ayrıca, nesneyi yalnızca seyretmemesini, onun üzerinde etkide bulunmasını, ona ulaşıp tüketmesini, kendinin kılmasını sağlar.”⁴¹⁹ İnsanın kendini belirlemesi, özbilinç kazanması bir başkasını istemesinden geçer. Bu aslında bir nesneye yönelmek değil isteyen ben olarak kendini ortaya koymaktır. Yani istemenin kendisini istemektir bu da bir başkaya yönelmeyi gerektirir. “Başkanın bulunuşu Hegel’e göre özbilinç için özseldir. Gelişmiş özbilinç ancak kendi kendiliği kendisinde ve başkalarında tanıdığı zaman doğabilir.”⁴²⁰

“Başka bir kendinin varoluşu özbilincin bir koşuludur. Ama bir başka kendi ile karşılaşan bir kendinin ilk kendiliğinden tepkisi kendisinin ötekine karşı bir kendi olarak varoluşunu öne sürmektir. Her bir kendi, kendi öz kendiliğinin utkulu bir öne sürülüşü için bir araç olarak öteki kendiyi ortadan kaldırmayı ister. Ama sözel anlamda bir yok etme onun kendi amacını da yenilgiye uğratacaktır. Çünkü birinin kendi kendiliğinin bilinci bir koşul olarak bu kendiliğin bir başka kendi tarafından tanınmasını ister. Böylece efendi-köle ilişkisi doğar. Efendi, kendisini başkasının değeri olarak dayatıyor olması

⁴¹⁷ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 13.

⁴¹⁸ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 77.

⁴¹⁹ Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010), 29.

⁴²⁰ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe Bölüm 1c Hegel*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınları, 1996), 28.

anlamında, başkası tarafından tanınmayı başarmış olandır. Köle ise kendi gerçek kendisini başkasında görendir.”⁴²¹

Hegel’e göre, kendisini başkasına kabul ettirme mücadelesinde girişilen bu ölüm kalım savaşında, kölenin ölüm korkusundan dolayı köleliğe mahkûm edilmesi aslında köle için özbilinç olma yolunda ona bir katkı sağlar. Öyle ki, köle ölümle yüzleşmesi sonucu hayatın değerini anlar, temel olan şey canlılıktır yani hayatta kalmaktır. Elbette yaşamın önemini fark eden yalnızca köle değildir; aynı zamanda, efendi de giriştiği saygınlık mücadelesinde, karşısındakinin hayatta kalmasının amacına ulaşmak için zorunlu olduğunu kabul etmiştir. Hegel’e göre, “ancak yaşamın tehlikeye atılması yoluyla özgürlük kazanılır ve özbilinç bu yolla tanıtlanır. Dolayısıyla yaşamını hiç tehlikeye atmamış birey hiç kuşkusuz kişi olarak tanınabilir; ama bağımsız bir özbilinç olarak tanınmışlığın gerçekliğine erişmiş değildir.”⁴²² O halde kendilik bilincine erişmek demek yaşamını tehlikeye atabilmek demektir. Hegel’de özbilinç, kendini nesne karşısında değil bir başka bilinç karşısında olumlar. Bu, insanlar arası ilişkinin bir sonucu olarak kendini gösterir. Fichte’de de benzer düşüncüyü daha önce görmüştük, ben, kendisini ben olmayan karşısında tasdik eder. Fakat Hegel’de ben olmayan bilinçli bir varlık olmak zorundadır; ben olmayanın yerine nesne veya doğayı koyarsak bu özbilinç değil ancak bilinç olur. Çünkü özbilinç, ancak iki kişi arasındaki saygınlık mücadelesinin ortaya çıkardığı savaş aracılığıyla mümkün olur. Taraflar öncelikle, bu saygınlık ve kendini kabul ettirme ilkesi üzerinden kendi hayatlarını tehlikeye atma cesaretini göstermelidir. İkinci adım olarak da, tarafların birinin hayatta kalma adına karşısındakini kabul etmesi gerekir aksi halde birinin ölümü bu savaşı anlamsız kılacaktır. Ancak bu koşullar sayesinde insan kendiliğinin bilincini elde edebilir. Hegel böylelikle, insanın kendini bilmesini öznelarası bir boyuta taşıyan Fichte düşüncesini geliştirerek temel şart olarak koyar.

Hegel’i takiben onun yöntemine ve felsefesine kökten karşı çıkan Nietzsche’yi konu edebiliriz. “Nietzsche, hep birey üstüne kafa yoruyordu, zihni sürekli bireyin kendisini gerçekleştirmeye dönük çabalarıyla meşguldü. Hegel’in tersine bir tarihçi

⁴²¹ Copleston, *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe Bölüm 1c Hegel*, 28-29.

⁴²² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, 82.

olmaktan çok bir psikologdu.”⁴²³ Çünkü Nietzsche hiçbir belirlenmişliği kabul etmediğinden tarihe de sıcak bakmıyordu.



⁴²³ Madan Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdölbaki Güçlü (Ankara: Pharmakon Yayınları, 2017), 137.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POSTMODERN DÖNEM

İnsanın kendini bilmesine dair ortaya atılan tüm argümanlar, genel olarak insanı bir belirlenmişlikle tanımlamaya çalışmıştır. Kendilik, özne veya ben dediğimiz şey önceden verilidir veya sonradan kazanılan bir şeydir türünden önermelerle kendilik başlı başına hazır bulunan bir şey olarak düşünülmüştür. Oysa modern dönemin parlayan ışığı sönüp gözler yönünü doğa biliminden beşeri bilimlere çevirdiğinde, insanın belirlenmiş bir varlık olmadığını ve kendi kendisini kendisinin çözümleyebileceğini hatta inşa edebileceğini farketmiştir.

Özellikle, rönesansla birlikte sanatın hayata gitgide daha fazla dâhil olmasıyla birlikte insanın özgürlük alanı da genişlemiştir. Nasıl ki bir sanat eseri insanın tüm özgürlüğü dâhilinde ortaya çıkıyorsa, insan da kendisini tüm sınırlandırılmalarından kurtararak bir sanat eseri gibi ortaya koyabilir. İşte postmodern insanın kendine dair bilgisi ancak onu kendinin şekillendirmesi yoluyla belirlenebilir. Postmodern dönem bu yönüyle aslında modern dönemin bir eleştirisi olarak doğmuştur. Modern bilim, rönesansla birlikte insanı doğanın ve Tanrı'nın yasalarından kurtarıp ona, her ikisine de hâkim olabileceği düşüncesiyle akli temel alan bir özgürlük verdiğini düşünür. Böylece bütün bir dünyanın inancı sarsılmış ve toplumun birçok kesiminde çözümler başlamıştır. İnsanı bilinemez bir Tanrı'ya inanıp öte dünyayı önemseyerek yaşamak yerine bu dünyayı yaşamaya yönlendirmiştir. Guenon, bu durumu Batı'nın entelektüel düşüşü olarak yorumlar. Çünkü ona göre, Batı gelenekten kopup bilinemezlik (agnostisizm) adı altında kendi cehaletiyle övünecek duruma gelmiştir.⁴²⁴

Diğer taraftan, bilimleri bağımsızlaştırdığını düşünen modern düşünce, insanı yalnızca akli ile sınırlayıp kendi ürettiği yeni bilim otoriteleriyle onu yeni bir denetim

⁴²⁴ Rene Guenon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 95.

altına almıştır. Yani insana bahsettiği özgürlüğü farklı bir formda yeniden kontrol altına almıştır. Bu tartışmaları bir boyutuyla Nietzsche’de, başka bir boyutuyla Heidegger’de ve ardından da detaylı yorum ve analizleriyle Foucault’da ele alarak aslında modern dönemin kuramlarının temelde gelenekten kopuş olarak nitelense de, geleneğin kavramlarının büründüğü başka biçimler olduğunu, temel olarak onlardan kopmadığını ve aralarındaki sürekliliklerini kendini bilmek kavramı bağlamında göstermiş olacağız.

3.1. Nietzsche Felsefesinde Kendini Bilmek/Kendilik İnşası

Nietzsche’de kendini bilmek veya kendini yaratmak bir varoluş meselesidir. O, varoluşla ilişkilendirdiği bu kavramı ontoloji, epistemoloji ve ahlaka konu eder. Nietzsche önceden verili hiçbir yargı ve kuralı sorgulamadan ve kendi düşünce süzgecinden geçirmeden kabul etmediği için tüm varoluşu perspektif bir tarzda anlamlandırır. Yani önceden tanımlı bir şey yoktur ancak bizim o şey üzerinde bir takım yorumlarımız ve anlamlandırmalarımız mevcuttur. Nietzsche, Herakleitosçu sürekli değişim teorisine uygun biçimde, kişinin kendisi de dâhil olmak üzere her şey de sürekli bir değişim ve akış görür. Bu değişim sebebiyle, bir şeye mutlak bir tanım verilemez ancak yorum yapılabilir. İnsan da kendini ancak içinde bulunduğu yaşam bağlamında tanıyabilir daha doğrusu yorumlayabilir. Yaşamdan soyutlanmış insan gerçekte kendini tanımlayamaz, anlamlandıramaz. Dolayısıyla özne, önceden belirlenmiş ve keşfedilmesi beklenen bir töz değildir; özne, kendi kendini yaratan, varoluşa getiren eylemler bütünüdür.

Nietzsche, yaşadığı dönemin tüm değer ve düşüncelerine karşı duran, insanı her türlü belirlenmişliğe ve kurallara hapseden yargıları tümenden reddeden bir düşünürdür. O, hem dinsel hem ahlâkî hem de geleneksel tüm değer yargılarının en baştan sorgulanması gerektiğini ve insanın önceden verili olan hiçbir şeye körü körüne bağlanmaması gerektiğini düşünür. Bu bağlanma insanı, kendi özgür yaratımından alıkoyar ve onu sürü ahlakına veya sürü yaşamına mecbur bırakır. Nietzsche için insan kendi kendisini bilmeli ve yaşamını kendi tarzına uygun şekillendirmelidir. Bu düşünceye karşı gelişmiş olan Hristiyanlığı, köle ahlakını (önceden belirlenmiş kurallar), ve geleneğe ait tüm söylemleri reddeder. “Ona göre tüm değerler nihai olarak estetikdir; ahlaki ve dini değerler, özellikle Hristiyanlık ve Hristiyan etiği ise değer kavramını saptırdıkları ve

özünde yozlaştırıcı oldukları gerekçesiyle Nietzsche'nin saldırısına uğramıştır.”⁴²⁵ Bu anlamda o, sistem filozoflarını da eleştirir. “Ona göre bir sistem sorgulanmayan ön kabullerden ilerlemek zorundadır [...] Sistem, bir noktada sorgulamayı bırakma mazeretinden başka bir şey değildir.”⁴²⁶

Nietzsche'nin ahlak düşüncesi, Sokrates'e temelden karşıt bir şekilde gelişir. Sokratik tarzda kendini bilme eylemi epistemoloji temellidir oysa Nietzsche'de bu eylem ontolojiktir. Sokrates'te kendini bilmek, en büyük erdem olarak ruhunu bilmek ve İyi'ye ulaşmak için bir yol iken, bir anlamda da kendi potansiyelini bilmek anlamında kullanılırken Nietzsche için kendini bilmek, ahlak için gereklidir fakat bu, özgürlüğün elde edilmesi ve insanın kendi yaşamını kendi belirleyebilmesi demektir. İnsanın kendine dönük sorgulaması onun bu güne değin edindiği tüm deneyim ve bilgi birikimlerini, bağlı olduğu din, ahlak ve kültür sistemlerinin tüm değerlerini sorgulamayı ve yeniden yaratmayı gerektirir. Sürünün uyum gösteren ahlakının yerine üstinsanın başkaldıran, sorgulayan ve yeniden yaratan ahlakı geçer.

Zamansız Meditasyonlar'ın *Eğitimci olarak Schopenhauer* başlıklı kısmında Nietzsche şöyle seslenir: “Kitleye ait olmak istemeyen kişinin kendini basite almayı bırakmaya ihtiyacı vardır. Kendisine, kendin ol! Şimdi sen düşünen, yapan ve arzulayan kendin değilsin diyen vicdanlarını dinlesinler.”⁴²⁷ Nietzsche, eylemlerinin ahlâkî yönünü düşünen kitlenin karşısına kendini ve olması gereken insan tipini koyar. Üstinsan profili çizen Zerdüş'tün de bu yönlü konuştuğuna şahit oluruz: “Vaktiyle kendine, üstelik de boşu boşuna konuşmaksızın şu öğüdü veren kişiyim: Olduğun gibi ol!”⁴²⁸ Zerdüş'tün bu sözü Nietzsche'nin *Kişi nasıl kendi olur* düşüncesinin ana fikri niteliğindedir. Çünkü temelde Zerdüş, Nietzsche'nin kendi benliğini yaratmayı başaran kahramanı niteliğindedir.

Nietzsche, kendini bilmek üzerine *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinin ilk bölümünde konuşur. Bize kendimizi bilmediğimizi, yabancı kaldığımızı ve kendimiz hakkında yanılmaya mahkûm olduğumuzu söyler. Devamında kişi kendine en uzak olandır fikriyle

⁴²⁵ Robert C. Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, çev. Reha Kuldaşlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 212.

⁴²⁶ Solomon, *Akılçılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 206-207.

⁴²⁷ Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, çev. R. J. Hollingdale (Newyork: Cambridge University Press, 2007), 127.

⁴²⁸ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, çev. Murat Batmankaya (İstanbul: Say Yayınları, 2018), 265.

kendimizi sonsuza dek bilemeyeceğimizi kabul eder. Nietzsche bunun sebebini yaşamdan ve yaşantıdan uzak kalmaya, ilahi dalgınlık içinde kendi içimize kapanmamızda bulur. İnsan durup da, sahi ben kimim? diye sorduğunda anlıyor yaşamdan uzak kaldığını ve kendini anlamaya çalıştığında ise yanılgıya düşüyor. İlgili kısım özetle şöyledir: “Biz kendimizi bilmiyoruz, biz bilenler, biz kendimiz, kendimizi bilmiyoruz: iyi bir nedeni var bunun. Hiç aramadık kendimizi - nasıl olacak da bulacağız kendimizi günün birinde?”⁴²⁹

Nietzsche’nin kendini bilmeye yaptığı vurgunun bir takım sorunlar içerdiğine de dikkat çekmekte fayda vardır. Ne isen o ol veya kendin ol gibi sözlerine rağmen Nietzsche, hiçbir varlığı töz veya olgu olarak kabul etmez. Yalnızca öznenin yorumu bağlamında gerçeklikler vardır. Dolayısıyla aslında biz kendimizi bilemeyiz Nietzsche’nin *Güç İstenci*’nde dile getirdiği üzere; “hiçbir olgu bağlamı yoktur, her şey akıcıdır (değişken), kavranamazdır, elimizden kaçandır, en devamlısı bizim görüşlerimizdir.”⁴³⁰ Aynı zamanda, “özne denilen şey, çokluktur; itkilerin ve duyguların toplumsal yapısıdır.”⁴³¹ Duygulara bağlı olarak şekillenen özne ancak yaşamının sonunda ben buyum diyebilir çünkü sürekli değişen duygular kendiliği tanımlanamaz kılar.

Nietzsche, tüm kavramlarda olduğu gibi özne kavramına da perspektif yaklaşır; töz kavramı da dâhil her şey özneye bağlıdır. Özneyi kaldırdığımızda varolanı yitiririz. Buna bağlı olarak özne dediğimiz şey aslında yorumlarının bir bütünüdür. “Nietzsche için yorumlamalarımızın ötesinde hiçbir fiziksel gerçeklik yoktur. Yalnızca bakış açıları vardır [...] Nietzsche kişinin kendi bakış açısıyla sınırlı olduğunun, insan denen varlığın bakış açısı kadar olduğunun tam anlamıyla ayırdındadır.”⁴³² Fakat böyle bir öznenin kendini yaratımından önce nasıl var olduğu bir muamma olarak kalır. Özne önceden varolan bir şey olmadığından keşfedilemez bu durum oluşu, değişimi yadsır. Fakat ne isen o olman veya ne isen onu bilmen, oluşu kesintiye uğratmadan nasıl mümkün olur? Bu kişinin başlangıçta bir özne olmadığına ancak yorumlarının ve bakış açılarının ortaya koyduğu sürekli değişim içeren bir yapıyı işaret eder. Böyle bir varlık ise, ancak kendini şekillendirebilir ama kendisini bilemez. Ancak Nietzsche’nin ebedi tekerrür fikriyle

⁴²⁹ Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 8.

⁴³⁰ Friedrich Nietzsche, *Güç istenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayınları, 2002), 305

⁴³¹ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 27.

⁴³² Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, 74-75.

düşünecek olursak, özne kendini olduğu gibi kabul ederek bilebilir. Yani ne isen o ol demekle aslında ne isen o olmaklığını, yazgını kabul et demek aynı şey gibi görünür. Burada özgürlüğü ve sorumluluğu üstlenmek esastır.

Nietzsche, Sokrates'in aksine bilgeliği ve dolaylı olarak kendini bilmeyi erdem saymadığı gibi onu yaşamdan, özgür eylemden daha üstün tutulduğu için bir efendi olarak niteler. Bilgelik insanı, bildiği şeyin kölesi yapar ve Nietzsche bunu şöyle dile getirir: "Bir hastasın şimdi, yılan zehriyle hastalanmış; bir tutsaksın, çekmişsin yazgıların en acısını: kendi tüneline iki büklüm çalışmaktasın, gömülmüşsün kendi içinin mağarasına, içini kazmaktasın, aciz, kaskatı, bir ceset, yüzlerce yükün altında, kendi ağırlığının altında, bilen biri! Kendini tanıyan biri! Bilge Zerdüş!"⁴³³ Nietzsche, devamında "kendine en ağır yükü aradın ve bulduğun kendindi, kendini sırtından atamadın"⁴³⁴ diyerek bize Sophokles'in Oidipus'unu hatırlatır. Kendini, kim olduğunu öğrenen Oidipus'un mutsuzluğa sürüklenişini ve geçmişin ağır yükünü sırtından atamayışını.

Aslında Nietzsche, kendini bilmeye karşı duran bir düşünce benimsemez; onun derdi, insanın içine kapanması ve kendini yaşamdan soyutlayarak metafiziksel alanda bulmaya çalışmasıdır. O, yaşamı yadsıyan her türlü düşünceyi reddeder; insan, burada dünyadadır ve bizatihi yaşamın içindedir bu nedenle yazgısını kabul edip yaşamdan kendini soyutlamamalıdır. Nietzsche'nin kendilik pratikleri, bu hayatı olduğu gibi yani acılarıyla, sevinçleriyle kabul ederek uygulanır. Stoacıların, akla dayalı felsefi bir yaşam sürmek ve sürekli bir huzur arayışı türünden bir pratik değildir.

Kendilik pratiği her daim bir hakikat ile ilişkilendirilerek yapılmıştır ve bu hakikat tarih boyunca çoğunlukla metafiziksel bir anlam taşımıştır. Bu metafiziksel hakikat karşısında ise insan kendini, onun karşısında aciz, hayattan kopuk ve itaatkâr olarak konumlandırmıştır. Nietzsche'nin kendine egemen olma fikriyle birlikte bu itaat ve kendinden vazgeçiş, yerini bu dünyaya dönmeye ve her türden metafiziksel hakikati yok sayıp kendi hakikatini keşfetme fikrine dönüşmüştür. Yani metafizikten bağımsız bir hakikat ve yine metafizikten bağımsız bir kendilik inşası: burada olmaklık, dünyanın içinde ve şimdide olmak. "Heidegger'in tanımladığı gibi, birinin hakikat istenci üzerinden kendine egemen olma –asla kendine hâkim olma anlamında değil- istencinin metafizik

⁴³³ Friedrich Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, çev. Ahmet Cemal (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019), 23.

⁴³⁴ Nietzsche, *Dionysos Dithyrambosları*, 24.

tarihinde tayin edilebilir bir yeri yoktur.”⁴³⁵ Kişinin kendi hakkında ve dünya hakkında kendine anlattıkları olarak hakikat, kendilik üzerinde etkide bulunur bu nedenle hakikat söylemi değiştikçe kişi üzerindeki etkisi de değişir. Bu ise metafiziksel yani kendinde şey olarak tanımlayabileceğimiz türden bir hakikat olamaz, çünkü o değişmez kendisiyle aynı kalır. Bu nedenle bu yeni hakikat söylemine uygun olarak bir pratik akıl alanından ziyade yeni bir etik projeye ihtiyaç duyulur. Bu proje hayatın içinden ve değişimi, oluşu yadsımayan bir yeniden inşa projesidir. Nietzsche hayatın yadsınması ve kendilikten vazgeçme konusunda özellikle Hristiyan çileciliğini eleştirir.

Nietzsche’ye göre, çileci ideal insanı ölüme hazırlayan ve sürekli olarak başka yerde olma fikriyle sonsuza duyulan bir özlem içine düşürür. Bu düşünce, Taylor’ın dediği gibi “daha yüksek olan adına bayağıyı bir şekilde kontrol etmeyi ya da ortadan kaldırmayı içerir.”⁴³⁶ İnsan yaşama karşı bir yaşam benimser. Dünya yaşamı boş görülür ve başka yerde yaşam da ideal olur. Böylelikle insan, bu dünya yaşamından kopar ve kendi içine kapanarak başka bir âlemde yaşamaya çalışır. Nietzsche, çileci düşüncenin akli yadsıyıp metafiziksel hakikatleri kabul eden görüşüne yönelik eleştirisini şöyle sürdürür:

“Kendi ben’ine inancı kendinden esirgemek, kendi gerçekliğini yadsımak ne zafer! Üstelik artık yalnızca duyulara karşı, görünür olana karşı bir zafer de değil, çok daha üstün türden bir zafer, akla karşı girilmiş bir zorbalık ve vahşet. Öyle bir haz ki bu, çileci kendini aşağılama ve kendini küçümseme akla şunu bildirdiğinde doruğuna ulaşır: bir hakikat ve varoluş diyarı var, ama akla yasak bu diyar!”⁴³⁷

Tan Kızıllığı’nda Nietzsche, ahlaka boyun eğmeyi bir hükümdara boyun eğmeğe benzetir. Onun gibi kölecî, kibirli, çıkarıcı, teslimiyetçi ya da çaresizlik davranışı biçiminde olabilir.⁴³⁸ Taylor, 19. yy.’ da ahlakın renksizleştirdiği, tektipleştirdiği, özgürlüğü ve kişisel gelişimi engellediği ve güzelliği yok saydığı gibi gerekçelerle Nietzsche ve birçok düşünürün etkili şekilde tepki verdiğini söyler. Ona göre, J. S. Mill’in ünlü sözü: İnsanın pagan olarak kendini onaylaması, Hristiyan olarak kendini inkâr

⁴³⁵ Rafael Winkler, “Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik”, içinde *Heidegger’in Nietzsche’si*, çev. Sebahattin Çevikbaş (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 157.

⁴³⁶ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 135.

⁴³⁷ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 131.

⁴³⁸ Friedrich Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, çev. Özden Saatçi (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 77.

etmesinden iyidir, böyle bir tepkinin ifadesidir az çok.⁴³⁹ Nietzsche, ahlaka boyun eğmeyi yadsır fakat ahlaklı olmaya karşı durmaz. Onun demek istediği aslında şudur:

“Bazı şeyleri bugüne kadarki nedenlerin dışındaki nedenlerden dolayı yapmalıyız. Farklı düşünmeyi öğrenmeliyiz, -çok geç bile olsa, sonunda çok daha fazlasını elde etmek için: farklı hissetmek için.”⁴⁴⁰

Geleneğe uygun davranmak, belirli ahlak kurallarına uymak yeni ve daha iyi geleneklerin ortaya çıkmasına engel olur yani Nietzsche’nin deyiimiyle insanı aptallaştırır. Bu nedenle insan özgür düşünmelidir kendi yaşamını kendi yaratmalıdır. Bu insanın kendini tanımasının ve yaşamını bir sanat eseri gibi yaratmasının da kaynağıdır. Winkler’e göre “Nietzsche’nin aradığı şey, artık çileci bir ideal tarafından yönetilmeyen, bizzat özgür olmaya çalışma ve kendinin emrinde olma pratiği olan, kendini dünyanın neye benzediğini temsil etme iddiasında olan inanca adamamış bir pratik olan kendine egemen olmadır.”⁴⁴¹ Kendine egemen olma, kendi kendini yönetme ve kendi iradeni elinde tutmadır. Bu hiçbir kural ve taklidi içermeyen bir varoluş biçimidir. Bu nedenle Nietzsche Şen Bilim’de şöyle söyler:

“Bu yaşam her birimize seslenir: İnsan ol, izleme beni, - kendin ol! Kendin! Yaşamımız da kendi önümüzde haklı kılınacaktır! Biz de özgürce, korkusuzca, masum bir bencillikle büyüüp çiçek açacağız! Böyle bir insan, üstüne dönüşürken, daha önce de olduğu gibi, şu tümceler geliyor kulağıma: Tutkunun Stoacılıktan ve ikiyüzlülüğten daha iyi oluşu, kötülükte bile dürüstlüğü, geleneksel ahlakın içinde yitip gitmekten daha iyi oluşu; özgür olmayan insanın doğanın yüzkarası olup göksel ve yersel avuntudan hiç pay almayacağı; sonunda özgür olmak isteyen herkesin ancak kendi kendine özgür olabileceği ve özgürlüğün kimsenin kucağına gökten zembille iner gibi inmediği.”⁴⁴²

Nietzsche, kişinin kendi özgürlüğünü kutsayıp hiçbir belirlenmişliği kabul etmediği gibi, taklit etmeyi de reddetmiştir. Nietzsche, başkasına benzeme veya başkasını taklit etme konusunda katı bir tutum sergiler ve *Ecce Homo*’da şöyle seslenir: “Dinleyin beni! Çünkü ben falanca kişiyim. Başkasıyla karıştırmayın beni her şeyden önce.”⁴⁴³

⁴³⁹ Taylor, *Seküler Çağ*, 578.

⁴⁴⁰ Nietzsche, *Tan Kızıllığı*, 79.

⁴⁴¹ Winkler, “Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik”, 147.

⁴⁴² Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 96-97.

⁴⁴³ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 1.

Kişinin ilk asli işi kendi benliğine kendi akı ve duyguları doğrultusunda bir şekil vermesi, bir stil kazandırmasıdır. Benliğe kendi tarzını kazandırmak, kendinde bulunan hiçbir kötü veya eksik yanı öne çıkarmadan onları da güzelleştirerek ilerlemeyi gerektirir. Yani sanat eseri gibi üzerinde etkide bulunarak onu baştan yaratarak inşa etmeyi gerektirir.

Nietzsche'nin kendini bir sanat eseri gibi yaratma projesi ilerde M. Foucault'yu da derinden etkileyecektir. Foucault yaşamı aşan metafizikten ve ahlaktan uzak durur fakat çileci idealin Tanrısını yok saymayla birlikte boşalan hakikatin yerini doldurmak gerektiğinden hakikati yaşamın içinde sorgular ve yeni bir etik kurmak ister. Bu, kendini biçimlendirme etiğidir; işte Foucault tam da bu noktada Nietzsche'nin hakikat istenci ile ilişkilendirdiği kendilik etiği fikrini, Antik Yunan'dan başlayarak yeniden ele alacak ve bir hakikat ve özne ilişkisinin tarihsel analizini yapacaktır.

Nietzsche'nin düşüncesinde gelenek ve kültür insan gelişimini engeller. Çünkü ona göre, “bir kültürün doğası köleliği gerektirir.”⁴⁴⁴ Nietzsche, kendini kültürden, görenekten kurtarmış kişiyi özerk birey, *egemen birey*⁴⁴⁵ diye tanımlar. Burada egemen birey, Kant'ın tüm duygulanımlarından arınmış saf öznesi anlamında kullanılmaz. Kant'ın saf öznesi yaşamdan kopuktur oysa Nietzsche'nin egemen bireyi, bedensel ve duygusal hiçbir dürtüden uzak değil yaşamın içinden bir öznedir. Bu özne, ahlâkî önyargılardan kurtulmuş, törel özerkliğini elde etmiş kendi ahlakını kurabilen bir öznedir.

Nietzsche'nin bu egemen bireyi temelde Sokrates'in kendine hâkim olan bireyine zıttır. Sokrates, bireyi kendine hâkim olma içgüdüsüyle donatırken diğer tüm içgüdüsel dürtülerin bastırılmasını ve bu içgüdüye boyun eğmesini salık vermiştir. Böylelikle tüm diğer dürtülerimiz denetim altına alınacak belki de yok olacaktır. Nietzsche, tüm dürtülerimizin birleştirilerek bütün olarak düşünülmemiz gerektiği konusunda ısrarcıdır. Sokrates'in insanın sadece akılsal doğasına dikkat çekmesi ve onun geri kalan tüm benliklerinden arındırılması fikrinin hastalık olduğunu ve hiçbir şekilde erdeme ve mutluluğa ulaşmanın yolu olmadığını iddia etmiştir. Bu nedenle o, Sokrates'i hem ilk modern hem de ilk Hristiyan olarak resmeder. “Dolayısıyla, Nietzsche'nin Sokrates'ten şikâyeti, bizzat Sokrates'in isteyeceği gibi içgüdüsel olarak, muhtelif dürtüleri arasında

⁴⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 21.

⁴⁴⁵ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 57.

kuracağı ahengin bir sonucu olarak edimde bulunmaktan aciz olmasıdır.”⁴⁴⁶ Bu aslında Sokrates’in muhtelif duyguları dizginleme, onlara hâkim olma anlamında kullandığı kendini bil ilkesine bir göndermedir.

Peki, Nietzsche felsefesinde insan kendini nasıl bilebilir, nasıl inşa eder ve yeni bir yaratım gerçekleştirebilir? Öyle görünüyor ki, kişinin kendini kurmasına yardımcı olacak en önemli şey sanattır. Nietzsche, “dinimiz, ahlakımız ve felsefe insanın yozlaşmış biçimleridir. Karşı hareket: Sanattır,”⁴⁴⁷ der. Nietzsche, “*sanat* ve *sanatsal* kavramlarını sadece sanat eserlerine göndermelerde değil, aynı zamanda dünyadaki varlığımızla ve anlayışımızla derinden bağlantılı, genişletilmiş bir anlamda kullanır. *Şen Bilim*’de kişinin karakterine biçim vermenin büyük ve nadir bir sanat olduğunu yazar. Hayatlarımızın şairleri olmak istiyoruz, der.”⁴⁴⁸

İnsan sanatla dünyanın nesnelerine daha çok ve içten bağlanır. Sanat, insanı ahlâkî ve dini putlardan bağımsızlaştırır, ona aradığı özgürlük için bir zemin bir fırsat sunar. Sanat, belli bir standardı olmayan insanın ne ise o olmasını sağlayan, kendine özgü bir eser ortaya koyabilmesini sağlar. Taklitten ve benzerlikten öte yeni bir yaratım, biriciklik. Nietzsche’yle birlikte insan, sanatsal yaratımı öğrenerek taklitten kurtulmuş ve özgüven kazanmıştır. “Nietzsche’ye katılan şöyle diyebiliyordu: sanat ve gerçeklik örtüşmüyorsa, gerçeklik için ne kötü!”⁴⁴⁹

Nehamas, ideal kişiyi ideal bir edebi karaktere ve ideal hayatı da ideal bir öyküye benzetmesini, Nietzsche’nin görüşünün birinci temel özelliği olarak görür.⁴⁵⁰ Çünkü edebi eserlerdeki benzersiz ve yeni bir yaratım ile bireyin kendini kurması ve onaylaması arasında benzerlik kurar. Birey yaşantılarını iç içe geçmiş olarak düşünür ve kendi benliğini bu iç içelikle anlamlandırır tıpkı bir öykü gibi. Yine Heidegger de Nietzsche’nin yayımlanmamış notlarından sanat üzerine şu önermeyi çıkarır: “Sanatçının genişletmiş olduğu kavram uyarınca sanat, bütün varolanların temel olagelişidir; varolan, var olduğu

⁴⁴⁶ Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, 257-258.

⁴⁴⁷ Nietzsche, *Güç İstenci*, 390.

⁴⁴⁸ Anna-Lena Carlsson, *Ethical Aspects of Nietzsche and Foucault’s Writing on Self-Formation* (Denmark: NSE conference in Århus, 2007), 1.

⁴⁴⁹ Rüdiger Safranski, *Heidegger: Bir Alman Üstat*, çev. Ali Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 90.

⁴⁵⁰ Alexander Nehamas, *Edebiyat Olarak Hayat Nietzsche Açısından*, çev. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 225.

sürece bir kendini-yaratmadır; o, yaratılan bir şeydir.”⁴⁵¹ İnsan kendini şekillendiren olarak bizzat kendisini bir eser gibi ortaya çıkarır; yeni baştan yaratılmış ve kendi keşif ve anlamlandırmalarıyla donatmış olarak. Bu anlamda sanat, hakikatten daha değerlidir çünkü sanat bir yaratımdır, bir Tanrısallıktır. Burada Nietzsche’nin Platon felsefesini tersine çevirdiğini net bir şekilde görebiliriz. Platon’da hakikat duyulurüstüdür ve elbetteki taklidin taklidi olarak tanımlanan sanat da ondan daha değerli değildir.

Nietzsche, esas itibarıyla sanatçılara şimdiye kadar ki bütün filozoflardan daha çok hak verdiğini söyler. Çünkü onlar, üzerinden hayatın yürüdüğü büyük izi yitirmediler, onlar bu dünyanın nesnelerini sevdiler. Onlar anlamlarını sevdiler.⁴⁵² Nietzsche’nin yaşamı yadsıyan filozofları eleştirisi burada açık ve nettir. Elinden geldiği kadar metafizikten uzak durmaya çalışan Nietzsche, özgürlüğü sanatta bulmaya çalışmıştır.

Burada özellikle Sokratesçi düşünceye ve Hristiyanlığın ahlâkî ilkelerine karşıt tavır olarak sanatın özgürleştirici ruhu takdir edilir. Sanatı, yaşamın acı ve ızdıraplarını bir nebze de olsa azaltan bir etkinlik olarak resmeder. “Nasıl ki güzelleştirmek için gölge gerekliyse, netleştirmek için de buğu gereklidir. Sanat, bulanık düşüncenin tülünü yaşamın üzerine gererek, yaşamın görüntüsünü katlanılır kılar.”⁴⁵³ Sanatı yaşamın içine dâhil ederek yaşamı katlanılır kılmaya çalışan Nietzsche için, insanın da kendi özgür yaratımını ortaya koyabileceği yegâne alan olarak belirlenir.

Nietzsche, sanatın insan üzerindeki gelişimini Yunanlıların Apollon ve Dionysos Tanrılarıyla ilişkilendirerek anlatır. “Kökleri gereği ışıldayan, ışık Tanrı’sı olan Apollon, içsel düşlem-dünyasının güzel görünüşüne de hükmeder.”⁴⁵⁴ Bu sanatçı Tanrı’da tam bir ölçülülük hüküm sürer: ne hastalıklı bir düşsel görüntü ne de kaba gerçeklik. Dionysos ise, tam bir heyecan, kendinden geçme ve esrime durumunu ifade eder. “Dionysos’un büyüyle köle, özgür bir adam olmuştur, şimdi zorunluluğun, keyfiliğin ya da küstah modanın insanların arasına soktuğu tüm donuk, düşmanca sınırlar yıkılmıştır.”⁴⁵⁵

⁴⁵¹ David Farrell Krell, “Tahrik Edici İhtilaf Olarak Sanat ve Hakikat: Güç İstenci Bağlamında: Heidegger ve Nietzsche”, içinde *Heidegger’in Nietzsche’si*, çev. Metin Topuz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 160.

⁴⁵² Nietzsche, *Güç İstenci*, 403-404.

⁴⁵³ Friedrich Nietzsche, *İnsanca, Pek İnsanca-1*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 146.

⁴⁵⁴ Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 26.

⁴⁵⁵ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 29.

Apolloncu etkiyle düş kuran insan Dionysos etkisiyle kurduğu düşü yaşar, özgürlüğünü ele alır. Hem sanat yapar hem de kendisi bir sanat yapıtı haline gelir. Nietzsche'nin tasviriyle; “şarkı söyleyerek ve dans ederek anlatır kendini insan, daha üst bir ortaklığın üyesi olarak; yürümeyi ve konuşmayı unutmuştur ve dans ederek göklere doğru yükselmek üzeredir.”⁴⁵⁶ İnsan bu kendinden mistik tarzda vazgeçişiyile, kendi varoluşunu Tanrısallaştırır.

Sanatçı kendini aşağılayarak, deli şapkası giyerek coşkulu ve alay eder bir tarzda kendi yaratımını gerçekleştirir. Kendi kendisiyle özgür bir ilişkide bulunabilmek için bu Dionysosçu esrimeye ihtiyacı vardır. Nietzsche, sanatçıyı ahlaktan bağımsız ve kendinden utanmayan biri olarak tasvir eder. Bu sanatçı kişilik aynı zamanda Nietzsche'nin üstün insanıdır. Üstün insan, Tanrı'nın ölümüyle birlikte kendi kendini yaratan insanın kendini aşmasıdır. Kendini aşan insan tıpkı sanatçı gibi aşağılanmaktan korkmayan biridir ve bu kendini aşağılaması sayesinde o, Tanrı'dan daha üstün olmuştur.

Nietzsche'nin ahlakın yıkılışı ve Tanrı'nın ölümünü ilan etmesiyle birlikte felsefenin ilgisi gitgide varlık sorununa yönelmiştir. İnsanın yeni tanrılar yaratamamasından dolayı düştüğü nihilizm varlığın ihmalini artırmıştır. Bu nedenle Nietzsche'den sonra Heidegger'in ilgisi de varlık sorusuna çevrilmiştir. Ona göre, “varlık, bütünüyle unutulmamıştır ancak her zaman edimsel, değişmeyen, ebedi vb. gibi bir olumsuzlama olarak anlaşılmıştır. Bu şekilde, esas olarak gizemli karakteri, düşünme ve insan yaşamını yönlendiren kaynak biçimindeki rolü gitgide belirsizleşmiştir.”⁴⁵⁷ Bu temelde Heidegger'in varlığa verdiği anlam üzerinden kendini bilmek kavramının modern sonrası dönemde nasıl geliştiğini serimlemeye çalışacağız.

3.2. Heidegger Felsefesinde Kendini Bilmek/Birlikte Var olma

Heidegger -tıpkı Nietzsche gibi-, ünlü eseri *Varlık ve Zaman*'ın girişinde Batı felsefe tarihini, varlığın anlamını sorgulamayı bırakmış ve unutmuş olmakla suçlar. Özellikle “Platon ve Aristoteles'ten sonra varlık sorusu, sahici bir araştırmanın tematik sorusu olmak anlamında sessizliğe bürünmüştür.”⁴⁵⁸ Artık varlık hakkında soru sormak gereksiz görülmüş ve varlık, kavramların en tümel ve en boş olanı olarak

⁴⁵⁶ Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, 29.

⁴⁵⁷ Michael Allen Gillespie, “Heidegger'in Nietzsche'si”, içinde *Heidegger'in Nietzsche'si*, çev. Sadık Erol Er (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 47.

⁴⁵⁸ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitap, 2011), 1.

değerlendirilmiştir. Sokrates öncesi felsefe, varlığa yönelik soru sorarken Sokrates sonrası felsefe, özellikle Platon’la birlikte metafizik olana yönelmiş ve varlığın anlamını sorgulamak boşuna bir çaba olarak görülmüştür. Heidegger, özne veya ben felsefesinin de İlk Çağ varlık düşüncesinden sıyrılıp modern dönemle birlikte, bir özne metafiziğine dönüşmesini eleştirir.

Heidegger, Platon ve Aristoteles’ten önce düşünmenin; Grek şiirinde, trajedisinde ve hakikatin açıklığı içinde varlığın anlamının örtüsünün kaldırıldığı; ifşa olduğu bir süreç olarak anlaşıldığını, Platon ve Aristoteles’le birlikte ise, varlığın anlamının, en yüksek varlık veya Tanrı olarak tanımlanır hale geldiğini söyler.⁴⁵⁹ Varlık, hakikati açıkça ortaya koyan olarak değil özel varlıkların karşılığı olarak kullanılmaya başlamıştır. Varlığı, varolana indirgeyen bu metafiziksel söylemler, Heidegger’e göre, varlığın anlamını sorgulayan esas soruyu unutturmuştur. Yani varlığın varlığını sorgulamak yerine varolanların kendileriyle ilgilenmişlerdir bu da onlara varlık sorusunu unutturmuştur.

“Metafizik, varolanı hep varolan olarak tasarımıdığı için, varlığın kendisi üzerinde düşünmez. Felsefe kendi temelinde yoğunlaşmaz. Felsefe bu temeli boyuna terk eder, hem de metafizik aracılığıyla.”⁴⁶⁰ Metafizik, varolanı hep varolan olarak gördüğünden varlığın hakikati sorusu bağlamında eksik kalmıştır; bu nedenle metafiziğin aşılması ve varlığın kendisi üzerinde düşünmek gerekmektedir. Varlık kavramı, tıpkı yokluk kavramı gibi varlığını doğada gösterebileceğimiz bir kavram değildir, bunlar zihinsel kavramlardır. Bu nedenle varlığı, varolana indirgemek onu her zaman eksik bir şekilde açıklamak demektir. Heidegger metafiziğin varlığı daima dile getirdiğini ancak varlığın özünü değil varlığın hakikatinin bilgisi bağlamında ele aldığını ifade eder. “Metafizik, varlığın kendisini dile getirmez, çünkü varlığı kendi hakikatinde, hakikati açıklık olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez. Hakikatin özü metafiziğe hep bilginin hakikatinin ve bu hakikatin ifadesinin modası geçmiş şekli olarak görünür.”⁴⁶¹ Metafizik, varolanı tasarımıdığı vakit varolan ile varlığı daima birbirine karıştırarak düşünür. Bu, onun varlığın hakikatine yönelmemesinden ileri geliyor olmalıdır.

⁴⁵⁹ Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (İstanbul: Sentez Yayınları, 2008), 178.

⁴⁶⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015), 9.

⁴⁶¹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 11.

Heidegger'e göre, "metafizik, varolanı düşünme biçimiyle, bilmeden, varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmaktadır."⁴⁶²

"Bizlerin bugün, varlığın hakikatini düşünebilmek için onun boyutuna varmadaki sorumluluğu, her şeyden önce varlığın insanı nasıl ilgilendirdiğini ve nasıl talep ettiğini açığa kavuşturmaktır. İnsanın özüne ilişkin bu tecrübeyi, insanın eksiste olarak var olduğunu keşfettiğimiz de ediniriz [...] İnsanın tözü varoluştur."⁴⁶³ Heidegger felsefesinde insanın tözü ancak varoluş olarak açıklanır çünkü insan sabit, değişmez ve metafiziksel bir varlık olarak görülmez. Onun özü zaman içinde sürekli varoluşa katılmasıdır.

Binaenaleyh Heidegger, felsefesinin temeline varlık sorusunu koymuştur. Varlık, ancak varoluş içinde araştırılabilir çünkü varlığı anlamının, bilmenin yolu ancak varoluşu çözümlemekle ve ondan hareketle mümkün olabilir. Varoluş ise Heidegger düşüncesinde, insanın varlık ile olan ilişkisini ifade edebilmek için insanın içinde bulunduğu öz alana denir. Yalnızca insan, kendi varlığını kendisi için mesele edinip sorgulayabilecek olduğundan varlık, varoluştan yani insandan başlayarak araştırılabilir. İnsan bir anlamda, varoluştan varlığa ulaşılacak bir yarıklık olarak görülmüştür. İnsan hem varolandır hem de varolanı anlayan ve onu aşır varlığa ulaşabilecek olandır.

Heidegger'in insanı kendi kendisini konu edinen bir varolan olarak ele alma biçimi, Sokrates'in kendi kendini ve kendinden hareketle tüm metafiziksel âlemi bilen olarak insanı ele alma biçimine benzer. Elbette iki ele alma biçimi arasında benzerlik olduğu gibi aralarında derin uçurumlarda bulunmaktadır. Bir örnekle açıklayacak olursak, Heidegger'in insanı tamamıyla bir oluşturma ve onun kemâle ermesi söz konusu değildir onun aslı burada, yaşamın içinde olmaktır. Oysa Sokrates'in insanı bir yönüyle oluş dünyasına diğer yönüyle kavramlar dünyasına aittir. Onun kemâle ermesi, İyi'ye ulaşması mümkündür ki çoğu kereler bunu ruhun ölmezliği ile deneyimlemiştir. Bu nedenle Sokrates'in insanı kendini bilebilir ancak Heidegger'in insanının kendini bilmesi bir olanak olarak vardır ve çok zordur çünkü onun mahiyetini belirlemek ve sınırlarını çizmek olanaksızdır. O, daima kendi olanaklarını gerçekleştirmek üzere yolda olan bir

⁴⁶² Heidegger, *Metafizik Nedir?*, 12.

⁴⁶³ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013), 21.

varolandır. Varolan her şey vardır sadece insan varoluştur çünkü bir tek o varlığı soruşturur. Heidegger, söz konusu varolana terminolojik bakımdan *Dasein* der.

*“Dasein öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir sadece. Dasein’in ontik olarak müstesna oluşu, onun bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını mesele etmesinden kaynaklanır [...] Dasein kendi varlığı içinde kendini şu veya bu suret ve açıklıkla anlamaktadır. Yani Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein’a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açınlanır. Bir başka deyişle, bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein’in bir varlık belirlenimidir.”*⁴⁶⁴

Dasein, tüm varolanlar arasında varlığı bilmek ve anlamlandırabilmek ilintisine sahip olduğundan ayrıcalıklı konumdadır. Dasein’in varlıkla olan ilişkisinden dolayı varlığı araştırmak için Dasein’den başlamak gerekir. Burada bizim için önemli olan, Dasein’in varlığı mesele edinmesi bakımından diğer varolanlardan ayrıldığını göstermektir. Çünkü varlığı konu edinen Dasein, aynı zamanda kendini de konu edinir.

Heidegger’e göre, “insan zorunlu olarak iki önemli varlık biçiminde bulunur: *Dünyanın içinde olmak* ve *birlikte olmak*. İnsan varoluşu aslında bir dünya içinde değildir, dünyada olmaktır. İnsanın dünyada oluşu, dünyayla karşılaşmadır; bu karşılaşma bilgi ile değil, eylemle bir iş yaparak, kurarak, üreterek karşılaşmadır.”⁴⁶⁵ Bu dünyayla karşılaşma, insanı diğer varlıkların var olma biçiminden farklı kılar. O, yalnızca dünya içinde bulunmuş olmaz; dünyaya etkide bulunan, tek düze yaşamayıp farklı eylemlerde bulunan olarak vardır.

Heidegger’e göre, “dünyasız ne bir *var* vardır, ne de sade bir özne verilir. Ve sonuç itibarıyla yalıtılmış bir ben de ötekiler olmadan verili değildir.”⁴⁶⁶ Descartes ve Kant felsefelerinde olduğu gibi dış dünyanın nesnelliği özneye bağımlı gibi düşünülmemeli, insan başkalarıyla olan birlikteliği ile varlığını anlamlandırır. Yine Heidegger, Nietzsche’nin yaptığı gibi üstün insan da olsa, bir dağın zirvesine konup orada bir kahraman gibi başkalarına yukardan bakan biri de olsa kendi potansiyelinin ve yapamayacağı şeylerin farkında olan bir varoluş resmi çizer.

⁴⁶⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 11-12.

⁴⁶⁵ Akarsu, *Çağdaş Felsefe*, 216.

⁴⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 122.

“Heidegger için fiziksel nesneler ya da dünyayla birlikte var olan olarak insan, onları oldukları gibi anlamının önüne engel koymamalı, bu dünyada kendisini onlarla birlikte açışını anlamaya çalışmalıdır. Böylelikle nesnelliğin varlığından şüpheyeye düşmemize gerek kalmayacaktır.”⁴⁶⁷ Heidegger, Descartes gibi şüpheli filozoflar tarafından dünyanın paranteze alınarak öznenin anlaşılabilirliği fikrine karşı çıkar. Duyularımızın bizi birkaç defa yanıltması, onların bizi her daim yanılttığı anlamına gelmeyeceği için Descartes’ın tek şüpheyeye dünyayı öznenin uzaklaştırması doğru değildir. Bu kısmı Solomon’dan bir pasajla açıklamak yerinde olacaktır:

*“Dünya paranteze alınamaz veya dünyadan şüpheyeye edilemez çünkü bu paranteze alma veya şüphenin gerçekleştirildiği Arşimet noktası olan ego veya bilinç bir felsefi illüzyondur. Dünyadan ayırt edilebilen ve dolayısıyla ayrılabilen bir özne yoktur; sadece Dasein, Dünya-içinde-olmak vardır. Bu nedenle Dasein’in dünyayı kavramak için kendi dışına nasıl uzanacağını sormak veya Dasein’in parçası olmadığı bir dünyayı hayal ettiğini varsaymak anlamsızdır. Dasein ve Dünya-içinde-olmak ayrılmaz, aynı fenomendirler.”*⁴⁶⁸

Belirli bir dünya içinde varolmak, yani Dasein’in bizzat kendisi olmadığı varolanlarla da belirli bir tutum içinde olabilmesi onun varlık minvallerinden biridir. Onun özüne ait bir şeydir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da dünya içinde olma ve birlikte olmanın Dasein’in kim olduğuna ilişkin soruya verilecek cevapla açıklığa kavuşacağını düşünür.

*“Dasein, hep ben kendim olandır, varlık hep benim kendiminkidir. Ama aslında bu belirlenim, sadece ontolojik bir konstitüsyonu ilam eder, o kadar [...] “Kimdir?” sorusu, bizzat benim kendi’sinden, özne’den, kendi’nden hareketle cevaplandırılmaktadır. Davranış ve serencamların değişimleri sırasında özdeş kalarak kendini muhafaza eden ve söz konusu çokluklara kendini müteallik edendir “kimdir?” sorusunun cevabındaki.”*⁴⁶⁹

Biz yalnızca dünya içinde varolan değiliz aynı zamanda dünya içinde başkaları ile birlikte varolanız. Bu birlikte olma, dünyadaki nesnelerle birlikte olma anlamında bir birliktelik değildir. Başkalarıyla birlikte olmak, onları kendi varlığımız gibi birer varoluş

⁴⁶⁷ Senem Önal, “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’de Anlamı: Dünyasallık”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, 0/1 (2014): 70.

⁴⁶⁸ Solomon, *Akılculuktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, 391.

⁴⁶⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 120.

olarak kavramak demektir. Başkalarıyla aramızdaki olumlu ya da olumsuz her durum bizim dünya içinde eylemde bulunmamızın da kaynağıdır. İnsan bu anlamda toplumsal bir varoluştur ve onun varoluşunu gerçekleştirmesi için birlikte olma zorunlu bir varoluş biçimidir. “İnsanın insandan ayrıştırılmadığı bu insansal bütünlük, bize hem insanı bütünden ayrı anlayamayacağımızı hem de bir insanın, öznenin, diğerlerinden ve herkesten yalıtılmış bir şekilde var olamayacağını anlatmaktadır.”⁴⁷⁰ Bu birlikte var olma düşüncesi, Fichte’nin ben’inin kendini öznelerarası ilişkide belirlemesiyle benzerlik gösterir. Fakat Heidegger’in Dasein’ı tümüyle dünyanın ve oluşun içindedir.

Heidegger, başkaları derken asla kendinden ayrı varoluşları kastetmez aksine kendinin de içinde bulunduğu sürekli bir hemhâl olma şeklini kasteder. Ona göre, “dünya içinde varoluşun bu birlikteselliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır. Dasein’ın dünyası başkalarıyla birlikte olunan dünyadır. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte-Dasein denir.”⁴⁷¹

“Bşkalarının birlikte-Dasein’ı, Dasein ve birlikte-Dasein’lar için sadece dünya-içinde açılabilir. Çünkü Dasein, öz olarak bizatihi birlikte-olmadır. Bu fenomenolojik ifade, eksistensi-ontolojik anlama sahiptir [...] Birlikte-olma, bir başkasının fiilen mevcut olmaması durumunda da Dasein’ı eksistensi-ontolojik olarak belirlemektedir. Dasein’ın yalnızlığı bile dünya içinde birlikte-olmadır.”⁴⁷² Bu anlamda, Dasein’ın başkalarına ihtiyaç duyup duymadığına bakılmaksızın onun varoluşunun belirlenmesini birlikte-olma ile açıklamak zorundayız. Dasein daima birlikte var olma minvalinde bir varolandır.

Heidegger, Dasein’ın birlikte varolmaklığını açıklarken Dasein’ın başkalarıyla olan bu birlikteliğinin onun tabiyet altına alınmasına yol açtığını bildirir:

“Her günkü hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein başkalarının tabiyeti altındadır. Var olan o değildir; artık başkaları onun varlığını üzerine almıştır. Dasein’ın her günkü varlık olanakları başkalarının tenezzülüne kalmış durumundadır. Oysa bahse konu başkaları, belirli olan başkaları da değildir. Aksine, her başkası bir başkasının yerini alabilmektedir. Burada önemli olan,

⁴⁷⁰ Ayşe Çiğdem Kocaman, “Martin Heidegger’de Birlikte Var olma ve Dasein’ın Kendini Herkeste Yitirmesi”, *Journal of Urban Academy*, 10/4 (2017): 502.

⁴⁷¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 124.

⁴⁷² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 127.

birlikte-olma yüzünden Dasein tarafından farkında olunmayarak zaten devralınan o başkalarının göze batmayan hâkimiyetidir. Böylelikle Dasein'ın kendisi de o başkalarına ait olmakta ve iktidarlarını kuvvetlendirmektedir."⁴⁷³

Böyle bir birlikte olma, kendi Dasein'ını başkalarınınkinde eritip birbirinden hiç farkı kalmayacak şekilde *herkesi* oluştururlar. Buradaki herkes, hep aynı fikirdedir ve hep benzer eylemlerde bulunurlar yani ortak bir toplum fikri inşa edilmiştir. Dasein ise, kendinin bu ele geçirilmişliğinin farkında değildir. Burada başkaları derken yalnızca öznel akla getirilmemelidir çünkü Heidegger burada özneyi diğer varolanlardan ayırmamıştır. Dolayısıyla Dasein üzerinde tahakküm kuran başkaları, yalnızca başka Dasein'lar değil aynı zamanda dünya içinde varolan tüm başka şeyler/nesnelerdir.

Heidegger'e göre, "her günkü Dasein'ın benliğine herkes-benliği denir. Bu, sahil benlikten, yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes benliği olarak Dasein, herkes içine saçılmış olup, henüz kendini bulmak zorundadır."⁴⁷⁴ Dasein elbette ki bir benlikten mahrum değildir burada anlatılmak istenen kendi benliğini hergünlük ve başkaları içinde kaybetmiş olmasıdır. Kendi olmaklık, saf benden uzaklaşmış olarak herkesin varlık minvaline dâhil olarak ortaya çıkmaktadır. Heidegger, Dasein'ın varlık minvalini dünya-içinde olmak ve birlikte-olmak olarak belirler ve bu varoluş içinde Dasein'ın asıl benliğini kaybedip birlikte olunanların benliğiyle var olduğunu söyler. Bu şu demektir: Dasein, kendini bilmeden önce kendini varolan olarak herkesle birlikte dünya içinde bulur. Aşına olduğumuz bir ifadeyle söylersek, Dasein'ın varoluşu kendi özünden önce gelir. Henüz kendi varlığını anlamlandırmayan Dasein, önce herkes gibi yaşar ancak Dasein bu saçılmışlıktan kurtulup kendini bulmak zorundadır.

"Ben öncelikle ben olarak var değilim, eğer beni kendi benliğim olarak düşünecek olursam: Ben herkes tarzı içindeki bir başkasıyım. Bunun içinden ve bu olarak kendime öncelikle verili olmuş olurum. Dasein öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır. Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlaştırdığında ve kendi sahil varlığını kendisine açtımladığında, bahse konu olan bu dünya keşfi ve Dasein açılması, daimi örtülülüğün ve karartılışların

⁴⁷³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 133.

⁴⁷⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 136.

ortadan kaldırılışı, Dasein'in kendi kendini sürgüleyip kapattığı tanınmazlıkların kırılışı şeklinde olur."⁴⁷⁵

Dasein'in kendini bilmekten önce kendini var olarak bulması Descartes'a da karşıt bir hamledir. İnsan kendini önce dünya içinde varolan olarak bulur daha sonra bilmeye, anlamlandırmaya çalışır. Dasein, kendini öncelikle birlikte olma olarak yani herkes içinde var kılar; onun bu varoluş biçimi, kapalı ve örtüktür. Eğer Dasein, kendine dönecek ve kendini açımlayacak olursa, kendini tanınmaz kılan bu örtüyü kaldırması gerekecektir. Şu da unutulmamalıdır ki, Dasein'in kendi olmaklığı, öznenin herkesten sıyrılarak olağanüstü bir hâle bürünmesi ile mümkün değildir. Dasein, Descartes'ta olduğu gibi ruhla beden birleşimi olan ve aslının ruh, düşünme olduğu bir varlık değildir, bir varoluştur. Onun varoluşu, başkaları ile birlikte olmaktır yani kendini başkaları dediklerinden ayırmadan onlarla hemhâl olmuş bir bütün olarak ortaya koymaktır.

"Heidegger, Dasein'in içinde bulunduğu durumu, varlığın unutulmuş olmasına bağlar. Bütün insanlar, günlük yaşamda kendilerini, şeylerin ve varolanların yutmasına müsaade ederler [...] Kendini öncelikle temel bir ontoloji olarak tanımlatan bir düşüncenin görevi ise varlık sorusuna yeni bir yol açmaktır."⁴⁷⁶ Daha önce de söylendiği üzere varlığı sorgulayan ancak varolan olabilir, bu varolan da Dasein'dir. Nitekim Heidegger, modern öznenin yeryüzünün efendisi olma girişimini kabul etmediğinden onu yıkmak adına, varolana özne veya ben değil Dasein adını vermiştir. "Amacı aynı anda, tek bir isimle Varlık'ın insanın özüyle ilişkisini ve insanın açıklıkla Varlık'ın oradasıyla bağıntısını göstermektir. Böylelikle Heidegger ben kelimesini kıyıma uğratarak onun mutlak gücünü yıkıp yerinden etmek istemiştir."⁴⁷⁷

"Descartes'ta, zihin ve bedenden meydana gelen bileşik varlık olarak özne, dünyadan yalıtılmış, ona yukarıdan teorik terimlerle bakan bir gerçeklikti. Heidegger bunun tam tersine, Dasein'in özü itibariyle dünya-içinde-olma anlamına geldiğini belirterek, dünyadan ayrılmaz olduğunu söyler."⁴⁷⁸ Dasein, her daim varoluşta olan kendine has zamansallığı bulunan varolandır onun mevcudiyeti, bir töz veya ego gibi kalıcı ve sabit değildir.

⁴⁷⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 136.

⁴⁷⁶ Jacob Rogozinski, *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş*, çev. Melis Aktaş (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018), 25.

⁴⁷⁷ Rogozinski, *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş*, 26.

⁴⁷⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş*, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 78.

Heidegger'e göre, kendimizin ne olduğunu anlamamız için bilgi veya düşünmeye değil ruh durumlarımıza ihtiyacımız vardır. Yani biz kendi ruh durumlarımızı anlamaya çalışırsak kendi varoluşumuz hakkında bir fikir edinebiliriz. Dasein, bu dünyaya bir güç tarafından fırlatılmıştır, o isteyerek ve seçerek bu dünyada varolmamıştır. O, kendisini fırlatılmış imkân olarak görür ve kendi halini ve varlık olanaklarını bilir. Dasein, fırlatılmışlığı ile kendini bilmemektedir bu nedenle o, kendini tüm imkânları dâhilinde yeniden bulma ve anlamaya ihtiyaç duymaktadır. Anlama, Heidegger'de açıklama anlamına gelir. Açıklama, dünya içindeki varolanı kendi imkânlarına erişmesi için serbest bırakır. Dasein, kendini tanıyabilmek için kendi imkânlarını, kendi yapabileceklerini, gücünü keşfetmelidir. Dasein'ın kendi varlık imkânlarını anlaması, onun özgür ve otonom bir varoluşa erişmesine olanak sağlar ve ayrıca onu kolektif tahakkümden kurtarır.

Heidegger'e göre, Dasein imkânlarını veya tasarımlarını anlamaya çalışırken bir *bakış* geliştirir. Heidegger, tamamıyla varoluşa odaklanan bakışa *içinden geçen bakış* der ve bu ifadeyi doğru biçimde anlaşılan kendini bilmeyi ifade etmek için kullanır.

“Bundan amaç; kendini bilmenin, bir benlik noktasının duyumsal olarak tespit edilip temaşa edilmesi olmadığını, aksine dünya-içinde-varolmanın özsel konstitüsyonu momentlerinin içinden geçen bir bakışla onun tüm açılanmışlığının anlayarak kavranması olduğunu göstermektir.”⁴⁷⁹

Heidegger, bahse konu bakışı, oluş olarak nitelendirir. Bakış, varolanın anlaşılmasını sağlayan görüştür ve temel olarak anlama üzerine temellenir. Dasein bu bakışı gerçekleştirmek için elinde önceden verili bir benlik bulamaz; o, her daim oluşun parçası olduğundan ancak bu oluşların toplamı olarak açıklanabilir.

Heidegger, Dasein'ın kendi varoluşunu keşfetmesini üç temel araçla açıklamaya çalışır: Korku, vicdan ve ölüm. “Dasein öncelikle ve çoğunlukla neyle ilgileniyorsa oradan hareketle var olmaktadır. Bunun tehlikeye düşmesi, beraberinde var olmanın tehdit edilmesi demektir. Korku Dasein'ı öncelikle olumsuzlayan bir surette açılar. Aynı zamanda korku, tehlikeye düşmüş olan içinde var-olmaklığın tehlikeye düştüğünü göstererek bizi ona kapar.”⁴⁸⁰ Herhangi bir sıkıntı veya korku sebebiyle içine kapanmış

⁴⁷⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 155.

⁴⁸⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 149.

olan Dasein, kendisini bu korku durumundan bir başka deyişle tekinsizlikten kurtarabilmek için daima günlük yaşamın akışına bırakır ve kendi yalnızlık ve korkusunu herkes içinde aşmaya çalışır. Korku içinde hiçliğe düşen Dasein'ı vicdan celbeder yani kendine çağırır ancak böylelikle herkes içinde kaybolan Dasein, gerçek kendiliğinin sesini işitir ve kendini bulur. Heidegger için korku içinde kalmayı göze alan cesaretli kimseler ancak varoluşun aslına erişebilir. Çünkü korku, Dasein'ın içine dönmesine yol açarak vicdanın çağrısını duymasına aracı olur.

“Dasein anlamsal birlikte-olma olduğu için, başkalarını da duyabilmektedir. Herkesin kamusalılığı ve lakırtısı içinde kendini kaybeden Dasein, herkes-benliğine kulak verirken kendi benliğini duymazdan geliverir. Eğer Dasein, kendini duymazdan gelme içindeki kaybolmuşluğundan kurtarılıp kendine yine kendi eliyle geri döndürülecekse, o zaman, herkese kulak verirken kendini duymazdan geldiği bu durumdan çıkıp öncelikle kendini bulabilecek bir duruma gelebilmelidir. Bu kulak vermeyi kırmak lazımdır. Böylesi bir kırmayı mümkün kılacak şey, aracısız bir celbe-mazhar-olmada yatmaktadır. Celp Dasein'ın herkese kulak verirken kendini duymazdan gelişini inkıtaya uğratacak olan şeydir. Böyle bir celp sayesinde anlamayı sağlayan şey vicdandır.”⁴⁸¹

Heidegger'e göre, Dasein'ı herkesle birlikteliğinden kaynaklanan kendini kaybetme durumundan öncelikle, bu kaybolmuşluğun rahatlığından kurtararak çıkarabiliriz. Bunun için bu rahatlığı tehdit edecek bir korku gereklidir ancak bu korku sayesinde Dasein kendi öz varoluşunu ayırt ederek hisseder ve içindeki çağırışı duyar. Bu çağrı kendini daima bilmezlikten gelen Dasein'ın vicdanının sesidir. Heidegger, vicdana terminolojik olarak celp der. “Bu celp, herkes-benliği içinde kendi benliğimize celbolunma demektir. Bu celbedilme, benliğin kendi en zati kendi-olma imkânına çağrıdır. Keza Dasein'ı kendi imkânları için öne-celbetmedir.”⁴⁸² Vicdan, herkes içinde kaybolan Dasein'ın benliğini ortaya çıkarmak için celbeder. Celbeden vicdan, sadece bu celbetmekliğiyle ortaya çıkar dolayısıyla o, ancak bu durumda duyulur olur. Vicdanı, daha önceki geleneksel felsefî terminolojide kullanılan iç ses, Daimon veya Tanrı olarak düşünmek yanıltır ayrıca o yabancı bir kudretin beyanı da değildir. Vicdan, Dasein'ın bizatihi kendini celbetmesidir.

⁴⁸¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 287.

⁴⁸² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 290.

Celp, Dasein'ın varlık imkânını onun kendisiyle baş başa kalmasında görür ve Dasein, kendi fırlatılmışlığındaki kendi başına kalışın verdiği tekinsizlik ya da havf içinde celbedilir. İnsanın fırlatılmışlığını ve korkusunu ona vicdan bildirir; Dasein'ın kendini hergünkülüğün rutin akışına bırakmasına ve kaybolmasına engel olur. Ona buradalığın suçunu bildirir. Bu suç, fırlatılmış Dasein'ın bu dünyada olmaklığı ile üstüne aldığı sorumluluktur, kendini kendine yabancı olan bir dünyada başkasının kararlarına bırakmış olmasıdır. İşte vicdan, ona içinde bulunduğu bu durumu bildirir ve onun bu kaybolmuşluktan kurtulmasını ve özgür eylemde bulunmasını, alınyazısını kendi eline almasını ister.

Heidegger, burada bulunuşun en belirgin varlık minvalinin ölüm olduğunu düşünür. Çünkü ölüm, en gerçek olan şeydir ve Dasein her daim ölüme doğrudur. Kendi zamansallığını ölüme doğru olarak yaşar ve ölümü asla aşamaz. Dasein, ölümlle birlikte tamamlanır ve bir bütün olur fakat ölüm aynı zamanda Dasein'ın sonudur da.

“Ölüm Dasein'ın en zati imkânıdır. Ona yönelik varlık, Dasein'a kendi en zati varlık imkânını açılar ki, onda esasen Dasein kendi varlığını söz konusu eder. Onda Dasein'a, müstesna biçimde kendi olma imkânı içinde kalarak herkesten kopuk kaldığı, yani öndeleyerek kendini ondan koparabildiği şeyler açığa çıkabilmektedir. Aslında bu imkânın anlaşılması ise, herkes-benliğinin hergünkülüğü içine fiilen kaybolmuşluğumuzu tümüyle açığa vurmaktadır.”⁴⁸³

Dasein, ölüm gerçeğinin korkusundan herkes içine ve hergünlüğün yoğun yaşam rutinine kaçır. Böylelikle ölümlle yüzleşmekten kendini alıkoymayı dener. Fakat Dasein'ın kendi varoluşunu keşfetmesi, kendisi için en gerçekçi şey olan ölümlle yüzleşmesiyle mümkün olur. Ölümden kaçmanın mümkün olmadığı bu dünyada ölüm korkusuyla karşı karşıya gelmek ve buna rağmen yaşamın anlamını gerçekleştirmeye çalışmak, Dasein'ın varoluş sebebidir. Ölümden korkmak yerine ölüm gerçeğiyle yüzleşmek gerekir ancak bu bize kendimizi anlamanın yolunu açar. Ölüm korkusu veya kaygısı, Dasein'ın kendi özgürlüğünü kaybedip sürekli bir kaçışa sebep olur.

Heidegger'e göre, “hiçbir şey ölümüm kadar aşırı bir şekilde beni benden dışarı atamaz. Öte yandan ölümüm, aynı zamanda, kendimden en büyük mahrumiyetimde bana ait kendi'ye yeniden sahip olduğum en has imkânımdır.”⁴⁸⁴ Dasein'ı zamansallığı ile

⁴⁸³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 279.

⁴⁸⁴ Rogozinski, *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş*, 57.

daimi bir varoluş olarak gören Heidegger için Dasein kendini ölüme varıncaya kadar tamamlamış olmaz. Bu nedenle ölmeden önce kendinin farkına varabilmek için ölüm gibi bir tecrübenin yaşanması Dasein'ı hergünkülüğün uykusundan uyandırabilir. Guignon'un da ifade ettiği üzere, "Heidegger, ölümle yüz yüze gelmenin, genel sıradanlığın temel özelliği olan dağılma ve parçalanma eğiliminin önünü kesebileceğini ve kişinin kendi hayatını tutarlı ve uyumlu bir hikâye gibi yaşama olasılığına imkân tanıyabileceğini kabul eder."⁴⁸⁵ Bundan dolayı, Heidegger için, "insan özünün gerçekleşme şartlarından biri, insanın ölüm karşısında duymuş olduğu korku ve kaygıdan kurtulup ona karşı durma ve ona dayanmasıdır."⁴⁸⁶

Ölümle yüz yüze gelen Dasein, ilk defa kendi zamansallığının ve bir sonunun olduğunun farkına varır. Hayatın akışının içinde kaybolmak onu bu sondan alıkoyamayacağı için kendini bilmek ve tanımak zorundadır. Yine Guignon'un ifadesi ile dile getirirsek; "sonlu ve sınırlı olduğumuzu görmek, bizim için her şeyin mümkün olmadığının farkına varmak –biz Tanrı değiliz- ve böylece bize tanınan süreyi kendi üzerimize almanın ve bir şeyler yapmanın ne kadar önemli olduğunu anlamaktır."⁴⁸⁷ Böylece Heidegger için, kendini bilmenin, otantik olmanın hem zamansal hem de toplumsal tarza sahip olduğu görülür. Heidegger, Dasein'ı kendi zamanı içinde, burada olarak ve dünya içinde bulunmahlığıyla herkesle birlikte yaşam içinde düşünür. Bu nedenle, Descartes başta olmak üzere özneyi kendi kabuğuna hapseden ve ona belli bir ilinekle iliştip yaşamdan koparan içkinlik anlayışına karşı durur.

Heidegger bu anlamda, "içkinliği, kapıları ve pencereleri olmayan bir zindana benzetir: Varoluşu aşkınlığında temellenen Dasein'dan farklı olarak Descartes ve Husserl'in içkin egosu, dünyaya, başkalarına, varlığa vs. hiçbir açıklığı olmayan kendisinin üzerine kıvrılmış bir öznedir."⁴⁸⁸ Bu nedenle, Heidegger onların özne anlayışını kendi içine kapalı ve toplumsal olmamakla suçlar. Rogozinski'ye göre Heidegger'in kendisi bize şunu öğretmiştir:

"Var olanın kendine geri gelmesini sağlayan, kendisine yönelttiği çağrıdır.

Ancak bu çağrının anlamına dair yanılmıştır; zira bir Dasein'ın aşkınlığıyla

⁴⁸⁵ Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 184-185.

⁴⁸⁶ Arslan Topakkaya, "Heidegger'de Ölüm Kavramının Analizi", *E-Akademi Hakemli İnternet Dergisi*, 29 (2004): 1.

⁴⁸⁷ Guignon, *Kimim Ben: Otantik Olmak*, 186.

⁴⁸⁸ Rogozinski, *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş*, 59.

*hiçbir ilgisi yoktur: Çağrı, benim kendimedir; kendime-verilişime aittir. Yalnız, kendine zaten gelmiş olan bir ben, kendine geri gelebilir: Ben'i dünyadaki kaybindan kurtaran içkinliğidir. Yalnızca dünyanın ve beni esir alan, beni benden uzaklaştıran tüm aşkın antitelerin gerçekliğini devre dışı bırakarak kendime erişimimi bulabilirim: Beni bu esaretten kurtarabilecek tek şey yaşamımın içkinliğine bir geri dönüştür. Bu şekilde anlaşıldığında, içkinliğin kapalı bir kutuyla ya da bir zindanla artık hiçbir ilgisi kalmaz.*⁴⁸⁹

Heidegger de Nietzsche gibi, yaşamı yadsıyan söylemlere karşı durarak bizzat yaşamın içinde kendini anlamlandıran insanın, gerçekte kendini bulabileceğini ifade eder. Ona göre, metafiziksel tüm antiteler, kendimize ulaşmamızda bir engel olup bizi kendine esir eder ve Nietzsche'nin deyimiyle, kişinin isteklerini istediği gibi yapma özgürlüğünü elinden alır. Dolayısıyla biz Heidegger'de ve Nietzsche'de Sokrates sonrası felsefenin ve metafiziksel söylemlerin varlığı unutturduğunu ve insanın kendisini yaşamdan soyutlayarak kendini kaybettiği düşüncesini okuyabiliriz.

Modern sonrası dönem içinde modern özneyi çeşitli yönleriyle eleştiren ve çoğu yerde Nietzsche ve Heidegger'i haklılandıran bir düşünürün daha görüşlerine yer vermek gerektiğine inanıyoruz. M. Foucault, Antik Çağ'dan bu yana izini sürdüğü özne ve hakikat ilişkisini anlatırken öznenin kendine dair hakikatini nasıl dile getirdiğinin üzerinde önemle durur. Modern öznenin içinde bulunduğu duruma bir alternatif sunarken de Antik Çağ kendilik kültüründen faydalandığı gibi Nietzsche'nin görüşlerine de doğrudan başvurur. Böylelikle bir filozof olduğunu iddia edemesek de bir kavramı felsefe tarihi boyunca ele almış ve analiz etmiş biri olarak görüşlerine yer vermek çalışmaya zenginlik ve farklı bir bakış açısı getirecektir. Zira son dönem felsefi düşünce içinde kendilik kaygısını en çok Foucault irdelemiştir.

3.3. Foucault'nun Düşüncesinde Kendini Bilmek/Varoluş Etiği

Foucault'nun odaklandığı entelektüel çalışma, daha çok kendimiz ve çağımız hakkında eleştirel ve tarihsel bir refleksiyondur. Özellikle ilk dönem çalışmalarında, insanı ve insanlar arası etkileşimi konu edinirken insanı, öteki üzerinde iktidar kurmaya, belli kuralları uygulamaya ve ötekini kontrol etmeye çalışan bir varlık olarak görür. Son dönem çalışmalarında ise, ilgisi bu varlığın başka bir aktivitesine çevrilir: kendi

⁴⁸⁹ Rogozinski, *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş*, 60.

kendimize kural koyma, kendimizi biçimlendirme, etik ve ontolojik bir özne kurma çalışması.

Foucault, modern öznenin denetimi altına girdiği iktidar şebekelerini gün yüzüne çıkararak öznenin özgürlüğünün varlığını sorunsallaştırmıştır. Yönünü Antik Çağ'a dönen Foucault, modern öznenin girdiği bunalımdan çıkıp özgürlüğünü elde etmesi için bir kaçış alanı aramıştır. Foucault'ya göre, öznenin öncelikle kendisiyle ilgilenmesi, kendisi için kaygı duyması ve sorgulaması gerekir; daha sonra bu yolla denetimi altına girdiği tüm sınırları aşması ve kendini yeniden inşa etmesi gerekmektedir. Foucault bu felsefeye dayalı yaşama şeklinin en iyi örneğini Helen-Roma öğretisinde bulur ve modern özneyi kurtarmak için kendilik kaygısına dayalı bu ideye modern bir tarz kazandırmaya çalışır. Öncelikli olarak Platon'un kendilik bilgisi etrafında öznenin hakikatle kurduğu ilişkiyle hesaplaşan Foucault, ardından Helen-Roma döneminin ve özelde Stoacılığın ana teması olan kendilik kaygısını ele alır ve kendi yaşama felsefesine dayanak edinir. Hristiyan öğretinin Stoacılığın önünü kesmesine de dikkati çeken Foucault, modern dönemle karşılaştırmalı analizleri ile bir yaşama sanatı felsefesi sunar.

Foucault kendilik mefhumuyla ilgili olarak üç ana hususla ilgilenir. İlki, *kendini bilmek* buyruğunun Antik Çağ'da Platoncu felsefede, hangi anlamlarda ele alındığı ve Antik Çağ'ın sonlarında, Helen-Roma kültüründe –özelde ise geç Stoacılar- *kendilik kaygısı* terimiyle iç içe geçmişliğini incelemektir. Bu dönemde özne, kendini etik bir varolan olarak biçimlendirmeye çalışır ve bunun için *yaşama sanatları* denen belli başlı pratiklerden ve yönlendirmelerden faydalanır. İkinci olarak, Hristiyan toplumlarında kendilik kaygısının içeriğinin çileci pratikte nasıl değiştiğini, Stoa ahlakının Hristiyan ahlakını oluşturmadaki rolünü, kendiliğin Tanrı'yla iletişim kurmadaki rolü ve bireylere belli bir takım davranış kurallarının dayatılmasını konu edinir. Son olarak Foucault'nun ilgilendiği husus, kendiliğin kurulumudur. Modern öznenin kendi yarattığı iktidar ürünlerinin özneleri olarak, bir takım tahakküm uygulamalarına maruz kalmasını eleştiren Foucault, öznenin tüm bu otoriter güçlerin etkisinden kurtulup kendini özgür bir yaratımla belirlemesini salık verir. Onun bu iktidar ürünü dediği özneler, Heidegger'in herkesin benliğini hergünlük içinde yaşayarak kendini kaybeden Dasein'ına benzemektedir. Her ikisi de kendisini bu kaybolmuşluktan kurtarıp kendini anlamaya veya yeniden inşa etmeye mecburdur. Foucault'nun varoluş etiği adını verdiği bu yeniden yaratım projesine göre, özne, kendiyle ilgilenmeyi kendisi tercih konusu yapar ve bu bir

tür varoluş seçimidir. Ne etik bir kural ne de dini bir tutum veya emirdir, bu bir varoluş estetiğidir. Bu anlamda Foucault, Nietzsche etkisiyle kendiliği inşa edilmesi gereken bir sanat eseri olarak görür.

Foucault kendilikle ilgili kendini bilmek, kendilik kaygısı vs. tüm tarihsel terimlerin bir kendilik kültürü sistemi oluşturduğunu ifade eder. Kendilik kültürü, kendiyle ilişkilerin biçimlenmesi, oluşması anlamına gelir ve Yunan-Roma kültürü mevzubahis edildiğinde ise bir teknikler kümesini içerir. Bu teknikler, hakikate erişim için kendini bilmek ve tanımak için ruhu tanımaya çalışmak, derin düşüncelere dalmak, yazmak, kitap okumak, kendini fiziksel yoksunluklarla sınamak gibi deneyim içeren egzersizlerdir.

Antik Çağ kendilik kültürü, günümüz kendilik ilişkileriyle karşılaştırıldığında çok farklı bir gelişim gösterir. O dönemde, hakikate erişmek için kişinin kendisiyle ilgilenmesi, kendini dönüştürmesi gerekir. Çünkü verili olduğu haliyle öznenin hakikate ulaşmaya muktedir olmadığı genel bir kanıdır. Dolayısıyla kişinin kendini tanıması, kendini dönüştürmesi hakikati ele geçirme de önemli bir yol olarak görülmüştür. İleriki dönemlerde, özellikle Hıristiyan çileciliğine de kayan bu düşünce, Tanrı'ya ulaşmanın spiritüel bir yolu olacaktır. Hakikate erişmek için gereken bu dönüşümsellik fikri, modern dönemde Descartes'la birlikte, bilgi düzeyinde kalacaktır ve özne kendini dönüştürmeden, verili olduğu halde kalarak hakikate ulaşabilecektir. Foucault'nun bu konudaki yorumu şu şekildedir:

“Hakikate muktedir olmak için, gözlerini açmak yeterlidir, salimen, düzgün biçimde ve kanıt çizgisine yol boyu yapışp hiç bırakmadan fikir yürütmek yeterlidir. Dolayısıyla, öznenin kendini dönüştürmesi gerekmez. Öznenin, özne olarak kendi yapısının açtığı bir hakikate, bilgi içerisinde erişmek için olduğu şeyi olması yeterlidir. Bana öyle geliyor ki bu Descartes'ta çok açık bir biçimde, Kant'ta ise şu ek sapmayla vardır: Bilmeye muktedir olmadığımız şey tam da bilen öznenin yapısıdır ve bu da özneyi bilemememize neden olur. Sonuç olarak, öznenin tam da şu anda erişemediği bir şeye erişmesini sağlayacak ruhani bir dönüşüm geçirmesi fikri gerçek dışı ve paradoksaldır. O halde hakikate erişmek için ruhanilik koşulunun tasfiyesi Descartes ve Kant'la gerçekleşir; Kant ve Descartes burada iki büyük an gibi görünüyor.”⁴⁹⁰

⁴⁹⁰ Michel Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, çev. Ferda Keskin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019), 164.

Foucault, Descartes’la birlikte, öznenin kendiliğinden hakikate erişmeye muktedir olduğu fikrinin tarihsel bir bölünme olduğunu düşünür ve buna *kartezyen an* adını verir. Kartezyen anla birlikte, öznenin ulaşmayı hedeflediği hakikatin içeriği de değişmiştir. Platoncu düşüncede hakikate erişmek, varlığa ulaşmak ve Tanrı’yla bir araya gelmek demektir. Oysa kartezyen anlamda, özne ve nesne düalizminin ortaya çıkmasıyla, hakikate dair bilgi nesne bilgisine dönüşmüştür ve bu nesne bilgisi kavramı zamanla hakikate erişme kavramının yerini tutmaya başlamıştır.

Genel olarak “Foucault’nun ilgisinin, antik felsefenin bir sanat, üslup ya da yaşam biçimi olarak tanımlanması; Hristiyanlığın, Antik Çağ’da zaten uygulandığı gibi, manevi alıştırma tekniklerini devraldığı; modern felsefenin ise bu geleneği nasıl unuttuğu ve neredeyse tamamen teorik bir söylem haline gelmesi üzerine yoğunlaştığını”⁴⁹¹ söyleyebiliriz.

Foucault’nun temelde kendine sorduğu soru şu: “Tarihsel süreçler boyunca öznenin hakikati sorusu nasıl ortaya çıkabilmiştir? Deli ya da suçlu olduğundan biz olmayan özne üzerine; genel olarak biz olan özne üzerine, cinsellik konusunda, olduğumuz özne üzerine nasıl, niçin ve hangi bedel karşılığında doğru bir söylem tutturmaya girişilmiştir?”⁴⁹² Foucault’nun araştırdığı asıl mesele özne ve hakikat ilişkisidir. Bu bağlamda Foucault, tüm tarihsel süreçlerde hakikati elde etmek isteyen özne kendini nasıl şekillendirmiş veya nasıl şekillendirilmesine izin vermiştir sorusunun cevabını aramıştır.

Foucault, modern öznenin iktidar kurumları tarafından tahakküm altına alınmasından dolayı bir bunalım içinde olduğunu düşündüğünden bu öznenin kurtuluşu için tarihsel bir inceleme yapar. Öznenin kendisi için kendi yaşamını şekillendirdiğini düşündüğü Helen-Roma dönemindeki kendilik pratiklerini günümüz insanı için bir örnek olarak sunar. Bu tarihsel inceleme içinde Helen-Roma kültürünün, kendini kendi ereği haline getiren ve varoluşun tamamına değer yükleyen bir sanat eseri gibi bakması fikrini iki düşünceden kurtarmak ister. Ona göre, “Helenistik modelin üzeri, iki başka büyük model tarafından, tarihsel olarak, daha sonraki kültürde örtülmüştür: Platoncu model ile Hristiyan model.”⁴⁹³

⁴⁹¹ Pierre Hadot, *Philosophy as Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, çev. Michael Chase (Oxford: Blackwell Publisher, 1995), 206.

⁴⁹² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 217.

⁴⁹³ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 218.

Dolayısıyla, Foucault'ya göre kendilik pratikleri düzeyinde birbirini takip eden üç büyük model vardır. “Hatırlama çevresinde dönen ve “Platoncu” diyeceğim model. Kendiyle ilişkinin kendi kendini erekselleştirdiği “Helenistik” model. Son olarak da kendilik yorumu ve kendinden vazgeçme çevresinde dönen “Hristiyan” model. Birinci ve üçüncü modeller, modern gözlerimiz açısından ortadaki modelin üzerini örtmüştür.”⁴⁹⁴ Platoncu model, kendilik bilgisi üzerinden işlenmektedir; Helenistik model kendilik bilgisinden ziyade kendilik kaygısı üzerinden yani kendiyle yalnızca bilme eylemi ile değil fiziki bazı pratiklerle ilgilenme anlamında işlenmektedir. Son olarak Hristiyan model, kendini bilmenin Tanrı bilgisinde eritildiği kendinden vazgeçme üzerinden işlenmektedir. Foucault örnek model olarak sunacağı Helenistik modeli öncelikle Platoncu model ve Hristiyan model ile hesaplaştırır.

Foucault, Platoncu kendini bilmek modelini o dönemin kendilik üzerine öne çıkan metni, Platon'un *Alkibiades* diyalogu etrafında ele alır. Helenistik modeli, Epikürosçu, Kinik ve Stoacı metinler üzerinden ele alır. Ardından Hristiyan düşüncede, özellikle çileci yaşamda bu kültürün izlerini sürerek öznenin hakikat söyleminin aldığı şekli ve kendilik kaygısının kendilik bilgisi içinde nasıl eridiğini göstermeye çalışır. Foucault'nun bu tarihsel analizi, çalışmamıza paralel bir şekilde ele alındığı için çalışmaya hem farklı bir yorum getirmiş hem de modern sonrası dönemde kendiliğin ele alınma biçimine örnek teşkil etmiştir.

3.3.1. Eski Yunan ve Roma Topluluklarında Kendini Tanıma ve Kendilik Kaygısı

Antik Çağ'da bir takım kendilik pratikleriyle ortaya çıkan ve Helen-Roma toplumlarında anlamı farklı uygulamalarla zenginleşen Sokratik düstur olarak bilinen kendini tanı/gnothi seauton ilkesi, öznenin kendi üzerine eğiliminin (reflection) tarihsel başlangıcı sayılabilir. Çalışmanın ilk bölümünde ayrıntılı şekilde ele aldığımız bu konunun, burada Foucault tarafından yapılan analizine ve diğer dönemlerle karşılaştırarak kendi düşüncesine kaynaklık ettiği noktalara işaret etmeye çalışacağız.

Kendini tanı buyruğu, -buyruk diyorum çünkü Delfi tapınağının girişinde yazan bir Tanrı sözü kabul edilir- Foucault'ya göre soyut bir söylem değil teknik bir tavsiyeydi. “Kendini bil, Tanrı olduğunu zannetme, demekti. Yunan ve Romen metinlerinde kendini

⁴⁹⁴ Foucault, *Öznenin Yorumu*, 221-222.

bil öğüdüne her zaman kendine eğilmek zorunda olduğunu söyleyen diğer prensip eşlik ediyordu ve Delfi şiarını işler hâle getiren de kendine eğilme zorunluluğuydu.”⁴⁹⁵ Bu kendine eğilme zorunluluğu, yalnızca kendini bilmenin yeterli olmadığını aynı zamanda daimi olarak, kendin için kaygılanman gerektiğini ifade eder. Foucault, Antik Çağ kendilik kültürünü incelerken *kendini bil* ilkesi ile *kendilik kaygısı* arasında sıkı bir ilişki olduğuna dikkat çeker.

Kendi tanı sözü, çoğu metinde olduğu gibi Platon metinlerinde de sık sık kendilik kaygısı/*epimeleia heautou* ile ilişkili bir biçimde ele alınmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde biz kendini bil ilkesini yalnızca Tanrı buyruğu olarak ve erdemlerle ilişkisi bakımından ele aldık. Foucault’nun iki kavram arasında kurduğu ilişkinin gerekçesi ise, aralarındaki farkı değil iki kavramın birbiriyle iç içe geçmişliğini göstermektir. Nitekim *Öznenin Yorumbilgisi*’nde şöyle der:

“*Kendilik kaygısının bütün Yunan düşüncesinde ne kadar daimi olduğunu ve karmaşık ama sabit bir ilişki içinde kendini bil/gnothi seauton’a nasıl eşlik ettiğini görmemek için bayağı kör olmak gerektiğine inanıyorum. Gnothi seauton ilkesi Yunan düşüncesinde özerk değildir. Antik düşüncede kendilik bilgisi ile kendilik kaygısı arasındaki bu daimi ilişki hesaba katılmazsa, bu ilkenin ne özgün anlamının ne de tarihinin anlaşılmayacağını düşünüyorum.*”⁴⁹⁶

Düşüncenin dışarıdan veya başkalarından kendi üzerine çevrilmesini ifade eden kendilik kaygısı, kendini tanımayı kapsayacak nitelikte bir kaygılanmadır. Kendini tanıma ilkesini anlamak için üzerinde temellendiği tarihsel pratikleri iyi anlamak gerekir. Kendini tanıma, kendi için kaygılanmayla mümkün görünür. Kendilik kaygısı düşüncesinin, Sokrates’in -*Savunma*’da gördüğümüz üzere- yurttaşlarını kendileriyle ilgilenmelerine davet etmesiyle başlayan ve Stoacılar da birtakım kendilik pratikleriyle zenginleşip Hristiyan çileciliğine uzanan zengin bir tarihi vardır. Bu çalışmayla, kavramın tarih boyunca anlamının ne oranda değişip geliştiğini görmek de mümkündür.

Yunan-Roma kültüründe, İ.Ö. II.-III. yüzyıllardan itibaren gelişmeye başlayan ve II.-III. yüzyıllara kadar süren Helen kültüründe Foucault’nun ilgilendiği tek şey, *epimeleia heautou* ifadesi, yani kendine ihtimam göstermek, kendin için kaygılanmak, kendiyle meşgul olmaktır. Foucault, bu kelimenin basitçe kendine özen göstermek

⁴⁹⁵ Michel Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, içinde *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 30-31.

⁴⁹⁶ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 388.

anlamına gelmediğini daha ziyade bir tekniği, belli bir çalışmayı ifade ettiğini düşünür. Kavram, hem davranış kurallarıyla hem de hakikatle ilişkilidir. “Kendilik kaygısı, Yunan-Roma kültüründe, hem bir mefhum hem bir davranış kuralı, hem bir tutum hem de bir tekniktir.”⁴⁹⁷

Foucault, Platon’un diyaloglarından da önce başlayan hakikati bilme ve ona erişme ilişkisinde öznenin/kendiliğin aktif olduğunu ve bir takım kendilik tekniklerinin kullanıldığını söyler. Çalışmanın ilk bölümünde ele alındığı üzere, kendilik ile ilgili çalışmalar ve hakikatle olan ilişki Yunan tarihinden de eski olan kadim Hint geleneğinin mirasıdır. Antik Yunan’a baktığımızda ise, Platon’dan çok önce Yunanlı Yedi Bilge ile başlayan kendini bilme ilkesi, aynı zamanda Yunan tragedyelerine de konu edilmiştir. Hem tragedyalarda hem tapınaklarda bir erdem olarak nitelenen kendini bilmek ilkesi, Platon’a gelindiğinde daha fazla önem kazanacak ve her yurttaşın ve yöneticinin edinmesi gereken en temel erdem olacaktır.

Foucault, Platon öncesi kendilik tekniklerini şöyle özetler:

“İlk olarak arınma törenleri: eğer başta arınılmamışsa, tanrılara erişilemez, kurban verilemez, kehanet dinlenemez ve söylediği şey anlaşılamaz, muğlak ama çözülebilir işaretler verdiği için sizi aydınlatacak bir rüyadan faydalanılamaz [...] Başka teknikler: ruhu yoğunlaştırma teknikleri. Ruh hareketli bir şeydir. Ruh, nefes, harekete geçirilebilecek ve dışarıdan ele geçirilebilecek bir şeydir. Bu ruhun, bu nefesin, dağılmaması gerekir [...] Başka bir teknik: çekilme tekniği. Anakhoresis (dünyadan elini eteğini çekme), bu çekilme, içinde olunan dünyayla bir tür ilgiyi kesme biçimidir [...] Dördüncü örnek, diğerleri ile ilişkili olan ve ister insanın acılı, güç sınavlara katlanmasını, isterse de gelebilecek işgalara karşı koymasını sağlayan dayanma pratiği. Dolayısıyla, tüm bu pratikler bütünü ve birçok başkası, arkaik Yunan medeniyetinde vardı. Zaten birçoğu ruhani, dinsel ya da felsefi bir hareketin, bütün çileci bileşenleriyle Pythagorasçılık⁴⁹⁸ hareketinin içine dâhil edilmişti.”⁴⁹⁹

Bu kendilik pratikleri, Platon’dan önce arınma, dayanma tekniklerini, Platon’da bunlara ek olarak siyasi/politik amacı, Helenistik dönemde çoğunlukla etik kaygıyı, Hristiyanlıkta kendinden vazgeçmeyi ve itirafı, Tasavvufta kendine dönmeyi, imanı ve

⁴⁹⁷ Michel Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020), 82.

⁴⁹⁸ Pythagorasçılıkta arınma teknikleri hakkında bilgi için Bkz. Iamblichus, *The life of Pythagoras*, çev. Thomas Taylor (California: Theosophical Publishing, 1918).

⁴⁹⁹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 42-44.

teslimiyeti, modern dönemde ise düşünmeyi/meditasyonu ve bilimler aracılığıyla gelişen yeni tip itirafları içerir. Hakikate erişmek için öznenin kendinde yapması gereken bu değişimleri Foucault, kendilik teknikleri/kendilik teknolojileri olarak adlandırır.

Foucault, Antik Çağ'da kendilik kaygısını ele alırken Sokrates öncesi dönemin kendiliği önemsediğinin altını çizse de ona göre bu nosyon, Sokrates'in şahsında açık bir biçimde ortaya çıkmıştır. *Sokrates'in Savunması*'nda ele alındığı üzere, Sokrates tüm yurttaşlarını kendileri hakkında kaygı duymak üzere Tanrı'nın görevlendirdiği bir görevlidir. Kendini bir at sineği benzetmesiyle insanları rahatsız ederek onları kendileriyle ilgilenmelerine davet eden biri olarak tasvir eder. Sokrates, Atinalılara kendini tanımanın yöntemi olan felsefe ile uğraşmaktan ve onları felsefeye yöneltmekten asla geri durmayacağını söyler. "Onların erdemli olmadığını anlarsam, kendisini değeri çok olana az değer verdiğinden, değeri az olana çok değer verdiğinden ötürü utandıracağım"⁵⁰⁰, der. Değerler üzerinden kendini kendi ile karşı karşıya getirmek, yani kendini bilmek, Sokrates'e göre en üstün erdemdir çünkü onun düşüncesinde kötülük ancak bilgisizlikten yani erdemsizlikten kaynaklanır. İnsanın kendini bilmesi, Tanrı karşısında sınırlılığını veya acziyetini bilmesi, Tanrı olmadığının farkına varması demektir. Böylelikle sınırlarını bilmek anlamına gelen kendini bilmek terimi, hakikatle ilişki bağlamında şekillenir.

Grote'ye göre, "Sokrates, kendini bilmenin diğer tüm bilgilere ön hazırlık olarak vazgeçilmez gerekliliği ve değeri üzerinde önemle durmuş ve insanları, kendilerini bilmeleriyle birlikte kendi cahilliklerini de bilmeye zorlamanın önemi konusunda ısrar etmiştir."⁵⁰¹ Bu konuda detaylı bir inceleme de *Alkibiades* diyalogunda gerçekleşir. Foucault, ilgili kavramı analiz etmeye bu diyalogla başlar. Çünkü ona göre, kendilik kaygısının felsefi olarak ilk ayrıntılı ele alınışı burada bulunur. İlgili diyalog, çalışmamızın ilk bölümünde ele alındığı üzere, Sokrates'in Alkibiades'i kendine özen göstermeye ikna etmeye çalışmasını konu edinir.

Alkibiades, elindeki imkânları kullanarak basit bir yurttaş olmak yerine başkalarını yönetmek istediğini söyler. Sokrates ona, örnek olarak başka yönetenleri işaret eder ve Alkibiades'in kendini onlarla karşılaştırmasını ister. Böylelikle olmayı

⁵⁰⁰ Platon, "Sokrates'in Savunması", 25-26; 29e, 30a.

⁵⁰¹ Grote, *Plato and The Other Companions of Sokrates*, 497.

istediği şey karşısında kendi eksikliklerini daha iyi görebilecektir. “Sokrates: Hadi dostum beni dinle ve Delfi’deki yazıya inan. Kendinin ne olduğunu gör. Ayrıca düşmanlarımız, üzerine konuştuğumuz kimseler değil. Onlardan üstün olabilmek için bilgiyle ve kendinle ilgilenmekten başka şansın yok. Bunlara sahip olmaksızın Yunanlılar ve barbarlar arasında ünlü olamazsın.”⁵⁰² Sokrates’in başkalarını kendilerine özen göstermeye davet etmesi yalnızca Platon metinlerinde değil, Xenophon’un *Memorabilia*’sında da görülür: “Siyasi bir kişi durumuna gelmek ve başkalarıyla ilgilenip onları yönetmek istiyorsan önce kendinle ilgilenmelisin, kendine özen göstermedikçe iyi bir yönetici olamazsın.”⁵⁰³

Kendini tanı tavsiyesi burada siyasi eylemle ilişkili olarak ortaya çıkar. Bireyin başkalarını yönetme isteği kendiyle ilgilenmeyi gerektirir, eğer kişi kendiyle ilgilenmiyorsa kendini bilemez ve başkaları karşısında ne konumda olduğunu bilmeyen kişi, başkalarını da bilmiyor demektir. Başkalarını bilmeyen de onları yönetemez. Kişinin düşmanlarından üstün olduğunu görebilmesi için öncelikle kendinin nerede ve hangi şartlarda durduğunu, sınırlarını bilmesi gerekir bu anlamda en başta kişi kendine özen göstermeli ve kişi kendiyle hem doğuştan getirdiği kendilik bilinci ile doğrudan hem de kendiyle değer, bilgi, erdem ve hakikat aracılığı ile ilgilenmelidir. Benzer bir analizi Foucault’nun *Alkibiades* yorumunda da görebiliriz:

“Siyasete girmek, şehrin kaderini ellerine almak istiyorsun, ama rakiplerinle aynı servete ve aynı eğitime sahip değilsin, der Sokrates. Biraz kendin üzerine düşünmen, kendini tanıman gerek [...] Karşılaşmak istediklerin karşısında biraz ne olduğuna bak, o zaman onlardan aşağı olduğunu keşfedeceksin.”⁵⁰⁴ Burada kendini tanı tavsiyesi verilir ikinci aşamada ise Alkibiades’in kendisiyle ilgilenmesi, kendisini dönüştürmesi gerektiği söylenir.

Alkibiades şehri yönetmede bilgisiz olduğundan onun yetersizliğini gidermek için kendiyle ilgilenmesi gerekir. Foucault burada kendini tanımanın eğitimle ilgili bir yetersizlik; bir başka deyişle pedagojik bir yetersizlikle ilişkili olduğunu söyler. Pedagojik kusur olarak görülen eğitimsizliğin yanı sıra Atina’da erkeklerle oğlanlar arasında yaşanan aşk da pedagojik kusurun başka bir vechesidir. Yetişkin erkekler, oğlan

⁵⁰² Platon, *Alkibiades I-II*, 69; 124b, c.

⁵⁰³ Xenophon, *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, çev. E. C. Marchant and O. J. Todd (London: Harvard University press, 1997), 217.

⁵⁰⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, s. 34.

çocukları küçükken onların peşinden koşar oysa tam kendilerini yetiştirecek bir rehber aradıklarında onları terk ederler. Bu nedenle, kişi kendiyle ilgilenmek zorunda kalır. Dolayısıyla Foucault'nun cümleleriyle: “Kendilikle ilgilenmek her zaman aktif bir siyasi ve erotik yaşantının varlığına işarettir.”⁵⁰⁵

Sokrates'e göre, Alkibiades pedagojik olarak yetersiz olsa da, henüz genç olduğundan kendi için kaygılanma yaşındadır eğer ellili yaşlara gelmiş olsaydı bu cehalete çare bulmak zor olabilirdi. Antik dünyada, çocukların ergenlik yaşına geldiğinde onlarla ilgilenmek gerektiği teması birçok metinde ele alınır. Örneğin Platon'un *Lakhes* diyalogunda Lysimakhos, Nikias ve Lakhes'e şu çağrıda bulunur:

*“Çocukları ergenlik çağına gelir gelmez, onları dilediğince yaşamaya bırakan birçok kimse gibi yapmayıp, onlarla elimizden geldiği kadar özenle uğraşmaya karar verdik ve şu andan başlayarak elimizden gelen bütün özeni göstermek istiyoruz. Sizin de oğullarınız olduğunu bildiğimizden, onları yetiştirmek için ne gibi özenlerin gerekli olduğunu herkes kadar düşünmüş olduğunuzu sanıyoruz. Eğer tesadüfen bu noktaya hiç dikkat etmediyseniz, bunun ihmal edilecek bir şey olmadığını hatırlatıp, sizi de bizimle birlikte oğullarınıza özen, göstermeye davet ederiz.”*⁵⁰⁶

Aslında Foucault'nun düşüncesinde, “genç olunduğunda ve pedagoji Atina'da yetersiz olduğu için değil, her durumda kendiyle ilgilenmek gerekir, çünkü hiçbir pedagoji bunu sağlayamaz. Ve en önemli yaş, belirleyici yaş olarak olgunluk yaşıyla birlikte bütün hayat boyunca kendiyle ilgilenmek gerekir.”⁵⁰⁷ Birey, her zaman her yaşta kendiyle ilgilenmelidir gençken yetişkinlik için, yetişkinlikte de yaşlılık için kendiyle ilgilenmek zorundadır.

Son olarak ise, kendini tanı ilkesi diyalogda, kendi nedir? ve kendiyle ilgilenme nedir? soruları bağlamında ortaya çıkar. Kendini tanı, kendilikten ibaret olmalıdır ve hakikate erişim için kendinde Tanrısal olanın görülmesidir. Sokrates'e göre, kişinin kendini tanıması için kendinde en saf ilke olarak bulunan ruhunu bilmesi gerekir. Bunun yolu da, ruhunda kendini en iyi görebileceği yere, Tanrısal olan kısma (akla/nous'a) bakmasıdır. Sokrates bunu ünlü göz metaforuyla açıklar.

⁵⁰⁵ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 36.

⁵⁰⁶ Platon, “Lakhes”, 333: 179a, b.

⁵⁰⁷ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 66-67.

“Göz kendini görmek için aynaya ve bir başka gözün gözbebeğine yani en iyi yerine bakar. O halde bir göze bakan bir başka göz kendisini, gözün en iyi kısmına yani gören kısmına bakarak görebilir. Bu nedenle ruh da kendisini görmek istiyorsa, ruhta erdem, yani bilginin bulunduğu yere ya da kendisine benzeyen başka bir şeye bakmalıdır. Ruhta bilginin ve aklın bulunduğu yerden daha ilahi başka bir yer olabilir mi? O halde ruhun bu parçası ilahi bir parçadır. Buraya bakıldığında ilahi şeyleri, Tanrı’yı ve aklı görebilen insan kendisini son derece kolay bir şekilde anlayabilir.”⁵⁰⁸

Öncelikle bu metni doğru anlamak için Sokrates’in erdem kavramını, bilginin gerektirdiği bir pratik olarak anladığını dikkate almamız önemlidir. İnsan bir göz gibi kendini görebileceği en iyi yere yani ruha bakarak aslında ruhtaki hakikati/ideaları görmüş olacaktır. Böylelikle, “ilahi unsurlar üzerine kafa yoran ruh, bu düşünceler içerisinden adil davranış ve siyasi faaliyet olarak kendisine temel oluşturabilecek kurallar bulabilmeyi başarır. Ruhun kendisini bilmek için gösterdiği bu çaba ile adil siyasi faaliyet inşa edilebilir ve Alkibiades iyi bir siyasetçi olabilir.”⁵⁰⁹ Bu varsayımın temel sebebi, hafıza kavramı ve diyalektik yöntem etrafında düğümlenir. Ruhun ölümsüzlüğüne ve defalarca yeniden dünyaya geldiğine inanılan bu düşüncede, insanın ruhundaki ilahi unsura bakarak daha önce gördüğü hakikati hatırlaması beklenir. Böylelikle ruh, kendisi ve eyleminin en yetkin haline ulaşmak için yani idealar âleminde gördüğü gerçekliklere benzemesi için çalışır. Diyalog, Alkibiades’in ruhunu incelemeyi ve kendiyile ilgilenmesi gerektiğini anlamasıyla son bulur.

Diyalogda kendine özen göstermek, ruha özen göstermek ve ruhun kendisinde ilahi unsuru temaşa etmesini sağlamak bağlamında gelişir. Çünkü Sokrates, kendiliğin ruhtan başka bir şey olmadığını öne sürer. Bu diyalog, Yunan-Roma kültüründe kendilik kaygısının -Alkibiades’e yol gösterici olması bakımından- siyasi bir görev üstlendiğini, kendiyile sürekli bir şekilde ilişkide olmayı gerektirdiğini, gerektiği yerde bir hocanın yol göstericiliğine ihtiyaç duyulduğunu ve ruhun kendisinde bulunan *salt İyi*’yi temaşa etmesi gerektiğini içerirler. Bu içerikler, Musonius Rufus ile başlayan Roma Stoacılığı döneminden Marcus Aurelius’a yani Hristiyanlığın yayılmasına kadar olan İ.S. 1.-2. yy.’da etkisini yitirmeye başlamış ve kendilik kaygısının şartları ve ereği değişmiştir. Bu

⁵⁰⁸ Platon, *Alkibiades I-II*, 89; 133a-135c.

⁵⁰⁹ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 37-38.

dönemde, kendilik kaygısı artık herhangi bir amaç için değil yalnızca, *kendilik* için ve iyi yaşam sürebilmek için yapılan bir etkinlikler bütününe ifade etmeye başlamıştır.

“İlk olarak, kendi için kaygılanmak genel ve koşulsuz bir ilke, kendini herkese, her zaman ve mevki şartı gütmekten dayatan bir buyruk olmuştur. İkinci olarak, kendi için kaygılanmanın varlık nedeni artık, başkalarını yönetmek olan çok özel bir faaliyet değil gibidir; artık kendiyile ilgileniliyorsa, bu insanın kendisi içindir ve ereği kendiliktir. Üçüncü özellik, kendilik kaygısının artık, açıkça, sadece kendilik bilgisinde belirlenmemesidir. Elbette, bu buyruk ya da bu kendilik bilgisi biçimi kaybolmaz.”⁵¹⁰

Bu dönüşümlerle birlikte, bireyin kendisi için kaygılanması, kendiyile ilgilenmesi, kendine özen göstermesi kendilik için istenen faaliyetlere dönüşmüştür. Foucault’ya göre, “Platon’un Alkibiades’i ile şu çok açıktır: şehri yönetmek için kendine iyi bakmalısın. Ama kendi iyiliği için kendine bakmak Epikürcülerle başlar -Seneca, Pliny vb. ile çok genel bir yargı gelir: herkes kendine bakmak zorundadır.”⁵¹¹ Kişinin kendiyile ilgilenmesi, yalnızca yönetici olacak kişiler için değil kendi için gerekli görülmeye başlanmıştır. Örneğin; Stoacı kültüre sahip olan Marcus Aurelius kendiyile ilgilenme konusuna şöyle değinir: “Elini çabuk tut, hedefine doğru ilerle, boş umutları bir yana bırak ve kendine biraz olsun önem veriyorsan, daha vakit varken kendi kendinin yardımına koş.”⁵¹² Yani kişi, ereksel olarak kendiyile ilgilenmelidir, şu ya da bu sebepten ötürü değil, kendisi için. Burada ilgilenen de, ilgilenilen de, ilgilenildiğinde güdülen amaç da kendi’dir. Kendi, bu dönemde ereksel bir ilişkinin hem öznesi hem de nesnesi olmuştur. Yani kendilik kaygısında, kaygılanılanın dönüşümselliği fikri, öznenin kendisiyle ilgili hakikate ulaşmasını sağlar. Joosse’nin cümlesiyle ifade edersek, “bu kendilik kaygısı tekniğini özel kılan, ilgilenen ve ilgilenilenin aynı olmasıdır.”⁵¹³ Foucault, bu dönüşümün temelde Phytgorasçılık’ta başladığını belirtse de Stoacılarda belli bir sisteme ve kültüre dönüştüğünden bu dönemi kendilik pratiklerinin altın çağı olarak görür.

⁵¹⁰ Foucault, *Öznenin Yorumu*, 72-73.

⁵¹¹ Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, içinde *The Foucault Reader*, ed., Paul Rainbow (New York: Pantheon Press, 1984), 348.

⁵¹² Marcus Aurelius, *Düşünceler*, çev. Şadan Karadeniz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 54.

⁵¹³ Albert Joosse, “Foucault’nun Öznesi ve Platon’un Ruhü: Alkibiades Diyaloğunda Kendini Kurmanın Diyalektik Modeli”, içinde *Yaşayan Platon*, çev. Celal Sabancı, ed., Sadık Erol Er ve Birdal Akar (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 29.

“Stoacılar da kendilik, saygı gösterilmesi, korunması, hatta tapınılması gereken bir şeydir. Bu kendilik bir amaç olmalıdır. Seneca’nın söz ettiği üzere: kendini gözünün önünde tutmak, gözden kaçırmamak ve bütün yaşamını kendine amaç olarak saptanmış bu kendiliğe göre düzenlemek gerekir.”⁵¹⁴ İnsan yalnızca kendinden hoşnut olabilmelidir, kendini özgürlük içinde tanımalı ve potansiyelini keşfetmelidir. Her daim hazırlıklı ve bilgili olmalıdır. Bu anlamda insan, kendinden çok şey talep edip bu işler karşılığında bir mükâfat istemeyi bırakarak, bir anlamda da kendi esaretinden kurtulmalıdır. Yani kendi’yi kendinden –arzu ve beklentilerin esaretinden- kurtarmak gerekir.

Kendiliğin bu esaretlerden kurtulması ve daha iyi/erdemli bir yaşam sürebilmesi için kendilik kaygısı çoğunlukla bir egzersizi, bir talimi ifade etmeye başlamıştır. Bu egzersizler, kişilerin başlarına gelebilecek her türlü olay için hazırlıklı olmasını sağlamak adına, onların bazı fiziksel yoksunluklar ve sınaı uygulamalarıyla en kötü duruma karşı gardını almasını sağlıyordu. Fiziksel sınamalar, aşırıya kaçmamak için ve yoksunluklarına alışabilmek için yeme, içme ve cinsel perhiz gibi bedensel arınma ritüellerini içeriyordu. Bu perhizlerin amacı, yasak, günah veya ruhsal arınma faaliyeti gerçekleştirmek değil dış dünyayla olan bağımlılık ilişkimizi sınamaktır. Bu kendini inceleme talimleri, aynı zamanda bir zihinsel egzersizdir ve kişinin bir vicdan muhasebesi şeklinde gün sonunda yapması veya yapmaması gereken şeyleri yapıp yapmadığını ölçüp tartması şeklinde uygulanır. İnsan bu talimlerde kendini daima bir sınava tabi tutar ve kendini tanımaya, kendiliğini açığa çıkarmaya çalışır. Bunun için kişi zaman zaman durup kendine ve ne yaptığına bakar ve kendisine ne yapması gerektiğini hatırlatır. Bu, kişinin hayat boyunca tanıdık eylemlerle tekdüze yaşamasının getireceği sorunların önüne geçer ve kişinin eylemlerinin nesnesi değil öznesi olmasını sağlar.

Antik dünyada vicdan muhasebesi yalnızca kendi kendine yapılmazdı, kişi kendine bir vicdan idarecisi bulur ve kötü bir durum yaşadığında ona gidip beni idare et derdi. Bu idareciler sofistlerde örneğini görebileceğimiz gibi paralıydı ve kişi onlara yalnızca kötü durumdayken giderdi yani gönüllü bir istekti. “Foucault, yalnızca manevi bir rehberin rehberliğinde gerçekleştirilebilecek olan bu bedene ve ruha verilen dikkati; yoksunluk egzersizleri; vicdanın incelenmesi; temsillerin filtrelenmesi ve son olarak, benliğe dönüşme ve sahip olma uygulamalarını varoluş sanatı ve kendilik teknikleri

⁵¹⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 232.

olarak ifade eder.”⁵¹⁵ Foucault’ya göre, “bu ben pratikleri, genelde, bireylerin kendileri vasıtasıyla, kendi bedenlerinde, ruhlarında, düşüncelerinde, davranışlarında belirli sayıda faaliyetleri gerçekleştirmelerine imkân veren teknikleri gerektirir ve bu faaliyetler, kendi kendilerini dönüştürecek, değiştirecek ve belirli bir mükemmellik, mutluluk, saflık, ruhsal güç elde edecekleri şekilde gerçekleşir.”⁵¹⁶

“Stoacılar için problem hiç de insanların gerçekte ne olduklarını keşfetmek ya da onların şifresini çözmek değildi. Onların ne oldukları probleminin hiç önemi yoktu. Problem şuydu: Gün içinde yaptıklarım kurala uyuyor mu, uymuyor mu?”⁵¹⁷ Gün içinde yapılan talimler, kitap okumayı, tefekkür etmeyi, inzivaya çekilip kendi kendiyile sohbet etmeyi, vicdan muhasebesini, kendisinden öğüt alınan kişinin sözlerinin anımsanması gibi bir takım faaliyetleri içerirdi. “Stoacıların yaptığı bu talimler, insanın kendisiyle baş başa kalmasını, geçmişini düşünmesini, yaşamının geçen bölümünü göz önüne getirmesini, okuma aracılığıyla esinlenilmesi istenen ilkeler ya da örneklerle yaklaşmasını ve iyice incelenen bir yaşam sayesinde akılcı bir tutumun temel ilkelerinin bulunmasını sağlar.”⁵¹⁸ Buradaki kendilik kaygısının öznesi doğru bilginin öznesinden ziyade doğru eylemin öznesidir. Dolayısıyla kendilik bilgisi değil, bildiğin doğru ile eylemde bulunmak önemlidir. Bu düşünce, Sokrates’in idealar âleminde getirmeye çalıştığı bilgi etkinliğinden oldukça farklıdır. Bilgi olmalı ancak bu bilgiyle kişi kendi üzerinde değişim ve dönüşüm gerçekleştirmelidir. Kendini en iyi olana, erdemli olana yönelmeli ve hazırlamalıdır.

Foucault, Platoncu kendini bilme (temaşa) ile Stoacı kendine ihtimam gösterme mefhumunu birbirinden –derinden bağlı olsa da- ayırır. *Alkibiades*’te, ruhun Tanrısal olan kısmına bakarak İyi’yi temaşa etmek üzere kendi ruhunu tanıyabileceği düşüncesi hâkimken Stoacı kendine ihtimam gösterme, kendine hâkim olduğun ve kendini daima yokladığın bir egzersizi içerir. Foucault’ya göre, Stoacılarla *Alkibiades*’te söylenen şey arasında ikili bir kopma vardır. İlk olarak, kendilik kaygısıyla ilgili egzersizlerin kendini bilmekten kopması, tamamen ayrı olmasa da kendilik egzersizlerinin ana eksenini oluşturmaması. İkinci olarak, Tanrısal unsur olarak kendilik bilgisinden uzaklaşmasıdır.

⁵¹⁵ Hadot, *Philosophy as Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 206.

⁵¹⁶ Michel Foucault ve Richard Sennett, “Sexuality and Solitude”, içinde *Humanities and Review 1*, ed., David Rieff (New York: Cambridge University Press, 1982), 10.

⁵¹⁷ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 125.

⁵¹⁸ Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 337.

Tanrı'yla ilgili olarak Stoacıların dünyayı düzenleyen unsurun Tanrısal unsur olduğu düşüncesi güçlüdür; fakat burada söylenen, kendilik kaygısı temasından kopmuş veya ana eksene alınmamış olmasıdır.

“Platoncu akımda, özne veya ruh açısından sorun, olduğu haliyle kendini tanımak amacıyla gözünü hep kendi üstünde tutmak ve kendisiyle ilintili hakikatleri aklında tutmaktır. Stoacı akımdaki sorun, bir kısmı temel ilkelerden, bir kısmıysa davranış kurallarından oluşan hakikatlerin, doktrinlerin öğretilmesi yoluyla öğrenmektir.”⁵¹⁹ Foucault'nun başka bir ifadesiyle söyleyecek olursak, “Platon'a göre insan içindeki hakikati keşfetmelidir. Stoacılara göre hakikat insanın içinde değil logoi'de, öğretmenlerin öğrettiklerindedir. Kişi duyduklarını ezberler, duyduğu ifadeleri davranış kurallarına devşirir. Bu tekniklerin hedefi hakikati öznelletirmektir.”⁵²⁰ Bu egzersizler, insanın hakikatle bağ kurmak veya iç dünyasını keşfetmek için değil daha çok kendi özgürlüğü dâhilinde neler yapabileceğinin sınanmasıydı. Bu Foucault'nun insanın içinde egemenlik kuran bir *yarı-özne* dediği şeyin oluşumudur. Başka bir deyişle, bu pratikler felsefi yaşam veya akla dayalı yaşam süren (logic) özne olmanın yoludur. Foucault'nun Stoacılarda gördüğü bu sanat eserine dönüşen insan figürü, Hegel'in felsefe tarihi okumasında da görülür ve Hegel, “Stoacılar için aklın hayvandaki salt arzu olan şeyden insanda bir sanat eseri oluşturduğunu söyler. Doğaya göre yaşamak, o nedenle, Stoacılara göre akla uygun biçimde yaşamaktır.”⁵²¹

Stoacılar, kendilik kaygısına dayalı yaptıkları bu talimleri yalnız başına gizli bir şekilde yürütmemişlerdir. Bu faaliyetler için okul kurmuşlar ve kendiyile ilgilenmek isteyen kişilere öğüt verip yönlendirerek bir pratik oluşturmuşlardır. Bu anlamda kendilik kaygısının başkalarıyla olan ilişkiyi geliştirdiğini görmek de mümkündür. Dahası, başkalarıyla olan ilişki yalnızca hoca veya yönlendirici ile olan ilişkiyi değil aynı zamanda akrabalık, dostluk hatta kendi kendiyile kurulan ilişkiyi bile içeriyordu.

Bireyin yaptığı zorlu talimleri, kişinin sürekli olarak tekrar etmesi ve zihin yoklaması da yapması gerekir aksi halde yapılan talimlerin sonucunda erdem bir sağduyu olarak yerleşmez. Seneca'dan örnek verecek olursak, Lucilius'a mektubunda şöyle der:

⁵¹⁹ Michel Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, çev. Ferda Keskin ve Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 227.

⁵²⁰ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 49.

⁵²¹ G. W. F. Hegel, *Felsefe Tarihi 2: Platon'dan Ortaçağ Felsefesine*, çev. Doğan Barış Kılınç (İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019), 221.

“Biliyorum ki Lucilius, hiç kimse bilgeliği öğrenmeden mutlu yaşayamaz. Yaşamaya bile katlanamaz; iyice aklın yatmış buna: Mutlu yaşamı sağlayan, yetkin bir bilgeliktir; ne var ki bilgeliğin başlangıcında bile insan yaşama katlanabilir artık. İşte bu düşünceler apaçık belirmiş zihninde. Ama bu açık seçik belirginliği güçlendirmeli, her gün üstünde düşünme düşünme içimize daha da sindirmeliyiz. Verdiğimiz kararları korumak, şerefli olan kararı almaktan daha zor bir iştir. Ayak diremeli, sürekli bir çalışma ile ona güç katmalı ki, iyi niyet sonunda bir sağduyu haline dönüşsün.”⁵²²

Stoacılar da sına bu kadarla kalmamıştır; bir de düşüncenin kendisi üzerine bir çalışma yapılması gerekir. İnsanın kendi kendisinin denetçisi olarak görebileceğimiz bu sınamada kişi, aynı zamanda neyi yanlış, neyi eksik yaptığını ölçer, tartar. Bu yöntemle kendi eksiğini görerek kendisini düzeltir. Bu sınamada ayrıca insanın kendi bağıllığından tamamen kurtulduğundan emin olması için bir denetim yapılır. Kişi aklına gelen her temsili sorgulamalıdır; ilk geleni olduğu gibi kabul etmemeli ve sorgulayarak doğru olanı bulmalıdır.

Tüm bu kendilik pratiklerinin ortak nihai amacı, kendine dönmeyle nitelenebilir. Bu kendine dönme, Hıristiyanlığın çileci idealinde görüldüğü gibi kendi içine kapanma, inzivaya çekilme manası taşımaz. Kişinin tüm etkinliklerinde ve eylemlerinde erek olarak kendisiyle ilişkisini belirlemesidir. Kavram, bireyin tüm bağıllıklarından kurtulmak üzere yaptığı sına ve egzersizlerden sonra dönüp kendine bakmasını, kendine sığınmasını niteler. Burada kendilik artık saf kendiliktir çünkü bağımlılıklarından arınmış, kendini tanımıştır. Bu anlamda insan ilk defa kendine kavuşmuştur ve ilk defa kendinden haz duymuştur. Bu haz geçici bir haz değildir, sürekli bir erinçtir çünkü kaynağını kendi içinde bulmuştur. Seneca'nın dediği gibi: “Bir neşe sürekli olacaksa, kendi içinde bulmalıdır bu sevinci.”⁵²³ İnsan daima ereğini kendinde ve kendindeki doyumunda aramalıdır, kendi dışındaki geçici şeylerde değil.

Antik dünyada kendilik kaygısının yakından ilişkili görüldüğü bir alan vardı: Tıp. Bedensel rahatsızlıkların ruhu etkilediğini düşündüklerinden dolayı beden ve ruh için ortak olan bir tedavi çizelgesi oluşturmuşlardır. “Bu kavram ve şemalar hem bedene ilişkin tıpta hem de ruhun tedavisinde ortak olarak kullanılmalıdır. Bunlar, fiziksel bozukluklar ile ruhun düzensizliklerine aynı kuramsal çözümlemeyi uygulamakla

⁵²² Seneca, *Ahlak Mektupları*, 75-76.

⁵²³ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 258.

kalmaz, her birine müdahale etmek, tedavi etmek ve iyileştirmek için aynı girişimlerde bulunmayı öngörür.”⁵²⁴ Burada kendilik kaygısı, sağlık için ruha gösterdiğimiz özen kadar bedene de özen göstermemiz gerektiği fikrine dönüşür. Kendilik kaygısı, *Alkibiades*’te olduğu gibi yalnızca ruhumuzla ilgilenmek anlamına gelmez aynı zamanda beden de ruh kadar önemsenir. Stoacıların zirvesi sayılan Musonius Rufus, felsefesinde insan yaşamında gündelik işleri ve eylemleri daha çok ön plana çıkarır.⁵²⁵ Yine Seneca’da göreceğimiz gibi, insana beden ve ruh arasındaki ilişki hakkında hem pratik hem teorik olarak birçok öğüt bulunur.⁵²⁶

Yani birey hem bedeni için hem de ruhu için aynı kaygıyı duymalı ve aynı özen ve ilgiyi göstermelidir. Hatta denebilir ki, özellikle Stoacılarda kendilik kaygısı yoğun bir biçimde bedene ilgi göstermeye dönüşmüştür. Fiziksel her tür bozukluk ve aksaklığın ruh da doğuracağı zaaf ve eksikliğe ilişkin inanç, kaygının beden üzerinde yoğunlaşmasına neden olmuştur. Örneğin, Epiktetos *Sohbetler*’de Sokrates’in ruha karşılık bedeni hiç önemsemediğine dikkat çekerek bedene özen göstermek için öğütte bulunur:

*“Dostum sen bir kadın mı yahut bir erkek misin? Eğer bir erkek isen bir erkek gibi süslen, bir maskara veya sapıtmış bir adam gibi ortaya çıkma. Sokrates Alkibiades’e daha güzel görünmesini tavsiye ettiği vakit, ne demek istiyordu? Ondan bedeninin güzelliğini ihmal ederek, ruhun güzelliğini temine çalışmasını istiyordu. O halde pis ve iğrenç mi olmalıyım? Asla! Asla! Fakat temizliğinin erkekçe ve erkeğe lâyık olarak yapılması icap ettiğini bilmen lâzımdır.”*⁵²⁷

Diğer taraftan kişinin daima kullanabileceği bir tıp bilgisine sahip olması, onun her sıkıntıda hekime gitmesine gerek olmaksızın kendi danışmanlığını yapmasını sağlar. Kişinin kendini donatması gereken bilimlerden biri de kuşkusuz tıbbi bilgidir; hatta o dönemde, kendi için kaygılanan insana bu bilgiyi edinmek zorunlu tutulurdu. Stoacılar akıllı ve erdemli insanın her daim bedenine ve ruhuna özenli olduğunu ve sürekli olarak en iyi halde bulunmak için hazırlıklı olduğunu söyler.

Stoacılar, erdemli olabilmek için birçok yöntem ve sınama uygulamışlardır. Kişinin erdemli davranışı edinmek için kendini bağımsızlaştırması gereken alışkanlıklarına karşı bir sınama sınavına girmesi gerekir. Kendisine haz veren şeylerin yokluğu hangi boyuta geldiğinde ona acı vermeye başlar? Kişi bu türden soruları zihninde

⁵²⁴ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 340-341.

⁵²⁵ Bkz. *Musonius Rufus’tan Kalanlar*, haz. ve çev. Melike Molacı (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021).

⁵²⁶ Bkz. Seneca, *Ahlak Mektupları*.

⁵²⁷ Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 97.

canlandırarak, kendimize dert ettiğimiz şeylerin, aslında o şeylerin kendisi olmayıp onlar hakkındaki zihinsel yargılarımız olduğunu anlamalıdır. Çünkü “Stoacı felsefeye göre yaşam, temel olarak insanın iç söylemine/iç seslerine egemen olmasından ibarettir. Bireyin yaşamında her şey, nesneleri zihninde nasıl canlandırdığına, yani onları kendi içinde nasıl adlandırdığına bağlıdır.”⁵²⁸

Stoacılar sına talimleriyle, insanın sonradan elde ettiklerinin, elinden gitmesinin ona aslında acı vermemesi gerektiğine insanı inandırmak ister. Stoacılar bu durumu “duygusuz (heyecansız) olmak anlamına gelen *apathie* kavramıyla karşılar. *Apathie* genel olarak zevke ve acıya karşı kayıtsızlıktır bu aynı zamanda ahlaksal yönelimin ve nefis terbiyesinin biricik amacıdır.”⁵²⁹ Foucault’ya göre, “Stoacılar için söz konusu olan, sonuçta, alışkanlığın, kanıların, eğitimin, ün sahibi olma isteğinin, gösteriş merakının bizi bağımlı kıldığı şeylerden vazgeçmenin ne denli kolay olduğunu göstererek insanı olası yoksunluklara hazırlamaktır.”⁵³⁰ Bunlar aslında, insanı karşılaşılabileceği her türden zorlukla baş edebilmesini sağlamak için bir hazırlık talimidir. Ne kadar çok zoru görür ve kendisini ona göre hazırlarsa o denli kolay başa çıkar zorluklarla.

Foucault’ya göre, “Yunanlıların ve Romalıların temel kavrayışı, hakikate erişim için bedel ödenmesi gerektiği idi. Hakikate erişme, kendi üzerine çalışma ve kendini değiştirmeyeyle sağlanabilir. İnsan gerçeğe varlığının dönüşümü ile onun bedelini ödeyerek erişebilir. Bu nedenle, kendine özen, yaşam pratiği olduğu kadar, bir felsefe pratiği idi.”⁵³¹ Foucault, her kültürde kendilik kaygısının veya teknolojilerinin bir dizi hakikat yükümlülüğünü ifade ettiğini düşünür: Hakikatin ne olduğunu öğrenmek, gerçeği keşfetmek, hakikatle aydınlanmak ve doğruyu söylemek. Bütün bunlar benliğin yaratımı ve dönüşümü için önemli kabul edilir.⁵³²

Alkibiades’ten Stoacılığa geçişte kendilik kaygısının yalnızca anlam ve içerik bakımından değil hangi yaşta olması gerektiği ile ilgili de değişim yaşanmıştır. *Alkibiades*’te bu yaşın çocukluktan çıkıp ergenliğe giriş dönemi olduğunu ve özellikle ellili yaşlarda olsaydı kendiyile ilgilenmesinin ne kadar zorlaşacağını görmek

⁵²⁸ Pierre Hadot, *İçsel Kale: Marcus Aurelius Üzerine Düşünceler*, çev. H. Can Utku (İstanbul: Alfa yayınları, 2021), 95.

⁵²⁹ Topakkaya, “Stoa Etiğinin Temel Kavramları”, 57.

⁵³⁰ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 344.

⁵³¹ Sverre Spoelstra, “Book Review: Foucault on Philosophy and Self Management”, *Organization*, 14/2 (2007): 301.

⁵³² Foucault ve Sennett, “Sexuality and solitude”, 10.

mümkündür. Stoacılar da kendilik kaygısı, yalnızca gençlerde değil yetişkin ve olgun insanlarda da olması gereken bir faaliyettir. Hatta Stoacılıkta, kendiyile ilgilenmek yetişkinlikten yaşlılığa geçiş döneminde yani hayatın sonunda önem kazanır. Seneca'nın metinlerinde *dünyanın hızlıca katedilmesi gerekir* temasıyla değindiği durum, yaşlandığı ve zamanı azaldığı için dünyanın sırlarını öğrenmek ve yaşamı tamamlamak için acele etmek gerektiği fikrine dayanır. “İnsanın aceleyle yapması gereken bu temel uğraş, uzaktakiyle değil yakınındaki alanla ilgilenmek yani kendiyile ilgilenmek olmalıdır. Yani ruhun bütünüyle kendiyile ilgilenmesi, kendiyile uğraşması gerekir.”⁵³³ Stoacı felsefede “yaşlılığın geldiği nokta, eğer uzun bir kendilik pratiği ile iyi hazırlanmışsa, kendinin, Seneca'nın dediği gibi, kendine ulaştığı, insanın kendisiyle birleştiği ve insanın kendisiyle aynı anda hem tamamlanmış, hem de eksiksiz bir ilişkide olduğu noktadır.”⁵³⁴ Nitekim Seneca, kendisi de yaşlıyken felsefe okuluna gider ve insanın bilgisizliği devam ettiği sürece öğrenmesi gerekir, der ve ekler: “Ben de o okula bir şey öğretiyorum: yaşlı bir insanın bile öğrenmesi gerektiğini öğretiyorum.”⁵³⁵ Stoacı düşüncede, kendilik kaygısının insanı en yetkin seviyeye getirdiği ve onu ödüllendirdiği zaman yaşlılıktır. Hristiyanlıkta göreceğimiz gibi, öte dünyada elde edilecek bir mutluluk değildir. Bu mutluluk Stoacılıkta bu dünyada ve insanın yetişkinlikten yaşlılığa geçtiği dönemde doruk noktasına ulaşır.

Foucault, kendilik kaygısının başlangıçta eleştirel bir işlev görmesinden sonra Stoacılıkla birlikte daha çok eğitici işlev gördüğünü düşünür. Sokrates'in hakikat uğruna herkesi doğruca uyardığını ve eleştirdiğini ele aldığımızda, Helen-Roma dönemi kendilik kaygısının insanı tüm olumsuz durumlara önceden hazırlaması gerçekten de eğitici işlevinin ön plana çıktığını gösteriyor. Foucault kendi düşüncesini şöyle ifade eder:

“Kendilik kaygısının yetişkin faaliyeti haline gelmesinden itibaren kendilik kaygısının eleştirel işlevi giderek daha çok öne çıkacaktır. Tıpkı Alkibiades'te olduğu gibi kendilik kaygısı zorunluluğunun gönderme yaptığı çerçeve, bireylerin kendilerini içinde buldukları cehalet durumuydu. Bu anlamda bir eğitim eleştirisi olsa bile, bu her şeyden önce, Alkibiades'in hiçbir şey öğrenmediğini, öğrendiğini sandığı şeyin boş olduğunu göstermek içindir. Tersine, Helenistik ve Roma dönemlerinde geliştiği görülen kendilik pratiğinde eğitici/yetiştirici bir yan

⁵³³ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 227.

⁵³⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 95.

⁵³⁵ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 268.

*vardır, temel olarak bireyin hazırlanmasıyla ilişkili eğitici bir yan. Ama bu, şu veya bu meslek ya da toplumsal faaliyete hazırlık değildir: Başına gelebilecek tüm kazalar, mümkün bütün bedbahtlıklar, bütün utançlar ve düşüşlerle başa çıkabilmesi için onu yetiştirmektir.*⁵³⁶

Bu eğitici yan, bir mesleki eğitim değil aksine kişiye belli bir yetenek kazandıran bir eğitimidir. Olaylar karşısında sağlam durmayı ve nasıl davranması gerektiğini öğreten bir eğitimidir. Kendilik kaygısının bu yanı gittikçe ıslah eğitimine dönüşür ve insanın kendini kötülüklerden arındırma işlevi kazanır. Kendiyle ilgilenmek, içimizdeki her türlü kötülüğü temizlemek ve onu kontrol edebilmek için gerekli görülür. “Kendilik kültürü bir de mücadele işlevine sahiptir. Bireye ömrü boyunca savaşmasını sağlayacak silahlar ve cesaret verilmelidir.”⁵³⁷ Bu mücadele işlevi, ruhun manevi kavgasını temsil eder. Ruh kendini temizlemek için manevi silahlarla silahlanmalı ve daimi bir kavga içinde olmalıdır. Hristiyan çileciliğinde görülen bu ruhu arındırma pratiğinin Antik Yunan’da var olduğunu da görmekteyiz. Ruhun kendisi için mücadelede bulunması kendini iyileştirmesi anlamında tıpla ilişkili görülmüştür.

Stoacıların tüm hayat boyunca sınıdığımız hatta hayatı bir sınama olarak görmemiz gerektiği fikri, insanın kendini oluşturmamasını ve kendini yetiştirmesini amaç edinir. “Yaşamın her anında insan kendi için kaygılanmalıdır. Daha iyi yaşamak için kendiyle ilgilenilmez, daha rasyonel yaşamak için kendiyle ilgilenilmez, diğerlerini daha iyi yönetmek için kendiyle ilgilenilmez. Yaşam, kendiyle mümkün olan en iyi ilişki kurulacak şekilde yaşanmalıdır. Yani kendi için yaşanmalıdır.”⁵³⁸

Özetlemek gerekirse: “Foucault’nun kendilik pratikleri dediği şey, Platoncular için olduğu kadar Stoacılar için de benliğe doğru bir dönüşüm hareketine karşılık gelmektedir.”⁵³⁹ Buraya kadar temel hatlarına ve uygulamalarına değindiğimiz kendilik pratiklerini ayrıntılı bir şekilde ele almak ve bir yaşama sanatı olarak uygulanma biçimlerini daha iyi açıklamaya çalışacağız.

3.3.2. Yaşama Sanatları ve Kendilik Pratikleri

Yunanca “*techne bios*” kelimelerinden türeyen yaşama sanatı, yaşama ilişkin epistemik bilgidir ziyade pratik ve davranışsal bilgiyi ifade eder. Her sanatın uyguladığı

⁵³⁶ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 84.

⁵³⁷ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 87-88.

⁵³⁸ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 377-378.

⁵³⁹ Hadot, *Philosophy as Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 211.

bir teknik ve malzemesi vardır; yaşama sanatının tekniği yaşama uygulanan pratiklerdir, malzemesi ise her bireyin yaşamıdır. Bu fikir Foucault'nun deyişiyle, “varoluşu sürülmesi gereken yaşam olarak anlayan ve onunla bu oranda ilgilenen, bu yaşama şekil vermeye imkân tanıyan tekniktir.”⁵⁴⁰ Bir sanatın üretilmesi için gerekli rasyonel bilgiyi ifade eden *techne* terimi, *bios*'un yani yaşamın nasıl yaşanması gerekir sorusuna verilecek cevap ve bu anlamda oluşturulacak yöntem ve davranış kurallarını belirlemeye yönelik kavrayışı ifade eder. “Foucault, bir röportajında, *bios* fikrinin estetik bir sanat eseri için bir materyal olarak görülmesi beni büyüleyen bir şey, demiştir.”⁵⁴¹ Foucault'ya göre, “bu yaşam için teknikler, kurala bağlanmış prosedürlerdir; üzerine düşünülmüş ve belirli bir nesneyi bir dizi dönüşümden geçirmek üzere kurgulanmış yapıp etme biçimleridir. Bu dönüşümler, kendileri aracılığıyla ulaşılması gereken belirli ereklere göre düzenlenir ve belirlenmiş nesne üzerinde dönüşümler meydana getirir.”⁵⁴²

Kısalığına karşın bu tanım dört ayrı kısımdan oluşmaktadır. Paras, bunları şöyle özetler:

“Birincisi, yaşama sanatları kasti ve gönüllü olarak tanımlanır. Onu uygulayanlar nezdinde bir tercih meselesidir ve Foucault bu konuda hiçbir kuşkuyla yer bırakmamaktadır. İkincisi, insanların kendileri adına davranış kuralları saptamalarına olanak sağlar. Üçüncüsü, insanların kendilerini dönüştürmelerine fırsat tanır. Son olarak da, insanların yaşamlarını bir esere, yani estetik ve biçimsel kategoriler uyarınca değer biçilebilecek bir nesneye dönüştürmelerine imkân sunar.”⁵⁴³

Yaşama sanatları aracılığıyla birey, kendi üzerinde bir eylemde ve dönüşümde bulunurken aynı zamanda başkalarıyla ve hakikatle de bir ilişki içinde olur. Foucault'nun da ifade ettiği gibi, “kişinin, kendisi üzerindeki eylemi, başkasıyla ilişkisi ve hakikatle ilişkisi olmaksızın bu deneyim modalitesini edinmesi mümkün değildir.”⁵⁴⁴ Yani kişinin varoluşuna şekil vermesi kendiyile ilişkisi, başkalarıyla ilişkisi ve hakikatle olan ilişki bağlamında şekillenir.

Antik Yunan'da yaşama dair geliştirilen kendilik teknikleri bedensel ve ruhsal olarak iki boyutlu olarak yapıliyordu. Daha öncede tıpla yakın ilişkisini kurduğumuz bu

⁵⁴⁰ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 34.

⁵⁴¹ James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Doubleday Publisher, 1993), 323.

⁵⁴² Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 218-219.

⁵⁴³ Eric Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, çev. Yunus Çetin (İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016), 171.

⁵⁴⁴ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 35.

teknikler, “bedensel olarak cinsel perhiz dâhil sağlık perhizleri, beden bakımını ve beden hareketlerinin ölçülülüğünü içerir. Ruhsal olanlar ise okumayı, düşünmeyi, önceden bilinen şeylerin/doğruların anımsanması vb. konuları kapsar. En genel ifadeyle Eski Yunan ahlakında esas olan hazların kullanımı dâhil her şeyde ölçülülüktür.”⁵⁴⁵ Bu ölçülülük, Hristiyan çileciliğindeki kadar katı bir yasaklama değildir beden ve ruhun daha iyi halde olmasını sağlamak adına aşırı iki uçtan da sakınma adına belirlenmiş bir ölçüdür.

“Davranış şekilleri, yaşam tarzları ve varoluş biçimleri hakkındaki bu edebiyat, bütün Antik Çağ’a ve özellikle Helen ve Roma dönemine, Hristiyanlığın erken asırlarına yayılmıştır. Bu yaşama sanatları, davranış sanatları edebiyatı hayli uzun zaman varlığını sürdürmüş ve şimdi ortadan kaybolmuştur.”⁵⁴⁶ Özellikle, “Hristiyanlıkla birlikte bu varoluş sanatları, bir kilise iktidarının uygulama alanına, daha sonra da eğitsel, tıbbi ya da psikolojik türden pratikler çerçevesine girmeleriyle birlikte önemlerinin bir bölümünü yitirmişlerdir.”⁵⁴⁷

Foucault, yaşama sanatına güzel bir örnek olarak, cinsellikte perhiz nasıl olmalı, nasıl davranılması gerek veya nasıl olmak gerek vb. sorulara örnek teşkil etmesi bakımından bir fil meseli⁵⁴⁸ verir. Filin cinsel hayatı ve tek eşliliğini konu alan bu mesel, aslında yaşam için bir dizi öğüt, nasihat içerir. Ayrıca Foucault, daha önce yaşama sanatı olarak ele alınmayan cinsel yaşamın, bir çeşit yaşam sürme sanatı olarak Antik Çağ’dan başlayan ve Hristiyanlık ahlakının temelini oluşturan tarihsel bir şemasını çıkarır.

Yaşama sanatlarının amacı, varoluşa dair birtakım nitelikler edinilmesini sağlamaktır. Bu nitelikler, bireyin varoluşunu sağlamlaştırmayı ve karşılaşacağı her türden olaya hazırlıklı olmasını sağlamayı amaçlar. Foucault bu önceden belirlenip, sistemleştirilen niteliklere *kendilik teknikleri*, *kendilik pratikleri* veya *kendilik*

⁵⁴⁵ Sever Işık, “Foucault’da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 17 (2014): 106-107.

⁵⁴⁶ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 27.

⁵⁴⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 123.

⁵⁴⁸ Fil meseli, Sales’li Aziz François’e ait olmakla birlikte Foucault, hakikat söyleminin özne üzerindeki etkisini, cinselliğin tarihsel nitelikte oynadığı rolü ve yaşama sanatlarına dair minör bir örnek içerdiğini göstermek adına konu edinir. François bu meseli, Hristiyanlıkta iyi ahlakın cinsellik bahsine harfiyen uygun bir tip olarak sunmuştu. İlgili kısım için Bkz. Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 3, 36.

teknolojileri adını verir. “Foucault, kendilik teknikleri ile öznelerin kendilerini temsil etme ve bunu yaparak, başkalarıyla ilişkiyi olanaklı kılma biçimlerini kasteder.”⁵⁴⁹

“Bu kendilik pratikleri betimlemesi, yalnızca tarihsel bir çalışma değildir; Foucault örtük biçimde, çağdaş insana bir yaşam modeli sunmak ister ki buna da *varoluşun estetiği* der.”⁵⁵⁰ Kendilik teknikleri, bir uyanışı başlatarak özneye kendini geliştirme, kurma ve dönüştürme edimi verir. Kişiler, bu niteliklerle eğitilirler ve aldığı eğitimi içselleştirip kendini denetleme yoluna giderler. Yaşama sanatları, yalnızca canlılığı ifade eden bir hayata yönelmezler; bu sanatların esasen yöneldiği nitelenebilir yaşamdır; bizim varoluşa katıldığımız, kendi kendimizin kurduğu bir yaşamdır. Dolayısıyla yaşama sanatlarının amacı, yaşamı ve yaşamda başımıza gelebilecek her türden şeyi akılcı bir şekilde yönlendirme imkânına sahip olduğumuzu görmektir. Yaşama sanatlarının kabaca amaç edindiği tam olarak budur.

“Yaşama sanatlarının bireyi değiştirme ve ona varoluşsal nitelikler kazandırmak için başvurduğu yöntemlere gelirsek eğer, onlar da şöyle özetlenebilir: öncelikle başkalarıyla ilişkiler, ikinci olarak hakikatle bir çeşit ilişki, üçüncü olarak da kendilikle bir çeşit ilişki üzerinden işleyen bir süreçtir bu.”⁵⁵¹ Bu anlamda yaşama sanatları, birtakım yöntemleri ve eğitim sistemlerini içerir. Foucault bu yöntemleri tek tek ele alır ve inceler:

*“Bşkalarıyla ilişkiler, öğretim: Bu, yaşama sanatlarına özgü Yunan söz dağarcığında, mathesis adı verilen şeydir. Hakikatle ilişki, yani daimi düşünüm ve verilen öğretimin, doğru kabul edilmesi gerekenin aralıksız tekrarı, Yunanlar buna melete derlerdi (bir şey üzerine tefekkür, düşünüm). Son olarak da, hangi aşamada olduğumuzu ve iyi ilerleyip ilerlemediğimizi göstermeye yarayan bu sınav çalışması; ardışık, ilerleyerek giden tüm bu denemeleri içeren çalışma – Yunanların askesis adını verdikleri boyut.”*⁵⁵²

Foucault, bilgeliğe giden yolun üç ilkesini tanımlayan bu pratiklerin, bütün yaşama sanatlarında mevcut olduğunu ileri sürüyordu.⁵⁵³ Antik Yunan, Helen-Roma ve Hristiyanlığın ilk zamanlarındaki yaşama sanatları genel olarak bu üç başlık altında ele

⁵⁴⁹ Judith Revel, *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayınları, 2006), 165.

⁵⁵⁰ Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012), 271.

⁵⁵¹ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 31.

⁵⁵² Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 32-33. Metinde de işaret edildiği üzere, Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*’de bu üç yaşama sanatı pratiğine değinir ve bilgelik için teorik bilmenin yanı sıra talim ve egzersizin önemine dikkat çeker. Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 19.

⁵⁵³ Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 172.

alınabilir. Tüm bu yaşama sanatlarının tarihsel gelişimine baktığımızda, kendilikle ilişkinin ahlâkî bir belirlenimini buluruz. Fakat yaşama sanatları özellikle Hristiyanlığın gelişim gösterdiği çağda ahlaktan ziyade yasaya tâbi olarak şekillenir. Bunun en iyi örneğini Foucault, cinselliğin tarihine dikkat çekerek gösterir. Aslında Antik Çağ'dan bu yana gelişen kendilik kültürü aynı zamanda cinselliğin tarihinin de gelişimidir. Dolayısıyla bu tarihsel düzlemde cinselliğin tarihinin de incelemesi yapılabilir. Bu incelemenin bizi ilgilendiren tarafı ise, Hristiyan düşüncede kendilik tekniklerinin cinsellik ve evlilik üzerinden bazı yaptırımlara, yasaklara maruz kalması ve bu minvalde gelişim göstermesidir. Bu sebepten ötürü, cinsellikle ilgili teknikler de yaşama sanatı başlığı altında ele alınacaktır.

3.3.2.1. Mathesis/İrfan/Başkalarıyla İlişkiler

Yaşama sanatlarının ilk yöntemi teorik olarak bilme işini üstlenen *mathesis* tir. “Antik dönemde, *kendine dönme, bakışını kendine çevirme* tikel buyruklarının dünya bilgisini devre dışı bırakmadığını ve içselliğin, iç dünyanın incelenmesi olarak anlaşılan kendilik bilgisine de yol açmadığını söyleyebiliriz. Bu ilke ruhani kiplik, dünya bilgisinin ruhanileştirilmesi olarak adlandırılabilir bir şeye yol açmaktadır.”⁵⁵⁴ Burada kendilik, bilginin nesnesi olarak değil ruhani bilme biçimlerinin tesisi içerisinde aranır ve bu kendilik pratiklerinin teorik bilme diyebileceğimiz *mathesis* kısmıdır.

Bilmenin ruhanileştirilmesi, bakışın içeriye doğru çevrilmesi yani şeyin özüne odaklanmasıdır; nesnenin aslında neyse o olduğu şeyi zihinde ruhani olarak kavramaktır. Yoksa ruhani bilme gibi içsel yolculuk manasında değildir; şeyin özünün ruhani olarak kavranmasıdır, bilmenin ruhani şeklidir.

Foucault, ruhani bilmenin, Marcus Aurelius ve Seneca'da ele alındığı şekliyle, belli kiplere ayrıldığına işaret eder:

“Bu kiplere ayrılma da şöyle ortaya çıkar. İlk olarak, söz konusu olan, ister bütünlüğünde görebilmek için evrenin zirvesine çıksın, isterse de şeylerin kalbine kadar inmeye çalışsın, öznenin bir yer değiştirmesidir. Her halükârda, özne bulunduğu yerde kalarak gerektiği gibi bilemez. Bu spiritüel bilmenin ilk noktası, ilk karakteristiğidir. İkinci olarak, öznenin bu yer değiştirmesinden hareketle, şeyleri hem gerçeklikleri hem de sahip oldukları değer itibarıyla kavrama imkânı verilir. Değer derken söz konusu olan, şeylerin dünya içindeki yerleri, ilişkileri,

⁵⁵⁴ Foucault, *Öznenin Yorumu*, 245.

kendilerine has boyutları ve aynı zamanda özgür olduğu ölçüde özne ile ilişkileri, özne için önemi ve özne üzerindeki gerçek iktidarlarıdır. Üçüncü olarak, bu ruhani bilmede özne için söz konusu olan kendini görme, kendini kendi gerçekliğinde kavramaktır. Söz konusu olan bir tür özbakıştır. Özne kendini kendi varlığının hakikatinde görmelidir. Nihayet, dördüncü olarak, bu bilmenin özne üzerindeki etkisi şu şekilde sağlanır: öznenin sadece özgürlüğünü keşfetmesi ile değil, özgürlüğü içerisinde, muktedir olduğu tüm mutluluk ve mükemmeliyet anlamına gelen bir varlık kipini bulması sayesinde sağlanır.”⁵⁵⁵

Kendiyle ilişkinin sağlam bir şekilde kurulabilmesi için Foucault ötekiyle/başkasıyla ilişkinin kilit rol oynadığını düşünür. “Başkaları, öteki, kendilik pratiğinde, bu pratiğin tanımladığı biçimin nesnesine yani kendiliğe gerçekten ulaşması, nesnesi tarafından gerçekten de doldurulması için vazgeçilmezdir.”⁵⁵⁶ Ötekiyle ilişki, yaşama sanatlarının öğrenildiği anlamına gelir ve Sokratik diyaloglarda örneğin *Alkibiades*’te, üç tür hocalık ya da başkalarıyla ilişki biçiminde görülür. “İlki örnek yoluyla hocalık. Daha genç olana aktarılan ve onun eğitimi için vazgeçilmez olan modeldir. İkincisi yetkinlik hocalığıdır, daha genç olana bilgi, yetenek, beceri, vb. aktaran hocalık. Üçüncü tür hocalık: diyalog boyunca işleyen Sokratik hocalık, yani utandırma ve keşfettirme hocalığıdır.”⁵⁵⁷ Burada kendini bilmenin, kendiyle ilgilenmenin cehaletten kurtulmanın en büyük yol göstericisi, ötekiyle olan ilişkidir.

“Yaşama sanatı tek başına öğrenilmez; kişi ona kendi imkânlarıyla erişemez. Ötekiyle, yön verme etkinliğiyle, ötekinin otoritesiyle ilişkililenmeden, ötekiyle hiç olmazsa geçici bir iktidar ilişkisi kurmadan bu sanatı edinemez.”⁵⁵⁸ Başkasıyla olan ilişki, Antik Yunan klasik dönemde önemli olduğu kadar Helen-Roma döneminde de önemlidir. Bu dönemde kişinin ahlâkî anlamda bozuk ve kötü yetiştirilmiş olması göz önüne alınarak ona kendini ıslah etmesi ve özne olarak kurması tavsiye edilir. “Birey, kendini özne olarak kurmalıdır ve ötekinin burada devreye girmesi gerekir. Bundan böyle hoca bireyin ıslahının ve bireyin özne olarak yetiştirilmesinin failidir. Bireyin özne olarak kurulmasıyla ilişkisinin aracısıdır. 1.-2. yüzyıl filozoflarının, vicdan yönlendiricilerinin vb. buna tanıklık ettiği söylenebilir.”⁵⁵⁹ Stoacılar da kişinin, hayatı akışına bırakma,

⁵⁵⁵ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 262-263.

⁵⁵⁶ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 111.

⁵⁵⁷ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 111.

⁵⁵⁸ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 32.

⁵⁵⁹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 112-113.

amaçsız yaşama ve kendi olmayı/özne olmayı istememesi durumundan kurtulması gerekir. Ötekiyle ilişki, kişinin kendi olmayı istemesi bakımından zorunludur. Burada sorulan soru, ötekinin öznenin kendini kurmasındaki rolü nedir? Foucault bu soruya, kişinin kendisidir diye cevap verir. “Bireyin kendini istemesini –ve sonuç olarak kendine erişebilmesini, kendi üzerine hükümranlığını uygulamasını ve bu ilişkide tam mutluluğu bulabilmesini- sağlayabilecek tek kişinin kendisi olduğunu ilan eder. Kendini takdim eden bu fail, elbette, filozoftur. Yani filozof bu işlemin failidir.”⁵⁶⁰ Burada kişinin kendisiyle ilgilenmesi, hem özne hem nesne konumuna gelmesi bakımından kişi, hem kendisi olur hem de öteki. Dolayısıyla kendi kendinin hocalığını üstlenir.

Tüm bu ilişkilerin başarıyla sonuca ulaşması için ta en başından, ötekiyle kurulan sözel ilişkide bir etik kural gerekir. Bu sözel ilişki etiği, henüz kendilik pratiğinin başlangıcında yani ötekiyle ilişki kurulduğunda, doğruyu söylemek üzerine verilen bir sözdür. Yunanlılar buna *parrhesia* der. “Genellikle açsözlülük olarak tercüme edilen *parrhesia*, bir oyun kuralı, vicdan yönlendirmesi pratiğinde ötekiyle yürütülen sözel davranış ilkesidir.”⁵⁶¹ En güzel örneğini Sokrates’te gördüğümüz üzere, “*parrhesia* kullanan kişi, yani *parrhesiastes*, aklındaki her şeyi söyleyen kişidir. Hiçbir şeyi saklamaz, kalbini ve zihnini konuşma yoluyla başkalarına açar.”⁵⁶² Foucault doğruyu söyleyen kişinin yalnızca ifade etmek istediklerini dile getirmeyip aynı zamanda kendine dair hakikati de dile getirdiğinin altını çizer:

*“Parrhesia günlük kullanımında, samimiyetle kişinin sevdiği, hoşlandığı her şeyi söyleyebildiği konuşma özgürlüğü anlamına gelir. Parrhesia’da kişi sadece istediğini özgürce konuşmakla kalmaz aynı zamanda, kişinin gerçekte ne düşündüğünü, gerçekte doğru olduğuna inandığını söylediği fikri de vardır. Bu anlamda parrhesia dürüstlüktür ve biz buna hakikati söyleme mesleği diyebiliriz.”*⁵⁶³

Foucault *parrhesia*’nın yalnızca ifade özgürlüğü olmadığını aynı zamanda samimiyetle, insanın doğru bildiği hakikati açık yüreklilikle söyleme etkinliği olduğunu vurgular. Bu doğruyu söyleme pratiği, kişinin kendi içindikilerini ve kendi hakikatini hem kendine hem de kendi tercihi doğrultusunda vicdan yönlendiricisine bildirmesi

⁵⁶⁰ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 118.

⁵⁶¹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 143.

⁵⁶² Michel Foucault, *Doğruyu Söylemek*, çev. Kerem Eksen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016), 10.

⁵⁶³ Michel Foucault, *The Government of Self and Others*, çev. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan published, 2010), 187.

açısından vazgeçilmezdir. Kişi ancak bu yolla, kim olduğunu ve kendiyile hangi bakımdan ilgilenmesi gerektiğine dair bilgiyi edinir.

Doğruyu söyleme pratiğinde, kişinin kendi hakkında söylediği doğrunun vazgeçilmez bir ortağı vardır: öteki. Foucault, hakikatin deşifre edilmesi için ötekinin zorunlu olduğu zamanı incelemek için “Hıristiyanlığı, 13. yüzyılda günah çıkarmanın kurumsallaşmasını, Roma kilisesiyle birlikte pastoral iktidarın örgütlenip yerleşmesini beklemek gerekmediğini söyler. Kendi hakkında doğruyu söylemek, daha Antik Çağ kültüründe bile çoklu bir etkinlikti, ötekilerle birlikte yapılan daha doğrusu bir ötekiyle yapılan etkinlikti, ikili bir pratikti.”⁵⁶⁴

Doğruyu söyleme veya parrhesia, bilgiyi elde etme ve başkalarıyla ilişki kurma yani mathesis açısından şöyle ilişkilendirilir: “Parrhesia, konuşmacının dürüstlük yoluyla hakikatle bir ilişki kurduğu, tehlike yoluyla kendi hayatıyla bir ilişki kurduğu, eleştiri yoluyla kendisi ya da öteki insanlarla bir ilişki kurduğu, özgürlük ve ödev yoluyla da ahlaki kuralla özgül bir ilişki kurduğu bir sözel etkinlik türüdür.”⁵⁶⁵ Parrhesiastes, hakikate sadık kalarak son derece basit sözcüklerle ve net ifadelerle kendini ifade eder; ayrıca parrhesia, yalnızca bir bedel ödeme karşılığında yani risk altına girerek yapılan hakikat söylemidir. Parrhesia kullanan kişi aynı zamanda, yalnızca kendi ile ilgili hakikati söylerken değil başkalarıyla ilgili hakikati de dile getirirken tehlikeyi göze almış olandır; bu tehlike, ötekini kızdıracak derecede de olsa onu uyarmayı, eleştirmeyi içerir. Son olarak, parrhesia –Sokrates’te olduğu gibi- bir ödev olarak görülür yani susup cezadan kurtulabilmek varken onu bir ödev bilip her türlü sonucu göze alıp hakikati, doğruyu söylemektir.

Parrhesia, özellikle 1.-2. yüzyıllarda, kişinin kendi hakikatini dile getirmek için belli bir takım duygulara sahip olmasının gerekliliği gibi bir şeyi ifade etmez. Doğruyu söylemek, bu dönemde kendini tanımak ve kendi için kaygılanmak bakımından gereklidir. Parrhesia aynı zamanda bazı pratik tekniklerin, kendilik tekniklerinin bir unsuru niteliğindedir. Bu teknikler, kişinin kendi üzerindeki hâkimiyetini sağlaması, kendisiyle bir ilişkide bulunması için gereken tekniklerdir. Yunanlılar bu tekniklere *askesis* adını vermişlerdir. *Askesis*, *mathesis*’i/teorik bilgiyi edinen kişinin bu bilgiyi *melete* ile yani düşünceyle/tefekkürle zihninde ve ruhunda kalıcı hale getirmek için

⁵⁶⁴ Michel Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, çev. Adem Beyaz (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 7.

⁵⁶⁵ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 17.

birtakım egzersizler, pratikler yapmasını ifade eder. Kişinin bu pratikler aracılığıyla kendi hakikatini sorgulaması ve başkalarına söyleyebilmesi için gün sonunda bir vicdan muhasebesi yapması gerekir. Bu sorgulama, tamamen kişinin kendi ile girdiği özel bir ilişkidir ve amacı, dünyaya karşı rasyonel ve ahlâkî bir donanıma sahip olarak hazır bulunmaktır.

Foucault, Antik Yunan’da parrhesia etkinliğini Hıristiyanlığın katı anlamda talep ettiği itiraftan farklı görür. Bu parrhesia etkinliği, daha çok dostlarına veya onu yönlendiren hocasına açık sözlü olmak ve her şeyi söylemek anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Hıristiyanlıkta itiraf papaza veya vicdan yönlendiricisine yapıldı yani kimliği belli kişilerdi; oysa Antik Çağ’da itirafın yapıldığı kişinin kimliği bir kurumu temsil etmezdi ve muğlaktı. “Öteki dediğimiz kişi, doğru söylemenin fiilen paydaşı olabilmek için belirli bir kalifikasyona sahip olmalıdır. Bu papaz veya vicdan yönlendiricisinden ve modern dönemin psikiyatri uzmanlarından oldukça farklı bir kalifikasyondur. Bu muğlak kişinin zorunlu niteliği, parrhesia diye adlandırılan belirli söyleme biçimidir.”⁵⁶⁶ Foucault özellikle Sokratesçi metinlerde gördüğümüz, yönlendirilenin kendi hakkındaki hakikati söylemesindeki asıl amacın, onun hakikatine dair bilginin edinilmesi olmadığını söyler. “Asıl amaç, onun doğru söylemeye yatkın bir özne olup olmadığını test etmek, sınamaktır. Adeta bu hakikat söylemi özneleşmesinde söz konusu olan, özneyi doğru söyleme gücünde nerede durduğunun bilincine varmaya zorlamak için sınamak, hakikati söyleyen özne işlevinde sınamaktır.”⁵⁶⁷ Foucault burada yine Hıristiyanlığın talep ettiği itirafla arasındaki farka işaret eder. Mesele kişinin hakikatini öğrenmek değil, hakikati söyleyip söylememe bakımından onu ahlâkî anlamda sınamaktır.

Parrhesia olarak ele aldığımız, “bu doğru söylemler, ruhun zorunlu donanımını oluşturmali; bireylerin, yaşamın bütün olaylarına geldikleri gibi göğüs germelerini, her halükârda göğüs germeye hazır olmalarını sağlayan paraskeue’yi (donanım) oluşturmali dirlar. Dolayısıyla bu çilenin (ascese) ilk kaide taşıdır.”⁵⁶⁸ Parrhesia, paraskeue yani hazırlık pratiğinin temel taşıdır. Kişinin gerçek anlamda, kendiyile ilgilenmesi ve kendine özen gösterebilmesi için parrhesia zorunludur ve onun kendini donattığı her türden nitelik bu parrhesia ile sağlam bir şekilde gerçekleştirilmelidir. Aksi hâlde bu nitelikler, ruhta yer edinemez ve doğru söylemlerle kendini tanıyamayan kişi,

⁵⁶⁶ Foucault, *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, 9.

⁵⁶⁷ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 307.

⁵⁶⁸ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 347.

kendini hem rasyonel hem etik anlamda kuramaz. Bu aşamadan sonra belli birtakım pratikler, öznenin faaliyetinde faal hale getirilir ve bu pratikler, doğru söylemin faal öznesi olmayı ifade eder.

3.3.2.2. Melete/ Tefekkür/Hakikatle İlişki

Ötekilerle ilişkilerden sonra, yaşama sanatlarının ikinci ögesi, hakikatle ilişkidir. “Tüm yaşama sanatları şunu gerektirir: Onları yalnızca öğrenmek değil içselleştirmek gerekir. Her durumda, onlar üzerine düşünölmeli, kafa yorulmalı, tefekkür edilmelidir. Bir tür bilme, varoluş için daimi bir çeşit nirengi noktası haline gelecek bir tür bilme, bu sürece müdahil kılınmalıdır.”⁵⁶⁹ Bu tür bilme, ötekinden/hocadan edinilen bilginin içselleştirilerek, zihinsel süreç içinde tekrar edilerek, hatırlanarak ve üzerine düşünölerek kendi hakikatimiz kılmayı ifade eder. O halde *melete* dediğimiz şey, ötekinin öğrettiği hakikati kendi hakikatimiz kılabilmek için hakikatle girdiğimiz bir çeşit ilişki biçimidir.

Foucault’ya göre, “melete daha çok bir düşünce egzersizi, düşüncede egzersizdir ve bugün meditasyondan anladığımız şeyden çok farklıdır. Meditasyon, bir şeyi anlamını derinleştirmeden belirli bir yoğunlukla düşünme denemesidir. Melete ise, düşüncenin düşünce üzerindeki egzersizi olarak çok geniş anlamda meditasyon.”⁵⁷⁰ Meditasyonda belirli, daha önceden verilmiş bir düşünce üzerine yoğunlaşmak onun anlamını çözmek ve içselleştirmek söz konusudur. Yani belli bir dikkat ve konsantrasyonla düşüncenin içine dalmak ve düşüncenin bir nesnesi olmak mevzuudur. Oysa melete, düşüncenin sahiplenilmesini ve öznesi olmayı erek edinir. Yani düşüncenin içerdiği hakikati kendi hakikati kılmayı amaç edinir. Sahiplendiği düşüncenin de sık sık idmanını yapması gerekir.

“Melete kişinin kendisine yararlı olabilecek terimlerin ve argümanların üzerinden geçip karşılıklı ya da doğaçlama bir konuşmaya hazırlanmaktır. Kafanın içinde gerçekleşen diyaloglar üzerinden gerçekte yaşanacak durumu tahmin etmen gerekir. Yani nasıl tepki vereceğinizi sınamak için olası olayların nasıl gerçekleşeceğini hayal etmektir.”⁵⁷¹ Bu düşünme biçimi, başımıza gelebilecek olay veya durumlara karşı önceden zihinsel pratik yapma biçimidir. Yani bir şey şöyle olursa böyle karşılık veririm türünden bir pratiktir. Bu anlamda “melete, gerçek bir faaliyeti adlandırır. Bu sadece

⁵⁶⁹ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 32.

⁵⁷⁰ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 298.

⁵⁷¹ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 50.

serbestçe kendi üzerinde çalışan bir zihnin içine çekilmesi değildir. Bu gerçek bir egzersizdir. Düşüncenin kendi üzerinde yaptığı ama esas olarak işlevi bireyi biraz sonra yapacağı şeye hazırlamak olan çalışma, bir düşünme çalışması.”⁵⁷² Melete, düşüncede egzersiz yapmaktır; belli şeyler düşünülür ve bu yolla öğrenilen şey zihinde düşünüm ve tekrar yoluyla sağlamlaşır.

Foucault, melete biçimlerini iki farklı kategoriye ayırır. İlk olarak, “melete biçimleri düşünülen şeyin hakikatının incelenmesine odaklananlardır: Temsilleri kendilerini gösterdikleri ölçüde gözetlemek, neden oluştuklarını, neyle ilişkili olduklarını, onlar üzerine bulunulan yargıların ve yol açtıkları hareketlerin, tutkuların, heyecanların, duygulanımların doğru olup olmadığını görmek. Bu melete’nin, meditasyonun büyük biçimlerinden biridir.”⁵⁷³ Melete’nin bu biçimi, düşüncenin kendi üzerine eğilmesiyle, hakikatin bir soruşturmasını ifade eder. Aslında bir bakıma mathesis’in üstlendiği görevle benzerdir. Ancak burada bir başkası bulunmaz kişi kendiyle baş başadır.

İkinci olarak melete biçimleri, “hakikat öznesi olarak kendiliğin sınanmasıdır. Ben, gerçekten doğru şeyleri düşünenmiyim? Bu doğru şeyleri bilen olarak hareket etmekte miyim? Bildiğim hakikatin etik öznesi miyim? Bu soruya cevap vermek için, Stoacıların birçok egzersizi vardır ve bunların en önemlileri, ölüm egzersizi ve vicdan muhasebesidir.”⁵⁷⁴ Burada ele alınan pratikler, düşünce pratikleridir; ölüm egzersizi, kişinin ölümünü düşünmesidir ve bu düşünme esnasında, önemli olan kişinin kendini düşüncenin nesnesi olarak değil öznesi olarak konumlandırabilmesi yani bizzat ölen olmayı deneyimleyebilmesidir. Ölüm buradadır ve insan son gününü yaşıyor olduğunu düşünebilmelidir. Bu bir bakıma başımıza gelebilecek en kötü şeye, önceden düşünce yoluyla egzersiz yaparak hazırlıklı olmak demektir. Vicdan muhasebesi ise, kişinin hakikati sorgulaması üzerine bunu sorgulayan olarak hakikate uygun davranıp davranmadığına dair kendini sınaama pratiğidir. Kişi, gün sonunda yapması gerekenler ile yaptıklarını düşünür ve içinde biriken kötülüklerden arınarak ruhunu temizlemeye çalışır.

Foucault’ya göre, “kendimizi sınıdığımız bu alıştırma, kendilik estetiği adını verebileceğimiz şeyin parçalarıdır. İnsan kendisine karşı, zaman zaman çalışmayı bırakıp ne yaptığını kontrol eden, kendisine sanatının kurallarını hatırlatan ve bu kuralları o

⁵⁷² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 356.

⁵⁷³ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 389.

⁵⁷⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 389.

zamana kadar başardığı şeylerle karşılaştıran bir sanatçı rolünü de takınabilir.”⁵⁷⁵ Bu sanatçı tiplemesinin örneğini Foucault, Plutarkhos’un sanatçı ressam metaforundan alır. Metafor şöyle ele alınır: “Ressamların ürünlerini bitirmeden önce incelemeleri bana iyi bir yöntem gibi görünür. Çünkü bakışlarını geri çekerek, çalışmalarını sık sık denetleyerek yeni bir yargı oluşturabilirler ve bu yargıyla, kesintisiz tefekkürün yol açacağı aşinalığın gizleyeceği herhangi bir küçük uyuşmazlığı bile yakalaması muhtemel olur.”⁵⁷⁶ Kişi de zaman zaman kendine, ben ne yapıyorum ve hakikatle olan ilişkim nedir şeklinde sorular sorarak denetleyebilir. Bu onun, hayat boyunca tanıdık eylemlerle tekdüze yaşamasının önüne geçer ve kişinin eylemlerinin nesnesi değil öznesi olmasını sağlar.

3.3.2.3. Askesis/Çile/Kendilikle İlişki

Grekçe’de asketizm (ἄσκησις), çok geniş anlamda pratik, egzersiz ve spor yapmak gibi eylemlerin tümü için kullanılan bir kavramdır.⁵⁷⁷ Asketizm, ascése/askesis kökünden türediği için askesis egzersiz anlamına gelir ve asketizm ise, egzersiz pratiklerin toplamını ve onların sistemleştirilmiş halini ifade eder. Asketizm Yunanlıların çoğunlukla, sporcuların zinde kalmak için yaptığı egzersizleri ifade ederken kullandığı bir kelimedir. Aynı zamanda bedenini disipline edilmesi için yapılan uygulamalara da verilen bir isimdir. Bir diğer anlamda da nefsin arzularını kırmak için bedenini birtakım yoksunluklar ile terbiye edilmesini ifade eder. Askesis, Yunan kültüründe çok geniş anlamda pratikleri temsil ederken Hristiyanlıkla birlikte inzivaya çekilen, sadece kendine yönelen ve çileci bir yaşamın merkez alındığı pratikleri temsil etmeye başlamıştır.

“Öğrenim yoluyla başkalarıyla ilişkiler, daimi tefekkür yoluyla hakikatle ilişki, son olarak da, yaşama sanatına özgü çalışmanın üçüncü ögesi, bütün bir asketizm, bir dizi talim içeren bir kendilikle ilişki. Şunu veya bunu yapmaya yönelik denemeler, yapılanın denetimi, kendiliği hedef alan inceleme, gün içinde yapılmış olabilecek hatalara dönük tahkikat, belirli bir sonuca ulaşmak isteniyorsa yapılması gerekenlere yönelik muhasebe, adım adım ilerleyen ve gittikçe zorlaşan

⁵⁷⁵ Foucault, *Doğruyu Söylemek*, 141.

⁵⁷⁶ Plutarkhos, “On the Control of Anger”, içinde *Plutarch’s Moralia* 6, çev. W. C. Helmbold (Cambridge-London: Harvard University Press, 1962), 93; 452f- 453a,

⁵⁷⁷ Niki Watts, *The Oxford New Greek Dictionary* (New York: Berkley Books, 2008), 382.

denemeler [...] Tüm bunlar, kendilik üzerinde çalışma, kendilik üzerinde talim olan bu üçüncü ögeyi, yani kendiliği hedef alan asetizmi oluşturur."⁵⁷⁸

Kendilik pratiklerinin teorik kısmı olan mathesis'ten ayırt edemeyeceğimiz askesis, işin pratik kısmıdır. Mathesis kendilik bilgisini teorik anlamda, ruhani bilmenin kiplerinde arar; askesis ise, kendilik bilgisini belli bir takım egzersizler yoluyla edinir. Kendilik pratiğinin anlamı/amacı, Foucault'nun dile getirdiği gibi; "bireyin, kendisiyle ilişkisi içinde, kendini özne olarak kurmasıdır."⁵⁷⁹ Buna bağlı olarak, asketizmin en genel anlamıyla ahlâkî çilecilik manasında kullanılmasının dışında, insanın kendini geliştirmesi ve belirli bir oluş tarzına, estetik bir varoluşa ulaşma kaygısıyla kendi kendisi üzerinde çalışması anlamında kullanılması gerekir.

Foucault, askesis yani çile kavramını, Hristiyanlığın katı çileciliğini çağrıştırmaktan ötürü kullanmaktan kaçınıyor. Bunun yerine asetiklik kavramını tercih ediyor. "Asetiklik, tanımlanmış bir ruhani amaca ulaşmak üzere bireyler için hazır, tavsiye edilmiş, hatta mecburi, ahlaki, felsefi ve dinsel sistemde kullanılabilir, düzenlenmiş egzersizler bütünü. Ruhani amaç derken, bireylerin kendilerinin öznesi olarak, eylem öznesi ve doğru bilgi öznesi olarak dönüşmesini anlıyorum."⁵⁸⁰ Asetik pratik, kişinin mathesis yoluyla öğrendiği hakikati, melete aracılığıyla tefekkür edip içselleştirdikten ve kendi hakikati olarak kabul ettikten sonra bu hakikate uygun davranabilmek için hem bedensel hem de zihinsel egzersizleri ifade eder. Amaç kişinin kendini kendi hakikati aracılığıyla yeniden inşa etmesi ve kendi kendisinin öznesi olmasıdır. "Foucault'nun benliğin teknolojilerini, Nietzsche'nin kendisine miras bıraktığı temel -Nietzsche, bir insanın hayatını, geniş ana hatlarını çizdiği bir sanat eserine dönüştürmeye çağırmıştı- üzerine inşa ettiği, kendini şekillendirmenin, hayatına üslup kazandırmanın mümkün olabileceği teknikleri, özel alıştırmaları detaylandığı yer tam da burasıdır."⁵⁸¹ O halde insan asetik pratikler aracılığıyla kendi yaşamını kendisi şekillendirebilir ve ona yön verebilir.

"Bu askesis'in teşvik ettiği katılık, vazgeçme, yasak, titiz öğüt etkileri ne olursa olsun, asla bir yasaya itaat etkisi değildir ve hiçbir zaman da olmamıştır [...] Askesis aslında bir hakikat pratiğidir. Asetiklik özneyi bir yasaya tabi tutmak değildir: Asetiklik

⁵⁷⁸ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 32.

⁵⁷⁹ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 160.

⁵⁸⁰ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 348.

⁵⁸¹ Alan Milchman ve Alan Rosenberg, "The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault", *Parrhesia*, 2 (2007): 60.

özneyi hakikate bağlamanın bir biçimidir.”⁵⁸² Bu dönemde vurgulanan düşünce, yasalara uyma zorunluluğundan çok bu yasalara uymayı gerektiren durumdur. Önemli olan “kişinin kendini arzulara ve hazlara kapılıp koyuvermemesini, onlara karşı hâkimiyeti ve üstünlüğünü korumasını ve kişinin kendinden tam anlamıyla hoşnut olması veya nefsi üzerinde tam egemenlik kurması biçiminde tanımlanabilecek bir varlık kipine erişmesini sağlayacak olan kendiliğiyle ilişkilidir.”⁵⁸³ Kişinin arzuları ile tutsaklık arasında bir ölçü tutturabilmesidir. Yani arzularını tamamen yok saymak değil onlara tutsak olmamak önemlidir. Böylelikle insan kendini duygularının bağılılıkları karşısında denetlemiş olur.

Dolayısıyla Foucault’ya göre, “askesisi oluşturan uygulamaların amacı, -cinsellik, yeme içme ve dünyevi tutkulara dayanan- hazların yadsınması değil, ama aşırılıktan kaçınmaktır. Aslolan, hazzın egemenliğinde olmak değil, hazzın efendisi olmak ve dolayısıyla, kendi kendinin efendisi olmaktır. Askesis hazzın bastırılması değil, düzenlenmesidir. Hedefi yadsıma değil tatmindir.”⁵⁸⁴

Antikler için askesis’te söz konusu olan, “tamam, bitmiş, eksiksiz ve kendinden duyulan mutluluk olan o derin dönüşümü yaratmaya muktedir bir kendiyle ilişkinin oluşmasını sağlamaktır. Çilenin amacı buydu. Dolayısıyla, kendinden vazgeçmeyi düşündürecek hiçbir şey yoktu.”⁵⁸⁵ Foucault için felsefi çile diyebileceğimiz askesis, “doğru bilgi öznesini doğru eylem öznesi olarak kurmanın belirli bir biçimidir. Kendini doğru bilgi ve doğru eylem öznesi olarak kurmak suretiyle, sınama olarak algılanan, bilinen ve pratiği yapılan bir dünyada konumlanılır veya böyle bir dünya kendinin bağlaşığı olarak alınır.”⁵⁸⁶ Kısaca felsefi çile, hakikati bilen öznenin hakikati eyleyen özneye dönüşmesini sağlar. Dolayısıyla askesis, özne ile hakikat arasında sağlam bir bağ kurmanın rolünü üstlenir.

“Antik Çağ filozoflarında askesis kelimesi yalnızca, ruhani alıştırma, yani düşüncenin ve iradenin içsel bir faaliyetini belirtmektedir.”⁵⁸⁷ Bu nedenle, “Antik çilenin aracını, kendinin herhangi bir parçasından vazgeçmesinde aramamak gerekir [...] Tersine, askesis ile söz konusu olan bir şey edinmektir. Bu edinilen şey Yunancada

⁵⁸² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 267.

⁵⁸³ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 137.

⁵⁸⁴ Nehamas, *Yaşama Sanatı Felsefesi*, 321.

⁵⁸⁵ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 269.

⁵⁸⁶ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 410.

⁵⁸⁷ Hadot, *Ruhani Alıştırma ve Antik Felsefe*, 67.

paraskeue olarak adlandırılan şeydir. *Paraskeue*, bireyin olaylara hem açık hem de ereksel hazırlanması olarak adlandırılabilir. ⁵⁸⁸

Yunanca, “*προετοιμασία/preparation*”⁵⁸⁹, *paraskeue* Türkçe’de hazırlık anlamına gelen kavram, yaşama sanatı literatüründe bireyin hayatı boyunca doğasını bildiği ama nasıl ve ne zaman olacağını hatta olup olmayacağını dâhi bilemediği olaylara karşı hazırlıklı olmasını, gardını almasını ifade eder. *Paraskeue*, kendilik pratiği olarak aslında bizim anladığımız anlamda bir çile gibi görünmez. Bilhassa, insana kendisini başına gelebilecek her türlü iyi veya kötü olaya karşı önceden hazırlama olanağı sağladığından olumlu bir faaliyet olarak anlaşılır. Bu faaliyet, Antik Yunan-Roma döneminin yaşama sanatı olarak adlandırdığı şeydir. Hristiyanlığın kendinde bulunanlarla (nefs, günah, kovulmuşluk vb.) savaşmak için girdiği çileden farklı olarak, asetik çile dışarıdan gelen şeylere karşı bir hazırlık egzersizi içerir. Bu egzersizler, belli bir takım sözel yinelemeleri içerdiği gibi gün sonunda yapılan vicdan muhasebesini de içerir.

Stoacılar için “asetikliğin, elimizde hazır olan egzersiz bütününe anlamı, her zaman ve sonuna kadar, bir sınağa yaşamından ibaret olan bu yaşama daimi olarak hazırlanmaktır -yaşamın bir sınağa olması anlamında.”⁵⁹⁰ Öyle görünüyor ki Yunanlılar ve Romalılar için, kişinin kendisiyle ilişki kurabilmesi nihai amaç olduğundan bunun için bir hazırlık, donanım veya *paraskeue* oluşturmak şarttır. Kendilikle ilişki için hazırlık pratiklerini Stoacılar büyük titizlikle ele almıştır ancak bunun ilk örneğine *Phaidon*’da rastlarız. Sokrates, Simmias’a ilgili kısımda, “gerçek olan şeyler, beden tarafından mı algılanıyor yoksa onlara bu şeylerin kendilerini doğru şekilde düşünmeye hazırlanmış kimseler tarafından mı daha çok yaklaşıyor”⁵⁹¹, diye sorar. Simmias ise, hazırlıklı olanlar diye cevaplar. Elbette buradaki hazırlık düşüncede yani zihnî bir hazırlıktır. Stoacılar da zihnî hazırlık vardır ancak bedensel hazırlıkla birliktedir.

Foucault için çilenin Helen-Roma döneminde, çok özel bir anlamı vardır. Çile, bu dönemde doğru söylemin özneleşmesini temin etmiştir yani insanın hakikati söyleyen öznelere olmasını sağlamıştır. Hristiyanlıkta ise elbette öznenin yerini nesne alacaktır ve kendinden vazgeçme işlevi ön plana çıkacaktır. “Kendinden vazgeçme, özellikle önemli bir ana yer verecektir. Bu da itiraf, günah çıkarma anı, yani öznenin kendini doğru bir

⁵⁸⁸ Foucault, *Öznenin Yorumculuğu*, 269-270.

⁵⁸⁹ Watts, *The Oxford New Greek Dictionary*, 383.

⁵⁹⁰ Foucault, *Öznenin Yorumculuğu*, 409.

⁵⁹¹ Platon, *Phaidon*, 54; 65e.

söylemde nesneleştirme anıdır [...]Aslında başından beri, göstermeye çalıştığım temel fark budur.”⁵⁹² Foucault’nun önemseddiği nokta, işittiğimiz ya da söylediğimiz her hakikat sözcüğünün öznesi olabilmek, hakikati sahiplenebilmektir. Hakikatin özne üzerinde tahakküm kurması, onu nesneleştirmesi Hristiyan çileciliğinin temasıyken, 1.-2. yüzyıllarda kendilik pratiği olarak çile, Foucault’nun dikkat çektiği gibi öznenin tahakküm kurduğu, sahip olduğu bir hakikat söylemi şeklindedir. Foucault, Antik Yunan’da uygulandığı gibi doğru söylemin özneleştirilmesi olarak kavranmış çilenin, hem ilk destekçisi hem de ilk aşaması olarak dinleme, okuma-yazma ve konuşma pratiklerini gösterir: “Dinlemek, gerektiği gibi dinlemeyi bilmek; gerektiği gibi okumak ve yazmak; ayrıca konuşmak, doğru söylem tekniği olarak, çileci pratiğin sürekli desteği ve daimi eşlikçisi bu olacaktır.”⁵⁹³

Dolayısıyla, burada, “özne ile hakikati ilintilendirme amacı güden tüm bir teknikler kümesi vardır [...] Söz konusu olan, özneyi bilmediği ve içinde olmayan bir hakikatle silahlandırmaktır; bu öğrenilmiş, ezberlenmiş, yavaş yavaş uygulamaya konmuş hakikatten bizde hüküm süren bir yarıözne yapmaktır.”⁵⁹⁴ Bu yarıözne, kendini kendi tercih ettiği hakikatle donatmaktır ve bu hakikate de nesne değil özne olarak egemen olmaktır. Helen-Roma döneminde, doğru söylemin öznesi olabilmek adına yapılan tüm bu egzersizlerin yerini Hristiyan çileciliğinde, kendi hakikatini söyleme pratikleri/itiraflar almıştır. Hakikate sahip olan özne yerini, öznenin hakikatini dile getiren nesneleşmiş bireyler alır.

3.3.2.4. Cinsellik/Hazların Kullanımı

Kendiyle ilişki ve cinsellik arasında Foucault, öznenin kendini kurduğu yerin cinsellik olduğunu belirterek bir ilişki kurar. Cinsellik, özellikle itiraf sistemi –dini, adli ve ahlâkî- içinde önemli bir rol oynar. “Cinsel davranış diğer davranışlardan daha sert gizlilik, usturuplu olma ve alçak gönüllülük kurallarına tabidir, bu yüzden cinsellik tuhaf ve karmaşık bir şekilde hem sözel yasaklamalarla hem de gerçeği söyleme yükümlülüğüyle, yani yaptığını gizlemeyle ve kendi kendinin ne olduğunu çözmeyle alakalıdır.”⁵⁹⁵ Foucault’ya göre, “Batı kültüründe kişinin kendisiyle kurduğu ilişkinin üç

⁵⁹² Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 278.

⁵⁹³ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 279.

⁵⁹⁴ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 423.

⁵⁹⁵ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 27.

farklı modalitesi vardır: cinsel haz deneyimi (aphrodisia), ten deneyimi, cinsellik deneyimi. Aphrodisia'yı, Hristiyanlığın ten deneyimi ve modernliğin cinsellik deneyiminden ayırmak gereklidir.”⁵⁹⁶ Bu üç modalite üç dönemi ifade eder: Antik Yunan'da cinsellik haz ahlakı bağlamında ele alınırdı; Hristiyanlıkla birlikte, ten deneyimine dönüşen cinsellik, modern dönemde cinsellik deneyimine dönüştü. Foucault, Yunan dünyasında –Helen ve Roma dönemlerine özgü- aphrodisia (cinsellikten alınan hazlar) olarak adlandırılan deneyimin üzerinde oluşan etik algıyı açıklamak niyetindedir. Çünkü cinselliğin bir hakikat deneyimi olarak ne zaman sorunsallaştırıldığı meselesi Foucault'nun merak konusuydu.

Foucault, bu etik algıyı açıklarken Artemidoros'un –Stoacıların etkisinde kalmış filozof- cinsel içerikli rüya tabirlerine dikkat çeker. Rüya yorumu, gelecekteki bir olaydan önceden haber verdiğine inanıldığı için Yunanlarda önemliydi. Artemidoros, yaşadığı dönemden ve kültürden oldukça etkilendiği ve geleneğin temsilcisi olduğundan yalnızca kendi yorumunu değil o dönemin cinselliğe ilişkin bakış açısını ve etik algısını da yansıtır. Dolayısıyla cinsel içerikli rüyaları yorumlarken, rüyadaki her edimin kişinin başına kötülük, talihsizlik veya şans vb. iyi veya kötü şeyleri getirmesi bakımından analiz eder. Yani yasak veya günahla ilişkilendirmek yerine belli bir takım temsil veya değerlendirme sistemi ile ilişkilendirir. Bir anlamda, etik bir algı inşa eder. Foucault'nun aphrodisia'ya yönelik etik algı dediği şey de tam olarak budur.

Bu etik algı, Yunanlarda daha çok taşıdığı değer bakımından anlam kazanır; bu değeri belirleyen şey, tabi olduğu ilk ilke, cinsel deneyimin toplumsal ilişki ile eşbiçimli olmasıdır. İkinci ilke ise, etkinlik ilkesidir. Eşbiçimlilik, bir anlamda cinsel ilişkiler ile toplumsal ilişkilerin aynı biçime sahip olması demektir. Etkinlik ilkesi; yalnızca aktif öznenin konumunun iyi karşılandığı ve makbul görüldüğü bir algıya işaret eder. O dönemde uygulanan yaşama sanatlarının amacı, değerler sisteminin değişimi değil eşbiçimlilik ve etkinlik ilkesine sadık kalmaktır. Öznenin dönüşümü ve teşekkülü bu ilkeler eksenini üzerinden gelişir. Foucault cinsel ilişki ve toplumsal ilişki arasındaki eşbiçimliliği şöyle açıklar:

“Cinsel birleşme sırasında yaşama geçirilen ilişkinin değeri aynı iki birey arasındaki toplumsal ilişkinin değerinden -yani toplumsal yaşamın bütünü içinde konumlandıklarında ortaya çıkan ilişkiden- hareketle tanımlanır veya tespit

⁵⁹⁶ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 70.

edilir. Öyleyse şöyle diyebiliriz: Cinsel ilişki ve toplumsal ilişki arasında hakikaten bu tür bir süreklilik ve eşbiçimlilik varsa, söz konusu cinsel edim daha ziyade iyi sayılacaktır. Buna mukabil, bu edim parçası olduğu toplumsal ilişkileri tersine çevirir, alt üst eder, sarsar veya basitçe onlardan uzaklaşır, sapar veya ayrılırsa, daha ziyade kötü, ahlaken gözden düşmüş kabul edilecektir. Demek ki bu aphrodisia alanında gerçek ayırım, eşcinsellik ve karşı cinsle cinsellik arasında değil, toplumsal olanla cinsel olanın eşbiçimliliği ve farklı-biçimliliği arasındadır.”⁵⁹⁷

Burada toplumun cinsel eylemin öznelarini hangi konumda konumlandirdığı ile ilgili doğrudan bir ilişki görülür. Foucault, bu toplumsal eşbiçimlilik üzerine üç çeşit örnek verir:

“İlk olarak, yetişkin, güçlü, zengin, erdemli, ahlâki ve entelektüel vs. niteliklerle donatılmış birini düşünelim. Genç bir oğlanla sürdürdüğü ilişkide, bir yandan bizzat cinsel edimin gerektirdiği harcamayı yapacaktır. Diğer yandan, bu oğlana ihtimam gösterecek, muhtemelen hediyeler alacak ve böylece bu ilginin gerektirdiği başka bir tür harcama daha yapacaktır. Bu noktada, bütün bu ihtimam, ilgi, hediye, dikkat vs. bütünü sayesinde, gerçekten de söz konusu cinsel ilişki, Yunan sitelerinde yetişkinlerin kendilerinden gençlerle kurmaları gerektiği türde bir toplumsal ilişkiyle eşbiçimli olacaktır. Buna mukabil, zengin, güçlü vs. fakat kölesiyle ilişkisinde pasif birini alalım. Bu kişi, kölesiyle girdiği cinsel ilişkide, toplumsal yaşamda bulunduğu konumda değil de, aksine bulunmadığı aşağı konumda bulunacak, yani efendi değil köle olacak; böylece kölesine de, toplumsal yaşamda sahip olmadığı bir üstünlük atfederek, onu bu şekilde konum almaya itecektir. Bu durumda ilişkiler eşbiçimli olmayacaktır. Bu eşbiçimlilik örneklerinde ilk tutum iyi, ikinci tutum kötüdür.”⁵⁹⁸

Üçüncü örnek olarak Foucault, evliliği ele alır. Evlilikte erkek kendi haklarını ele alarak üstünlük kurarsa toplumsal ilişkiyle eşbiçimli olur. Aynı zamanda evlilik, eşbiçimliliğin en yüksek formunu oluşturur. Erkeğin kendini cinsel yaşamda etkin bir özne olarak ortaya koyması, hem kendilik kaygısıyla olan ilişkisini hem de toplumsal rolünü belirler. Yunanlılarda kadın, kuvvetin alıcı unsurunu erkek ise etkin unsurunu oluşturur. Bu nedenle erkeğin pasif tarafa geçmesi, onun toplumsal statüsünün değişmesini ve efendi iken köle durumuna gelmesine yol açar. Erkeğin kadınların veya

⁵⁹⁷ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 73.

⁵⁹⁸ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 73-74.

oğlanların peşinden koşması ise, onun tutku ve hazlarına boyun eğdiğinin onların kölesi olduğunun işaretidir. Erkek burada, etkinliğin öznesi değil, nesnesi konumundadır. Oysa onun toplumsal ilişki ile eşbiçimli kalması gerekir çünkü etik olan budur. Burada kadınların, oğlanların ve kölelerin kendilik kaygısıyla ilişkisinde özne konumuna geçmesi toplumsal eşbiçimlilik açısından sıkıntılı gözükmektedir.

Foucault'nun eşbiçimlilikte dikkat çektiği bir başka nokta, bireyin özel yaşamı ile kamusal yaşamının birbirinden ayrı fakat ikisinin kesişim noktasında nasıl durduğunu göstermektir. “Birinin bir yandan evli, eşiyle mahrem bir ilişki, bir sembiyoz, bir krasis ilişkisi içindeyken, diğer yandan bir yurttaş olabileceği, hem bir sitenin, hem de genel anlamda dünyanın, insan türünün bir yurttaşı, bir üyesi olabileceği tekrar tekrar dile getirilmiştir.”⁵⁹⁹ Yaşama sanatlarının uyguladığı prosedürler, bireyin bu kesişim noktasında nasıl durması gerektiği üzerine bir çaba niteliğindedir. Yani bir birey, hem özel hayatında cinsel kimliği ile ikili ilişki kurarken hem de kamusal hayatta çoklu ilişkiler kurabilir. Yaşama sanatları ise, birey ister evlilik ister aphrodisia meskeninde olsun, ona kendini dönüştürme imkânı tanıyacak öğeler tesis etmeyi amaçlar; yoksa belli bir değer sistemi inşa etmek veya varolanı değiştirmek gibi bir amaç gütmeyiz.

Şimdi Yunanlıların da çokça üzerinde durduğu ve sorun ettiği bir mesele ortaya çıkar. Toplumsal ilişki ile eşbiçimli görülen yetişkin-oğlan ilişkisinde, günün birinde özneye dönüşecek olan oğlana nasıl davranılması gerektiğidir. “Bu, kardeşine toplumsal bir özneye dönüşmesi için el uzatan ağabeyin yapacağı türde bir edimdir. Ona nasıl yaşayacağı öğretilir, yurttaşlık eğitimi verilir, bilgiler aktarılır, cesaret, erdem gibi konularda örnek olunur. Fakat bu toplumsal ilişki, oğlanın öznesi olmadığı cinsel ilişkiyi meşrulaştırmak durumundadır.”⁶⁰⁰ Foucault, bu sorunun çözümünün eşbiçimlilik ve etkinlikten uzak, bir duygu ve varoluş tarzı olan erotika olduğunu söyler:

*“Eros, ötekinin -özneye dönüşecek olması sıfatıyla cinsel ilişki içinde bile dikkate alınmasını sağlayan duygu, tavır, varoluş biçimidir. Ne ilişkisel ne simetrik olan bu cinsel etkinlik içinde bile ötekinin dikkate alınmasını sağlayan bu şey, pedagojik toplumsal ilişkiyle cinsel ilişkinin birlikte var olmasına, birlikte işlemesine izin verecektir. Demek ki, eros ötekine gösterilen ihtimam, dikkat, sadakat, fedakârlık, belki de ölümüne fedakârlık demektir.”*⁶⁰¹

⁵⁹⁹ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 228.

⁶⁰⁰ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 84-85.

⁶⁰¹ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 85.

Burada eros'un toplumsal eşbiçimlilik ile uyuşmayan bir ilişkiyi kabul edilebilir kılmasının rolünü görüyoruz. Bu aslında, ataerkil bir toplumda kabul edilmesi makul olmayan bir durumun çarpıtılarak haklılandırılmasından başka bir şey değildir. Ancak onlar için asıl mesele, cinsel etik kaygısından ziyade öznenin hakikatle olan ilişkisi olduğundan yetişkin-oğlan ilişkisinin bu zeminde geçerliliği onaylanabilir.

“Yetişkin kişinin oğlana aktardığı hakikat, onu adım adım özneye dönüştürdüğü ölçüde, hakikat oyunu gittikçe önem kazanacaktır. Çünkü biri sevmek suretiyle hakikat ona öğretilecek, onun adım adım özne statüsüne erişmesi sağlanacaktır [...] Platoncu dilde “bir oğlanı gebe bırakma” denilen şey budur.”⁶⁰² Oğlanın hakikati elde etmesiyle o, hem bilgi öznesine hem de toplumsal bir özne konumuna gelecektir. Dolayısıyla eros bu ilişkide kendilik kaygısı etrafında yetişkinin oğlanla ilgilenmesini sağlayan ilişkisel bir duygudur.

“Yetişkin, kendisine hâkim olduğundan itibaren, hakikati, nasıl yaşaması gerektiğini öğrettiği oğlan karşısında hâkimiyetini koruyabilecek, hocalığını gösterebilecektir [...] Kendilik üzerindeki hâkimiyet, başkaları üzerindeki hâkimiyetin asimetrik niteliğini sınırlandırmaya yarar. Kişinin kendisi üzerindeki hâkimiyeti, başkası üzerindeki hâkimiyeti açısından temel, kurucu hâle gelmiştir.”⁶⁰³ Yetişkinin oğlanla olan hakikat ilişkisinin oğlanın özne olması ile sonuçlanması için yetişkinin kendine hâkim olması gerekir. Çünkü kendine hâkim olan yetişkin ancak oğlan üzerindeki hâkimiyetini sağlayabilir. Bu kendilik ilişkisi, mathesis yoluyla yani başkalarıyla/hocayla ilişki aracılığıyla hakikati öğrenmenin bir başka biçimidir. Bu elbette, cinselliğin toplumla ilişkisi bağlamında ele alınış biçimidir. Foucault cinsel edimin yalnızca toplumsal alanla ilişkili olmayıp doğallık alanıyla da ilişkili olduğunu söyleyerek aralarındaki farkı şöyle ele alır:

“Cinsel edim yalnızca toplumsal alanla değil doğallık alanıyla da ilişkilendirilir. Eşbiçimlilik ilkesi ve toplumsal ilişkilerin önemine dair az önce söylediklerimin aksine, doğa tarafına geçtiğimizde cinselliğin sahnesi tek bir kişiliğe ait hale gelir. Eşbiçimlilik ilkesi kuşkusuz kişiliklerin çoğulluğu -veya en azından ikiliği- ve cinsel edimlerine kadar toplumsal olarak işaretlenmeleri anlamına gelir. Buna

⁶⁰² Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 86-87.

⁶⁰³ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 232.

*mukabil doğallık kriteri tek bir kişiyle ilişkilidir, bir tek onu oyuna dâhil eder, bir tek onu sahneye çıkartır: aktif olanı.*⁶⁰⁴

Aktif olarak burada erkek doğal kabul edilir; kadın, oğlan ve köleler ise cinsel edimin doğal bağlaşıklarıdır. Yani erkek aktif özne konumdayken; bağlaşıklar pasif nesne konumundadır. Burada erkeğin etkinliğini kendisinin sınırlaması ve kendisi üzerinde hâkimiyet kurması gerekecektir. Aksi halde, yani kendini hazzın sınırsızlığına sürüklerse kadınsılaşacaktır. Haz peşine düşen erkek, doğal bağlaşıklarına benzemek suretiyle kendi üzerindeki hâkimiyetini yitirecektir. Bu durum onun cinsel ediminde pasifleşmesine neden olacaktır ki Yunanlılar bu erkekleri efemine (kadınsı) olarak görür. Etkinliğin öznesi olabilmek için ona hâkim olabilmek şarttır tersi durumda etkinliğin nesnesine dönüşmek kaçınılmaz olur.

Foucault aphrodisia ile gerçek bir kendilik teknolojisinin yani kişinin kendini özne olarak kurmasının gerekliliğini ortaya koyar. Ayrıca eros ile birey, kendisini değil ötekini kendilik teknolojisinin muhatabı olarak alır ve hakikatle olan bağ öteki üzerinden gerçekleşir. Cinselliğin hakikatle olan ilişkisinde, yalnızca başkasının varlığı gerekli kılınmaz. Birey kendi başına kendi arzu ve isteklerini keşfetmek yoluyla kendi gerçek ne'liğine veya kimliğine ulaşır. Bu anlamda “yaşama sanatlarının amaç edindiği bir diğer husus, aphrodisia'yı –arzu yoluyla- kişinin kendisiyle ilişkisinin ayrıcalıklı bir nesnesi haline getirmektir.”⁶⁰⁵ Dolayısıyla kişinin cinsel arzularının veya cinsel kimliğinin tanımlanması, esasında onun kendini tanıması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla cinselliğin hakikatle kurduğu bu bağ, kişinin kendini özne olarak şekillendirmesinin temel basamağı olarak görülür.

Deleuze'un dediği gibi; “Yunanlar yalnızca kendiyle ilişkiyi icat etmekle kalmamış, bunu cinsellikle ilişkilendirmiş, cinsellik içerisinde düzenlemiş ve ikilemişlerdir. Kısacası, Yunanlarda kendiyle ilişki ve cinsellik arasında iyi temellendirilmiş bir karşılaşma gerçekleşmiştir.”⁶⁰⁶ Antik Yunanlıların cinsellikle ilgili bu uygulamaları, ilk iki yüzyılda özellikle Stoacı ahlakta, cinsel hazların aşırılığından sakınma, oğlanlarla kurulan cinsel ilişkiden uzaklaşma, beden ve ruh sağlığına dikkat ve yasal eşle sınırlamak yani evlilik çerçevesinde cinsel ilişkinin değer kazanması gibi bir

⁶⁰⁴ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 77.

⁶⁰⁵ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 230.

⁶⁰⁶ Gilles Deleuze, *Foucault*, çev. Burcu Yalın ve Emre Koyuncu (İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013), 121.

takım değişimlere uğramıştır. Stoacı ahlakın tutunduğu bu tavır, dönemin siyasi iktidarı tarafından destek görmüş ve evliliği koruyan, zinayı mahkûm eden yasal önlemler alınmıştır. Bu yasal önlemler cinselliğe dair verilmiş kesin yasa veya hükümler değildir; yalnızca kişinin kendisi için kaygılanmasını ön plana çıkarmayı amaçlayan perhizlerdir. Daha öncede ifade edildiği üzere amaç, yaşamı iyi kılabilmek için bir ölçü tutturmaaktır.

Foucault, Yunan veya Roma literatüründe, cinsel tutumlara ilişkin hukuki veya ahlâki yasaların olmadığını, bu yasa fikrinin ancak Hristiyanlık tarihi içinde [bile geç bir noktada] itirafnamelerle ortaya çıktığını söyler. Bundan önce cinsel edimlere ilişkin genel bir yasa yoktur.⁶⁰⁷

Erken dönem Stoa etiğinde, cinsellik erdemli bir insanda bulunmayan bir nitelik sayılmıştır. Diogenes Laertios'un cümlelerine bakacak olursak; "aşk, güzelin belirmesi aracılığıyla dostluk kurma çabasıdır; [cinsel] birleşmeye değil, dostluğa yönelir."⁶⁰⁸ Yine Musonius Rufus, insanın kendini ve devletini koruması için üremesi gerektiğini ve bu üremenin de yalnızca adil ve yasal bir evlilikle mümkün olabileceğini söyler. Devamında evliliğin yüceliğini şöyle anlatır:

*"Evliliğin ne kadar yüce ve değerli olduğu, insanların taptığı büyük tanrıların onu gözetmesinden de bellidir. İlk sırada Hera yer alır, zaten onu evliliğin koruyucusu olarak görürüz; sonra üremeleri için kadınla erkeği bir araya getirdiklerini düşündüğümüz Eros ve Afrodite gelir. Böyle yüce tanrılar evliliği koruyup gözetirken, insanların onu neden önemsemediğini biriniz bana söylesin?"*⁶⁰⁹

Foucault, Stoacı metinlerde dikkati çeken şeyin yasaklardan çok kişinin kendisine göstermesi gereken ilginin üzerinde ısrarla durulması olduğunu düşünür. Ona göre bu metinlerde "talep edilen şey, ölçülü bir perhiz yoluyla kaçınılması gereken, bedene ve ruha ilişkin rahatsızlıklardan duyulan kaygıdır. Kişinin, hazlardan yoksun kalarak veya hazların kullanımını evlilik ve üremeyle sınırlandırarak, yalnızca statüsü açısından değil, kendi sağduyulu varlığı açısından da duyması gereken özsaygının önemidir."⁶¹⁰ Bu cinsel perhiz uygulamaları aynı zamanda, kişinin cinsel haz tutkusuna kapılıp ona tutsakmış gibi yaşamasının önüne geçecek olan bir idman, hazırlık aşamasıdır. Kişi bu türden bir

⁶⁰⁷ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 51.

⁶⁰⁸ *Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler*, haz. ve çev. Melike Molacı (İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021), 70.

⁶⁰⁹ *Musonius Rufus'tan Kalanlar*, 58.

⁶¹⁰ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 328.

yoksunluğu deneyerek, onun yokluğunda acı çekmemeyi öğrenmiş olur. Kişinin bu dönemde kendine daha fazla ilgi göstermeye başlaması ile Helen-Roma döneminde *bireycilik* fikri gelişmiştir.

“Bireyci tutum; özel yaşamın değer kazanması, yani aile ilişkilerine ve mal varlığına önem verilmesi; kişinin nefsiyle ilişkilerindeki yoğunluk, insanın kendisini dönüştürmek, düzeltmek, arındırmak, selametini hazırlamak amacıyla kendisini bir bilgi nesnesi ve bir eylem alanı olarak kabullenmesi için uyması gereken biçimlerdir.”⁶¹¹ Martin Luther bu durumu şöyle yorumlar: “Stoacılar geleneksel felsefi değerleri yeni bireyciliğe uyguladılar ve dıșsal düzenle ahenkli bir ilişki tutturmak adına kendini irdeleyerek insani tutkulara nasıl gem vurulacağını öğretiler. Gerçek özgürlük evrenin düzenleyici prensiplerinin olduğunu varsayan ve bunlara uyan felsefi bir kendini bilmeye gelen ahlaki özgürlüktür.”⁶¹²

Foucault ilk yüzyıllardaki cinsel ölçülülük taleplerinin bireycilikten kaynaklandığını düşünmez; bu kişinin kendisiyle ilişkisinin değer kazandığı kendilik kültürü dediğimiz şeyin gelişimidir. Bireycilik fikri, Hristiyanlığın çileci hareketinde de yer bulamamıştır. Bireyciliğin önemsedığı özel yaşamın değerlerinin içi boşaltılarak bireyi, zayıf hatta hiç olarak gören manastır yaşamı da bu fikri reddetmiştir.

Stoacıların kişinin özsaygısıyla ilişkilendirdiğı cinsel perhizlerin, Hristiyanlıkla birlikte katı yasaklar sistemine dâhil edildiğini ve itiraf pratiğıyle kişinin hakikatini ele geçirmek amacıyla bir hakikat söylemi etkinliğine dönüştüğünü görebiliriz. “Batı her birimiz ve cinsel etkinliğimiz arasında, bitmek bilmez bir hakikat talebi yaratmıştır; cinsel etkinliğimizin hakikatini çıkarmakla yükümlü olan biziz, zira kendisi bunu yapamaz. Bizim hakikatimizi anlatmak da ona düşer, zira bizimkini gölgede tutan odur.”⁶¹³ Dolayısıyla ne olduğumuz söz konusu olduğunda, cinsellik anahtar rol oynar. İnsanın bazı utangaçlıklar veya ahlâkî, dini vs. sebeplerle gizlediğı cinsel edim ve düşüncelerini itiraf etmesi, açığa çıkarması onun gizli kalan yanını, ne olduğunu da açığa çıkarması demek oluyordu. İnsan cinsel edimin çocuğı olarak görüldüğünden kendisinin nedeni de cinsellik olarak görülmüştür. Bu cinsel itiraf sistemi, modern dönemde de psikoloji bilimi

⁶¹¹ Foucault, *Cinselliğın Tarihi*, 329-330.

⁶¹² Luther H. Martin, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri ve Aziz Thomas Hristiyanları Geleneğinde Kendini Bilme”, içinde *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 69.

⁶¹³ Foucault, *Cinselliğın Tarihi*, 59-60.

aracılığıyla, bilinçaltını keşfetmek ve sorunların temeline inmek adı altında uygulanmaya devam etmiştir.

Foucault'yu bu cinsellik tarihini kat ederken en çok şaşırtan şey, zaman içinde, yasaklayıcı ve kısıtlayıcı kodların görece istikrarlı olmasıdır. Ona göre, insanlar yasakları karşısında hiçbir zaman zevkleri karşısında olduğundan daha yaratıcı olmamışlardır. Örneğin, Antik Çağ ahlâk felsefesinde normalleştirme diye adlandırılabilir olan şeyin izine rastlanamayacağını düşünür. Bunun nedeni, bu ahlâk türünün başlıca amacının, asıl hedefinin estetik bir amaç olmasıdır. İlk, bu tür ahlâk ancak kişisel tercihle ilgili bir sorundur. İkincisi, ancak bir avuç insana özgüdür; herkesi kapsayan bir davranış kalıbının öngörülmesi söz konusu değildir. Küçük bir elit için kişisel bir tercih konusudur. Bu tercihi yapmanın nedeni de, güzel bir yaşam sürme, güzel bir varoluşun anılarını başkalarına bırakma istemidir.⁶¹⁴ Burada dikkat çekilen nokta, yasaklara maruz kalmayan, özgür tercihle seçimde bulunan öznenin kendini daha iyi tanıdığı ve daha yaratıcı olduğu fikridir. Bu nedenle Foucault, öznenin hiçbir iktidar ilişkisi dâhilinde sınırlanmaksızın hazları karşısında daha yaratıcı olduğunu vurgular.

3.3.3. Hristiyan Çileciliğinde Kendilik Kaygısı-Kendini Aşma Meselesi

Foucault, Hristiyanlıktan önceki kendilik tekniklerini araştırdığı gibi, Hristiyanlığın kendilik tekniklerini nereden aldığını ve antik kültürün cinsel etik özellikleri⁶¹⁵ ile Hristiyanlıktaki ten deneyimi arasındaki ilişkiye de merak salmıştır. Bu araştırmalarıyla Foucault, iki dönemde bir kültür alışverişi olduğunu ve bu kültürün Hristiyanlığın yeni kural ve güç biçimleriyle bir takım değişimler geçirdiğini göstermiş olacaktır. Hristiyanlık kurtuluş içeren bir din olduğundan kurtuluşa ulaşabilmek için kendiliğin bir takım dönüşümlerden geçmesini ve belli davranış kurallarına uymasını şart koşar. Bu kurallara uyma ve kendiliğin dönüştürülmesi temasının pagan kültürüyle olan ilişkisi ve yeni ortaya çıkan yaşam biçimlerini analiz etmek için Hristiyan kültüre yakından bakmak gerekir.

Hristiyanlık kendilik kaygısı söz konusu edildiğinde, tamamen tarihsiz sayılmaz. Birçok unsurunu Antik Çağ kendilik tekniklerinden almış ve onları kendi sistemine uygun şekilde dönüştürmüştür. Kendilik kaygısı yani insanın kendiyi ilgilenmesi teması, Hristiyan düşüncede artık yalnızca hakikate erişmek amacı bakımından

⁶¹⁴ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 194-195.

⁶¹⁵ Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", 341.

anlamlandırılmıştır. İnsanın kendi başına kendini bilemeyeceğini, bu sebeple Tanrısal bir otoriteden yardım alması gerektiğini öne sürerek kendiliğe dair teknikleri ruhani bir otoriteye bağlamışlardır. Bu otorite doğrudan vahye dayanmak olabileceği gibi Tanrı'nın temsilcisi sayılan papazlar da olabilir. İnsan bu kaynaklara dayanarak ne yapması gerektiğini harfiyen öğrenir ve kendini dünyevi şeylerden arındırma yoluyla temizleyerek gerçek kendiliğine ulaşır. Kendiliğe ulaşmadaki bu teknik, Stoacı düşüncenin arınma ve sınama faaliyetlerinden biraz farklıdır. Burada biraz daha katı ve yasaya bağlı olmakla birlikte öte dünyayı ve hakikati elde etme amacı taşır. Hristiyanlığın kendilik teknikleri, kendiliği geliştirmek için değil kendilikten kurtulmak ondan vazgeçmek için yapılırdır. Çünkü insan doğuştan günahkâr sayılır ve bu günahıtan sıyrılması ancak kendiliğin nefsanî arzularından feragat etmesiyle mümkün görülür. Bu kendinden vazgeçiş, hem arınma faaliyetlerini hem kişinin itiraf söylemlerini hem de tamamıyla bedenî isteklerinin yok sayıldığı çileciliği/asketizmi oluşturur.

Foucault'ya göre, Hristiyan düşünce Tanrı'nın halkı üzerinde uyguladığı bir iktidar biçimini –pastoral iktidar- ifade eder. Burada pastör olan Tanrı, insanları bir çobanın sürüsünü yönettiği gibi yönetir ve amacı sürünün selametidir. Sürü ancak içindeki kötü niyet ve düşüncelerden arınarak, onları bir başkasına itiraf ederek selamete erişebilir. Tanrı'nın pastör olarak yönetme görevini bu dünyada, kiliselerdeki papazlar devralmıştır. Papazlar kendilerini her ne kadar selamete ermek için arındırıp uhrevî yaşama dalsalar da, dönüp sürünün tensel uğraşlarında tutunması gereken tavrı öğretirler. Bu anlamda papazlar, hakikati öğretmekle yükümlüdürler ve bunun yanı sıra onlar birer vicdan yönlendiricisidirler. Yani sürünün her türden kendine dair hakikati, gönüllü veya gönülsüz açmak, itiraf etmek zorunda olduğu kimseler konumundadırlar.

Foucault'ya göre, “Hristiyanlık içerisindeki pastorallık, insanlara yol gösterip rehberlik etmenin, onları ellerinden tutmanın, manipüle etmenin ve adım adım izleyerek yönlendirmenin bir sanatını yaratmıştır. Bu sanat, insanlardan, tüm yaşamları boyunca ve varoluşlarının her anında, bireysel ve toplu halde mükellef olma işlevini taşır.”⁶¹⁶ Şöyle ki, insana doğumundan itibaren ona uyması gereken kurallar ve yönlendirmeler yazılı ve

⁶¹⁶ Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, çev. Ferhat Taylan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 144.

sözlü olarak sunulur ve insan tüm hayatı boyunca bu kurallara uymak zorundadır kurtuluş ancak bu yolla elde edilir.

“Hristiyanlık, Pagan dinlere kıyasla hakikat, dogma ve dini kanunların uygulanması konusunda çok daha sıkıdır. Belli sorumluluklar dizisini görev addetmek, belli kitapları kalıcı doğru kabul etmek, hakikat meselelerinde otoriteye boyun eğmek, bunlara inanmakla kalmayıp inandığını da göstermek; tümü de Hristiyanlığın özelliklerindendir.”⁶¹⁷ Artık kendini bilmek veya kendin için kaygılanmak, bir otoriteye bağlı olmaya ona itaat etmeye dönüşmüştür. Belli kurallara uygun davranmak, kendinin belirlediği akla dayalı iyi yaşam için değil; Tanrı’nın belirlediği imana dayalı ve öte dünya kaygısıyla gelişen vaad edilmiş yaşam için gereklidir.

Hristiyanlıkla birlikte, antik dünyanın kendini biçimlendirme ve yaşam estetiği olgusu artık daha az vurgulanmaya ve önemli olanın kişinin kendinin ne olduğunu bilmesi ve keşfetmesi ile kendini saflaştırması olduğu söylenmeye başlamıştır. Kişi kendini sürekli denetim altında tutup kendi üzerinde tam hâkimiyet kurduktan sonra ancak kendine ulaşmış olur. Böylelikle, insanın artık içe dönmesi, içteki nesneleri keşfetmesi ve bu içsel yolculuk ile hakikate ulaşması mevzubahis olmuştur. Dolayısıyla kişinin bedenine ve ruhuna göstereceği özen, artık kendini arındırma ve itiraf pratikleri tarafından gölgede bırakılmıştır.

Yunan-Roma dünyasında pastoral iktidar türünden bir iktidar fikri yoktu, bu fikir Batı’ya Hristiyan kiliseleri tarafından getirilmiştir. Özellikle, “tanrıların insanları pastör gibi, çobanın sürüsünü güttüğü gibi güttükleri fikrini Yunanlarda asla bulamazsınız. Yunan Tanrısı şehri kurar, kendi ismini şehre verir, kâhinler tayin ederek bunlar aracılığıyla öğütler verir. Ama Yunan Tanrısı hiçbir zaman çobanın koyunlarını güttüğü gibi şehirdeki insanları gütmaz.”⁶¹⁸ Buradaki fark, Yunan Tanrısının insanlara yol gösterici olarak görülüp Hristiyanlığın Tanrısının, buyruklarına zorunlu itaat bekleyen ve ödül ve ceza ile yaptırımında bulunan bir iktidar modeli olarak görülmesidir.

Hristiyanlıktaki itiraf ve sorgu ise, Stoacıların kendi kendine yaptıkları egzersizlerin katı dinsel yorumunu oluşturur. Hristiyanlıkta bu sorgu ve itiraf başkasına/papaza yapılırken Stoacılar kendi kendine veya parayla tuttıkları vicdan

⁶¹⁷ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 55.

⁶¹⁸ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 112.

idarecilerine gönüllü olarak yapılıyordu. Ayrıca Hristiyanlıkta amaç, kendinden vazgeçmek ve Tanrı'ya/hakikate ulaşmak iken Stoacılar kendine hâkim/egemen olmak, kendiliği kurmak amaçtır. Bu farkı Foucault şöyle anlatır:

*“Klasik antik dönemdeki vicdan muhasebesi bir hâkimiyet aracıydı, oysa Hristiyanlıkta bir bağlılık aracıdır. Ve kişi, vicdan muhasebesi yoluyla, her an kendisi üzerine bir hakikat söylemi kuracaktır. Kişiyi vicdanını idare eden kişiye bağlayan belli bir hakikat, kişinin kendisinden damıtılacak ve üretilecektir. Burada da yine, Hristiyan pastoralliğinde hakikatle kurulan ilişkinin, Yunan ve Roma antik döneminde bulabileceğimiz ilişkiyle hiç de aynı olmadığını görüyorsunuz.”*⁶¹⁹

Buradaki dönüşüm, Antik Çağ'ın kendi kendiyile ilişki kurma çabasının Hristiyanlıkta papaza yönelik itiraf, modern dönemde ise psikanaliste yönelik hakikatin dönüşümünü gösterir. Foucault günümüzde mevcut itiraf tekniklerinin Hristiyanlıktaki itiraf tekniklerinden farklı bir biçimde devam ettiğini söyler: “On sekizinci yüzyıldan günümüze dile getirme teknikleri sözde beşeri bilimlerde değişik bağlamlarda, kendilikten vazgeçmek için değil, olumlu manada, yeni bir kendilik inşa etmek amacıyla yeniden kullanıma sokulmuşlardır. Bu teknikleri kendilikten vazgeçmeden kullanmak kati bir kopuşun göstergesidir.”⁶²⁰ Demek oluyor ki, itiraf Antik Çağ'ın modern döneme kadar gelmiş fakat kendi içinde dönüşümlere uğramış bir mirasıdır.

Hristiyan düşüncede tüm bu arınmak için yapılan itirafların ve itaatlerin tek bir amacı vardı: kişi ancak kendini tanıyarak hakikate ulaşabilir. Hakikati bilmek, bireyin kendiyile ilgilenmesini gerektirir; kendiyile ilgilenmek ise ancak vahyin ışığında gerçekleşirse yani kilisenin gösterdiği yolla gerçekleşirse mümkündür.

Hristiyan düşüncede kendine dönme, Platoncu felsefede olduğu gibi Tanrısal unsuru görmek olmayan farklı bir amacı içerir. Amaç, içinde barınan şeytanın ve düşüşün izlerini çözümlemektir. “Hristiyan ruhaniliğinin, Stoacı eski kendine yönelik şüphe modeline uygun olarak, ondan hareketle ve onu izleyerek geliştireceği kendilik bilgisi egzersizleri, esas itibarıyla, kötünün işaretini taşıyan ve içimize şeytanın yakın, hatta içsel mevcudiyeti tarafından zerk edilebilecek düşünce ve yürek hareketleri dokusunun

⁶¹⁹ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 163.

⁶²⁰ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 66.

çözümlemesidir.”⁶²¹ Bu çözümleme, kişinin arınmak için tüm günahlardan uzak durması, işlediği veya niyet olarak barındırdığı günahları itiraf yoluyla dışarıya atması ve kalan hayatını dünyadan el etek çekerek veya yaşamını idare edecek kadarıyla geçinmesini gerekli kılar.

Antik Grek kendilik tekniklerini ifade eden asketizm, Hristiyanlıkla birlikte gerçek anlamıyla bir çileciliği ifade etmeye başlamıştır. Bu çilecilik fikri, insanın kendinden kopardığı hakikatle kendinden vazgeçişini içermekle birlikte bedensel bir takım sınamaları da içerir. Bu sınamalar aracılığıyla kişi arındığını düşünür ve dünyevi bağlardan kurtularak hakikate, saf olana ulaşabileceğine kanaat getirir.

Asketizm, erken kilise tarihinde -Helen-Roma döneminde olduğundan- oldukça farklı iki anlamı ifade etmeye başlamıştır. “Asketizm, ilk olarak, nihai bir amaç için öncelikle bedenin disipline edilmesi anlamına gelir. Diğer anlamda ise, daha ileri düzeyde beden tamamen kurban edilir. Bir bakıma, çileciliğin işlevi eğitim değil, bedenin yok edilmesi ya da öneminin olumsuzlanması anlamına gelir.”⁶²² Aynı zamanda Hristiyan literatürün dünyayı da ifade eden bedenin disipline edilmesi, Stoacılar da görebileceğimiz bir pratik iken bedenden vazgeçme veya isteklerini tamamen yok saymak gibi bir düşünce veya egzersizi onlarda göremeyiz.

Asketizm geç antik dönemde uygulandığı anlamıyla, “Stoacı-Platoncu ilkelere dayanan, iştah, cinsel istekler gibi bedensel zevkler ve öfke, kıskançlık, kibir gibi ruhu kirleten hislerden arınarak kendini kontrol etmeye dayalı sistematik bir hayat tarzıdır. Asketizm kişiyi sınırlamak için değil dönüştürmek için uğraşan bir metot ya da disiplindir diyebiliriz.”⁶²³ Kendilik pratiği olarak asketizm ya da çilecilik, insanı Tanrı’ya ulaşmak için uygun hâle dönüştürmenin yani onu temizlemenin ve arındırmanın aracı olarak uygulanmıştır. Bu arınma çoğunlukla nefsin iştahlarının sınanması yoluyla hatta -Hristiyan çileciliğinde- nefisten tamamen vazgeçerek yapılmaya çalışılmıştır.

Eski Yunan ve Yahudilikte de görebileceğimiz asketik pratikler –yeme, içme ve cinselliğe dayalı perhizler, zenginlik ve statüden feragat gibi- Hristiyanların Kutsal

⁶²¹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 353.

⁶²² Thomas Cuming Hall, “Asceticism (Introduction)”, içinde *Encyclopedia of Religion and Ethics* 2, ed., James Hastings, M. A., D.D., (Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910), 63.

⁶²³ Susanna Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 13-14.

Kitap'ta bulduğu referansla birlikte onları hayatlarına dâhil etmelerine, münzevi yaşama râğbet göstermelerine yol açmıştır. Kutsal Kitap'ta Hz. İsa kalabalık halk topluluklarına şöyle seslenir: “Biri bana gelip de babasını, annesini, karısını, çocuklarını, kardeşlerini, hatta kendi canını bile gözden çıkarmazsa, öğrencim olamaz. Çarmihini yüklenip ardından gelmeyen, öğrencim olamaz.”⁶²⁴ Bu sesleniş, çoğu keşişin Hz. İsa'nın koruması altında olacağına inanarak toplumdan uzaklaşmasına, beden isteklerinden kaçınıp ruhsal olana yönelmesine yani çileci yaşamı seçmesine yol açmıştır.

“Çileci/münzevi sınıfa mensup kişiler, toplumun ortasında yaşamalarına rağmen toplumdan emekli olmuş, evlilikten ve maldan gönüllü olarak vazgeçmiş, kendilerini tamamen oruç tutmaya, dua etmeye ve dini tefekküre adanmıştır.”⁶²⁵ Bu türden münzeviler, “daha çok hayvansal gıdalardan uzak dururlar ve hayatlarını sürekli oruçla geçirirler. Bazıları da bekâret ve diğer çileciliği uygular”⁶²⁶ ve böylece beden isteklerine ket vurarak Hristiyan mükemmelliğine ulaşmaya çalışırlar.

Asketizme bağlı olarak, “Hristiyanlığın evrensel görevi, yalnızca hayvan iştahının ılımlılığını veya kısıtlanmasını değil, aynı zamanda kendi içinde meşru olan zevklerden, şaraptan, hayvansal gıdalardan, mülklerden ve evlilikten, vücudun her türlü pişmanlık ve arınmasıyla birlikte tamamen yoksun kalmayı içerir.”⁶²⁷ Özetle asketizm, Hristiyanlıkla birlikte, kendini beden arzu ve isteklerinden uzak tutma, dünyevi arzularına perhiz uygulama, Tanrı'nın istekleri doğrultusunda beden arındırılması egzersizlerinin yanı sıra dünyadan el etek çekme, kendinden vazgeçme egzersizlerini ifade etmeye başlamıştır. Hristiyanlığın insanlara tavsiyesi, insan bu dünyada sürgün hayatı yaşarken Tanrı'yla kopardığı bağı yeniden inşa etmek amacıyla hareket etmelidir. Bunun en iyi yolu ise asketizm yani daimî egzersiz ve arınma ritüelleridir. Örneğin Keşiş Pontuslu Evagrius, “Tanrı'nın yardımıyla insan, perhiz ve dua yoluyla Tanrı'yla yeniden birleşene/ittisale kadar ontolojik merdiveni tırmanabilir. Bütün zekâlarda bu tedricen olacaktır”⁶²⁸, diyerek çileci yaşamın idealini açıklar.

⁶²⁴ (Yeni Ahit, Luka, 14: 25-27).

⁶²⁵ Philip Schaff, *History of the Christian Church 2* (New York: Charles Scribners Sons Publication, 1914), 390.

⁶²⁶ Saint John of Damascus: Writings, *The Fathers of Church 37*, çev. Frederic H. Chase, J.R., (New York: Lithography by Bishop Litho, 1958), 115.

⁶²⁷ Schaff, *History of the Christian Church*, 388.

⁶²⁸ Jeffrey Burton Russell, *İblis: Erken Dönem Hristiyan Gelenegi*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000), 206.

Eski Yunan’da asketik egzersizi yapan kişi daima spor eğitiminde olan ve egzersiz yapan bir atlete benzetilmiştir fakat Hristiyan kontekstte bu atlet, ruhani egzersizlerinden dolayı Hristiyan ruhani atlet veya Tanrı’nın sporcusu olarak anılmıştır. Foucault bu karşılaştırmayı şöyle betimler:

“Hristiyan atlet azizliğe doğru, kendinden vazgeçme noktasına dek kendini aşmasını gerektiren sonsuz bir ilerleme yolunda olacaktır. Ayrıca her şeyden önce, Hristiyan atletin bir düşmanı, bir rakibi olacaktır ve gardını almak zorunda olacaktır. Kimle ve neyle ilgili olarak? Kendisiyle ilgili olarak! Karşı çıkması gereken en zehirli ve en tehlikeli güçleri kendinde bulduğu ölçüde (günah, düşmüşlük, şeytan tarafından baştan çıkarılma, vb.) kendine karşı mücadele etmelidir. Stoacı atlet, antik ruhanilik atleti de aslında mücadele etmek zorundadır. Bir mücadeleye hazır olmalıdır ve bu mücadelede hasmı dış dünyadan gelip kendini gösterebilecek her şeydir: Olay. Antik atlet bir olay atletidir. Hristiyan kendi kendisinin atletidir.”⁶²⁹

Hristiyan çileci, daima şeytanın ayartması ile karşı karşıyadır bu nedenle bu ayartmalara karşı hazırlıklı olmalıdır; antik çileci ise, kendi kendinden ödün vermemek ve olaylar karşısında aciz kalmamak için hazırlıklı olmalıdır. Bu tamamlanmış ve yetkinliğe ulaşmış bir kendilik için gerekli bir talimdir. Dolayısıyla burada Stoacılarıdaki kendilik kaygısının, Hristiyan düşüncesinde dünyaya veya kendine sürekli karşı olmak kaygısına dönüşmüş olduğunu bir kez daha görebiliriz. Bu gelenekler, kişinin iki farklı amaç için ve iki farklı yöntem dizisiyle kendisiyle ilgilenmesinin gerekliliğini göstermiştir. İlkinde –Helen kültüründe-, kişi kendisiyle ilgilenmelidir çünkü bu kendi kendinin tamamlanışı için önemlidir; ikincisinde –Hristiyanlıkta-, kişi kendiyle ilgilenmelidir çünkü kendini tanıması, Tanrı’yı tanıması ve kurtuluşa ermesi için elzemdir. Ancak bu düşüncede kendi, kendinin düşmanıdır, düşmüşlükten ve ilk günahıtan ötürü dünya tıpkı şeytan gibi alt edilmesi gereken en büyük rakiptir.

Hristiyan düşüncesinde görebileceğimiz, temelde bu dünyaya ait olan her şeyin şeytani, kötü ve değersiz, öte dünyaya ait olan her şeyin yüce ve değerli olduğu düşüncesinin Platoncu gelenekten kısmen etkilendiğini söylemek mümkündür. Ruhun Platoncu düşüncede Tanrısal ve değerli görülüp bedenın aşağı ve değersiz görülmesi Hristiyan öğretilde de görülür. Bedenin arzu ve isteklerinin ruhu hakikate ulaşmada

⁶²⁹ Foucault, *Öznenin Yorumu*, 271.

alıkoymaya veya yavaşlattığı düşüncesiyle, Hristiyan asketikler bedeninin isteklerine karşı koymaya çalışmışlardır. Bu dünyayla ilişkimiz ne kadar az olursa ruhu ıslah etmemiz ve Tanrı'yla ilişki kurmamız o denli mümkün olur. Burada Platoncu etkiyle, “amacımız olan ilkemize geri dönmek için ilkin çile olarak adlandırılan vazgeçiş yoluyla maddeyi terk etmemiz, daha sonra idealarımızın dünyasını aşmamız ve bir tür üst görüşle, zihnin görüşü ile maverayı keşfe çalışmamız gerekir.”⁶³⁰

Bu düşüncede yeni Platoncu felsefenin de etkilerini görmek mümkündür. Kişi, beden hapishanesini yok ederek ondan kurtulup aklın mertebelerini kullanarak görünenin arkasındaki gerçekliğe ulaşmayı dener. Dolayısıyla Hristiyanlıkta kurtuluşa ermek için, dünyaya hâkim olmak için ve hakikate ulaşmak için asketik talimler gereklidir. Bu pratikler Helen kültüründe gördüğümüz üzere, bazı kısıtlamaları içeriyordu fakat oradaki tema, bedeni aşağılamak ve ruhu yüceltmek değil aksine bedeninin sıhhati, dünyanın ıslahı ve ahlâkî bir özne oluşturma amacıyla yapılan ruhsal perhizlerdi.

Zöckler'in de işaret ettiği gibi, “Hristiyan çileciliğinin birçok unsuru Antik Çağ asketizminden gelir. Hatta erken dönem Hristiyan kilisesinde asketizm, örgütlü topluluklar şeklinde –manastır- organize olduğundan, Hristiyanlığın helenleşmesi şeklinde anılmıştır.”⁶³¹ Nitekim Helen dünyasında da, asketizm pratiklerini öğrenmek için toplu bir şekilde, okullarda öğrenim görmüşlerdir.

Stoa ve Epikürcülerde uygulandığı şekliyle asketik pratikler, kişinin içe dönüp kendini denetlemesi ve gün sonunda kendine yaptığı itiraflar ve vicdan yönlendiricisinden aldığı dersler vb. Hristiyanlıkla birlikte hem içerik hem de muhatap bakımından belli birtakım kendine özgü dönüşümler geçirerek ve katılarak süreklilik kazanmıştır. Örneğini daha önce de verdiğimiz gibi, Stoacılar da kişinin kendi yapıp ettiklerinin kurala uyup uymadığını kontrol etmek için vicdan muhasebesi adı altında kendine yaptığı itiraflar, Hristiyanlıkla birlikte Tanrı'ya veya papaza yani bir başkasına yapılması gereken sistemli itirafa dönüşmüştür. Hatta bu itiraf yalnızca yaptıkları eylemleri değil niyetleri de açıkça söylemeyi gerektiriyordu. Çünkü dünyaya karşı olmak niyetinin ne kadar sağlam olduğunu örgütlü itiraf mekanizmasının toplumu daha iyi idare edebilmek için görmesi ve bilmesi gerekiyordu. Yani kişi yalnızca hakikati açıklamıyor aynı

⁶³⁰ Blondel, *Mistisizm*, 89.

⁶³¹ O. Zöckler, “Asceticism (Christian)”, içinde *Encyclopedia of Religion and Ethics* 2, ed., James Hastings, M. A., D.D., (Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910), 74.

zamanda kendisine özgü niyetini de kiliseye böylece teslim etmiş oluyordu. İtiraf hakikatin keşfi değildi çünkü dünyevi olan günah hakikati temsil etmezdi, hakikat olan sadece niyetin gücünü ortaya çıkarmaktı. Niyet ve iman en güçlü hakikatti.

“Kendi kendini sorgulama artık kendi kendine hâkim olmaya yönelik değildir, tersine insanın düşünce ve arzularının gerçek doğasını sorgulamasına ve özellikle bedenın yasaklanmış arzularının avlanmasına yöneliktir. Kişi kendi içinde olup biten şeyi ruhani liderine açtığı için ona etkili tarzda yol gösterebilecektir.”⁶³² Kişi itiraf yoluyla tüm gizli hakikatini deşifre eder ve kendisine yol gösterilmesini talep eder. Böylelikle itirafı yapan kişi, içindeki saklı hakikati dile getirerek ondan kurtulduğunu, arındığını düşünür. “Kim olursa olsun bu itiraf sayesinde kişinin kendi kendisini anlamaya başlayacağı inancı olanaklı kılındı. Zamanla her alana yayılan itiraf sistemi nedeniyle, Foucault’nun deyiimiyle batılı insan bir itiraf hayvanına dönüştü.”⁶³³ Böylelikle, kendi kendini tanıyan insan hem dünyada Tanrı’nın kurallarına uygun yaşayacak hem de öte dünya için kurtulmayı amaç edinerek nefsi arzularından feragat etmiş olacaktı. Ancak en önemlisi de üzerinden bir türlü atamadığı düşkünlüğü ve çile ile yenemediğı dünya sevgisine karşı da vicdan rahatlığını yaşayacaktı.

İtiraf sisteminin işleyişi inançtan farklı olarak insanın kendini arındırmasını amaçlıyordu. Öznenin doğru söylemlerle kendini kitap gibi okuması, parça parça kendinden feragat etmesi ve sonunda çileye dönüşen kendinden tamamen vazgeçme. Stoacılar kendine dair doğru söylemlerle kendini kurmayı hedeflerken, Hıristiyanlıkta bu söze dayalı doğru söylemler kendinden vazgeçmeyi hedefler.

İtiraf üzerinden kendiliğın keşfi etrafında şekillenen asketizmin temel amacı kişinin ne olduğunu bilmesi, kendini tanıması ve bu yolla Tanrı ile ilişki kurmasını desteklemektir. Asketizme dayalı bu halka açık itirafın dayanağı, kişinin tedavi edilmesi için yaralarını açması gerektiğı düşüncesiyle paraleldir. Kişi kendi hakkındaki kendi gerçeğini kendinden koparır ve açığa çıkarır. Kendini açığa çıkarmak kendinden vazgeçmek, uzaklaşmak anlamına gelir. Bu itiraflar daha çok, kişinin kendisine dair gerçeğı itiraf etmekte en çok zorlandığı dünya sevgisi, arzuları özellikle cinsel edimleri ve niyetleriyle ilgiliydi. Bu itiraflar Stoacılar da kendiliğın disipline dayalı, tıpkı bir kitap

⁶³² Christopher Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, çev. Hüsamettin Arslan, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001), 102-103.

⁶³³ Ali Akay, *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995), 111.

düzenindeki gibi ahlâkî bir varlık olarak kendi kendini okuyup kendi kendini inşa eden özne olmaya olanak sağlarken Hristiyanlıkta ise, okuduğu her parçayı kendinden söküp atarak, kendilikten vazgeçerek arınma ve kurtuluşa vesile olmaktadır. Başka bir deyişle, Stoacılar da asketik pratikler kendinin doğru söylemin öznesi olmasını sağlarken, Hristiyanlıkta kendinin doğru söylemde nesneleşmesine dönüşmüştür. Çünkü doğru sözü söyleyen vahiydir, birey ona dayanarak itirafta bulunur dolayısıyla kendi söyleminin nesnesi konumundadır. Bir bakıma Hristiyanlıktaki itiraf ve sorgu, Stoacıların kendi kendine yaptıkları egzersizlerin katı, içeriği değiştirilmiş dinsel yorumunu oluşturur.

Dolayısıyla “Hristiyanlığın temelde, antik dünyanın etik kurallarından farklı kurallar getirdiği sık sık söylenir ve genellikle antik dünyadan aldığı kurallara yeni güç ilişkileri önerip onları yaygınlaştırdığı gerçeğine neredeyse hiç değinilmez.”⁶³⁴ Bu iki gelenek arasındaki sürekliliği görmek kendilik tekniklerinin geçirdiği dönüşümü görmek açısından önemlidir. Literatürde de Hristiyan ahlakının temelini geç Stoacı ahlaktan geldiğini söyleyen birçok kaynağa rastlayabiliriz. Örneğin Stoacı ahlakta cinsel perhizlerin ele alınma biçiminin Hristiyanlıkta ten deneyimine dönüşmesi bir sürekliliğe işaret eder. Revel bu ilişkiyi şöyle ele alır:

*“Eski Yunan-Roma dünyasının “kendini kurmak, kendini inşa etmek için kendini işle” şeklindeki etik boyutunun üzerine Hristiyan ahlakı sonradan yerleşir. Hristiyan ahlakı, artık hiçbir biçimde, kendimle ilgili olarak yapmak istediklerimi seçmem üzerinden değil, kurallar bütününe uymam üzerinden işler; bir zevkler, arzular, edimler, davranışlar, ilişkiler bütünü üzerinden değil, Hristiyan ahlakının ten adını vereceği şey üzerinden işler. Hristiyan söylemindeki ten; zevk ve arzu boyutunun mutlak olarak askıya alınmasıdır.”*⁶³⁵

Hristiyan asketizminin arınma ritüellerinin başında arzuların anası olarak nitelendirilen cinsel perhiz gelir ki, kişi eğer şehvet duygularından arınmıyorsa onun Tanrı’yla ilişki kurması, günahlarından kurtulması mümkün değildir. “Yunanlılar ve Romalıların, zevkin kullanımının büyük rol oynadığı tekhne bios “yaşama sanatı” vardı. Bu yaşama sanatında insanın kendisine tamamen hâkim olması nosyonu çok geçmeden temel sorunu oluşturmaya başlamıştı. Ve Hristiyanlığa özgü kendinin yorumbilgisi, bu

⁶³⁴ Hubert L. Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: Chicago University Press, 1983), 214.

⁶³⁵ Revel, *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, 169.

tekhne'nin yeni bir geliştiriliş biçimini oluşturdu.”⁶³⁶ Daha önce yaşama sanatları başlığı altında cinselliği bu minvalde ele almıştık.

Dolayısıyla cinsellik (aphrodisia), Hristiyanlıkta ten deneyimi olarak karşımıza çıkar. Foucault'ya göre, “bir ilişki sorunsalından ten sorunsalına; yani bedeni, duyumu, hazzın cinsini, tensel arzuların en gizli devinimlerini ve rızanın incelikli biçimlerini temel alan sorunsala geçildi.”⁶³⁷ Yunanlıların cinsellikle epilepsi arasında kurduğu benzerlikten ötürü –kendinden geçmek bağlamında- her ikisinin de ölüme yakınlığı ve hakikatten uzak oluşu fikri, Hristiyanlıkta da kabul görür. Hristiyanlıkta cinsel edim, hakikatle kurulacak ilişkide engel teşkil ediyordu bu nedenle her türden ten deneyiminden arınmak gerekiyordu. Ayrıca kişinin kendisiyle bir çeşit hakikat ilişkisine girmesi gerekiyordu. “Eğer arınmak ve varlığın hakikatine erişmek istiyorsam, kim olduğumu ve cinsel arzu namına bende nelerin bulunduğunu bilmek zorundayım. Hakikatin bendeki tezahürü; kendim için ve kendimde ortaya çıkaracağım hakikat –işte hakikate erişmeme mani olan cinsel arzuyla bağımı koparmamı sağlayacak olan budur”⁶³⁸. Bu düşüncede kendini bilmek, kendi içinde mevcut kalan gizli veya bastırılmış cinsel arzuları açığa çıkarmak ve onlarla yüzleşmek, arınmak için gerekli görülmüştür. Elbette nihai amaç, hakikatle kurulacak ilişkiye uygun hale gelmektir; kişi, arzularının hakikatini kendine dönerek, kendinde görerek hakikatle arasındaki engele onay verecektir. Burada bir, özne, hakikat ve cinsel arzular tablosu oluşur ve cinsellik böylece öznenin hem kendi hakikatine hem de var olan hakikate erişme de önemli bir rol oynar.

Foucault'ya göre Hristiyanlıkta “ten sorunsalıyla birlikte, cinsellik doğmaktaydı; hareket noktası ve kökeninde de evlilik bağına merkez alan bir iktidar tekniği bulunuyordu. Bu tertibat, o zamandan itibaren sürekli bir evlilik bağı sistemine göre ve onu destek alarak işledi.”⁶³⁹ Cinsellik, Hristiyan düşüncede tek eşle ve evlilikle sınırlandırılmıştır. Bu, –yasa niteliğinde olmasa da- Helenistik dönemde de görebileceğimiz bir temadır. Özellikle Epikürcülerin evliliği doğru bulmamalarına karşı, Stoacılar evliliği onaylar.⁶⁴⁰ Örneğin Musonius Rufus, “ölçülü birinin ne bir metresi ne

⁶³⁶ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 200-201.

⁶³⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 79.

⁶³⁸ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 143.

⁶³⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 79-80.

⁶⁴⁰ Epiktetos, Epikürcülerin evlenilmemesi, çocuk sahibi olunmaması ile ilgili düşüncelerine şöyle karşı çıkar: Epiküros'un vecizelerine göre idare edilen bir şehir tasarlayın. Orada her şey altüst olacak ve şehir hayatı kurulamayacaktır. Evlilik olmayacak, mahkeme olmayacak, mektep, medrese

de özgür bir kadınla evlilik dışı bir ilişkisi olur, hatta o, kendi kölesiyle bile birlikte olmaz”⁶⁴¹ diyerek cinselliğe bir diyet biçer. Aynı zamanda Stoacılar da cinsel ilişki evliliğin yanı sıra, hem üremeyi hedef almalıdır hem de eşler arasındaki sadakati ve sevgiyi yansıtmalıdır. Hristiyanlıkta ise, bir borç gibi görülür; sanki evlilik içi cinsel birleşme olmazsa, karşımızdaki günah işleyecekmiş gibi düşünüp onu bu günahahtan alıkoymak adına yaptığımız bir eylem niteliğindedir. Elbette Hristiyan düşüncede cinsel hayat, yalnızca evlilikle sınırlanmamıştır aynı zamanda üremenin bu dünyaya bağlılığı artıracığı düşüncesinden dolayı da -özellikle çileci temada- uygun görülmemiştir.

“Hristiyanlığın ilk metinlerinde, cinselliğin bir anlamda kötülükle bağdaştırılmasına, üremeye yönelik bir tekeşlilik kuralına, aynı cinsler arası ilişkinin mahkûm edilmesine ve cinsel perhizin özendirilmesine rastlanır.”⁶⁴² Hristiyanlıkla birlikte evlilikle sınırlandırılan cinsellik, çileci yaşamda tamamen terkedilmeye başlanmış ve bekâret yüceltilmiştir. Bu bâkir yaşam çileci hayatın ilk biçimini oluşturmuştur. Özellikle Nissia’lı Gregory’nin *On Virginity* (Bekâret Üzerine) adlı eserinde Hristiyan asketizminin kendini arındırmak için cinsellikten feragat edip bâkirliği yüceltmesinin bir kaideye dönüştüğü görülebilir. Tanrıya ulaşmak için kişinin temiz kalması bekâret ile, arınması da cinsel deneyimden uzak durmasıyla özdeşleştirilmiştir.

Örnek olarak Augustinus *İtirafı*’da şöyle söyler: “Tanrı tarafından yaratılmış olan doğamız bu türlü cinsel sapıklıklarla kirlenirse, Tanrı’yla aramızdaki o güçlü birlik bile bozulur.”⁶⁴³ Augustinus kendi cinsel arzuları üzerinden ele aldığı bu meseleyi, *Tanrısal şeylerin bilgisine erişmekten alıkoyan engeller* başlığı altında inceler. Augustinus, Tanrı’dan uzaklaşmanın sebebi cinsel arzularımı diyerek bu arzularını evlilikle sınırlandırıp bedenın istekleriyle daha az meşgul olmuştur. Böylelikle o, adım ruhsal olana yönelip ruh aracılığıyla da hakikate yükseldiğini söyler. Tanrı, Hristiyanlara “bedeninin tutkularını gemle, gözlerine hâkim ol ve dünyevi hırslardan

kalmayacak, polis olmadığı gibi edep ve terbiye de olmayacak. Hâlbuki akla dayalı prensiplerle yönetilen şehirde, herkesin çocuğu olacak, karısı kocasından hoşnut olacak komşusunun karısına göz koymayacak, kendi servetinden memnun olacak ve başkasının servetini kıskanmayacaktır. Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, 100-101.

⁶⁴¹ Musonius Rufus’tan Kalanlar, 52-53.

⁶⁴² Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, 125.

⁶⁴³ Augustinus, *İtirafı*, 92.

kaçın diyor. Cinsel ilişkiden uzak dur diyor, evlenmeyi yasaklamıyor ama daha iyi bir yaşam tarzı tuttur diyor.”⁶⁴⁴

Hristiyan asketizminin bekâreti önemsemesi, insanın ruhunu bedenden kurtarması ve böylelikle bir arınmaya ulaşması gerektiği düşüncesi ve özün inkârından kaynaklanmaktaydı. Beden ruhun hapisanesi olarak görülür ve eğer bedenden kurtulursa ruh ağırlığından kurtulur ve Tanrı’ya ulaşır. Bunun için insan, para, şan, şöhrat, hırs vs. türünden her arzuyu bir kenara bırakmalı ve aslanan imana kavuşmalıdır. Schaff’e göre, “çileciliğin getirdiği bu tamamen yoksunluk, vazgeçme durumu ilk kilise babalarının çoğuna tek radikal ve etkili tedavi gibi görünüyordu.”⁶⁴⁵

Stoacılar da hiçbir asketik pratiğe yasa dayatması yapılmazken Hristiyanlıkta Tanrısal bir yasa, Sözün getirdiği mecburiyetle desteklenerek bir zorunluluğa dönüşmüştür. Çünkü Hristiyan inanç sisteminde öteki dünya kaygısı varken Stoacılar böyle bir kaygı bulunmaz. Stoacılar yalnızca bu dünyada iyi yaşamı arzularlar. Bunun yolu da felsefedir. Örneğin Seneca “yaşamamız tanrıların, iyi yaşamamız da felsefenin bize armağanıdır”⁶⁴⁶ der.

“Foucault, hangi andan itibaren felsefenin, bir kendinin kendi üzerine emeği olarak yaşanmış olmayı bıraktığını sorgular. Ve bu kopuşun ortaçağda, felsefenin teolojinin yardımcısı haline geldiği ve ruhani alıştırmaların Hristiyan yaşamla bütünleştiği ve felsefi yaşamdan bağımsız hale geldiği anda bulunmakta olduğunu düşünür.”⁶⁴⁷ Hristiyan ruhaniliği, yaşamın belli bir düzen ve kural içinde gerçekleşmesine itaat eder. Buna karşılık, felsefi yaşam –Stoacılar da görüldüğü gibi- belli bir kurala itaat etmez, bir yaşama biçimine itaat eder. Bu, kendi yaşamını kendinin biçimlendirmesi, kendinin şekillendirmesi demektir. Felsefi yaşamın sunduğu özgür seçim, yaşama kendince verdiği bu biçimin temel kaynağıdır.

“Foucault, Hristiyan ahlakın etiği aradan çıkardığını düşünür. Ahlak, etik alanın var olmasını, öznelerin kendilerini kurabilmelerini engeller: Özne, Tanrısal bir yaratı olduğundan yaratılamaz; bir kez daha kendiliğe ilişkin pratik, ten fikri tarafından yani özgürlüğümüze vurulan bu korkunç damga tarafından önlenir.”⁶⁴⁸ Foucault’ya göre, etik

⁶⁴⁴ Augustinus, *İtirafılar*, 328.

⁶⁴⁵ Schaff, *History of the Christian Church*, 386.

⁶⁴⁶ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 345.

⁶⁴⁷ Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 259.

⁶⁴⁸ Revel, *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, 170.

ahlaktan ayrı bir alandır; ahlak önceden belirlenmiş kurallara, sistemlere sahip olup bireyden bu kurallara uygun davranmasını talep eder; etik ise, bireyin kendini kendi belirlediği kurallar etrafında inşa edebilmesine olanak sağlar. Başka bir deyişle, bireyin özgür bir özne olarak kurulumuna izin veren bir alandır. Dolayısıyla Hristiyan düşüncede var olan ahlak sistemi, kişinin kendi özgürlüğü ile kendini inşasına ya da yaratmasına izin vermez. Bu anlamda Foucaultcu yorumla, Antik Çağ kendilik pratiklerinin pastoral iktidar tarafından otoriteye itaat etmeye dönüştürüldüğünü söyleyebiliriz.

Buna göre, “antiklerde çilecilik yöntemiyle *muktedir kendilik* inşa etmek söz konusu iken Hristiyan düşüncesinde Tanrı için *feda edilmiş kendilik* söz konusu olduğu görülmektedir.”⁶⁴⁹ Hristiyanlığın Antik Çağ’dan aldığı ve dönüştürüp kendi dönemini inşa ettiği asketik pratikler, kiliselerde kişileri yalnızca öte dünyaya hazırlamakla kalmıyor bir taraftan da Modern Çağ’ın temeli olan *kapitalist ruhu* inşa ediyordu. Foucault’nun da çoğu yerde işaret ettiği gibi, “Hristiyanlık ile kapitalizm kategorilerini birbirine yaklaştıran ve karşılıklı işlerliğini gösteren kişi Max Weber’dir”.⁶⁵⁰ Weber’in amacı, kapitalist dünyanın oluşumunda dinin rolünü anlamaktır. Kapitalizm modern bireyin inşasını açıklayabilecek önemli bir kavramdır ve bu kavramın temelinin Hristiyan çileciliğinden kaynaklandığını iddia etmek aslında bir bakıma modern bireyin temelini çilecilik kaynaklı olduğunu söylemektir.

Weber’e göre, “modern bireyciliğin en önemli tarihsel temellerinden biri, asetik tarikatlar ve mezheplerdir.”⁶⁵¹ Çünkü ona göre, “Protestanlığın iç-dünyacı asketizmi, bilmeden de olsa, ilk olarak kapitalist bir ahlak üretti.”⁶⁵² Kiliselerde uygulanan asketizmin (çileciliğin) bireyler üzerinde uyguladığı tasarruf, *kapitalizmin ruhu* olarak adlandırdığı yaşam biçiminin yayılmasının en büyük manivelası olmuştur. “Tüketimin sınırlandırılması ile kazanç peşinde koşmanın serbest bırakılmasını birlikte ele aldığımızda ortaya çıkacak pratik sonuç çok açıktır: asketizmin tasarrufu zorlaması ile biriken sermaye. Kazanılmış olanın tüketilerek kullanılmasına karşı konulan engeller, sermayenin üretken kullanımını sağlamıştır.”⁶⁵³ Zenginliğin artmasıyla birlikte dinin

⁶⁴⁹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 410.

⁶⁵⁰ Foucault, *Öznellik ve Hakikat*, 42.

⁶⁵¹ Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 409.

⁶⁵² Max Weber, *Ekonomi ve Toplum 1*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 720.

⁶⁵³ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç Yayınları, 2005), 134.

içeriği boşalmaya ve manastır eğitimi çöküşe doğru gitmeye başlamıştır. Artık bu asketik yönetimi kiliseler devralmış ve “bütün Hristiyanları kazanabildikleri kadar çok kazanmaya ve tasarruf edebildikleri kadar çok tasarruf etmeye; aynı zamanda da kutsanmışlık içinde gelişebilmek ve gökyüzünde bir servet biriktirebilmek için verebildiği kadar çok vermeye teşvik etmiştir.”⁶⁵⁴ Böylelikle kazandığını çileci yaşam uğruna tüketmeyen birey biriktirmeye ve elinden geldiği kadar –kiliseye- çok vermeye başlamıştır bunun sonucu olarak biriken sermaye kapitalizmin kökenini inşa etmeye başlamıştır.

“Akılcı asketizmin, keşişlerin asırlar boyunca içine düştüğü paradoksu, kendi reddettiği zenginliği yine kendi yaratmış olmasıdır. Tapınaklar ve manastırlar dünyanın her yanında rasyonel ekonomilerin tam merkezi olmuştur.”⁶⁵⁵ Dolayısıyla Weber’in deyimiyle, “dünyadan yalnızlığa kaçan Hristiyan asketizminin manastırda reddettiği dünyayı, kiliseden yönettiği görülür.”⁶⁵⁶ Modern Çağ’da bireylerin kapitalizm sistemin içinde kendini daha çok kazanması bakımından belirlemesi, asketizm adına en büyük devrim olmuştur.

Foucault, Modern Çağ’ın inşasının ikinci bir tezahürünü de Hristiyan pastoralliğinin öncülük ettiği yönetimselliğin oluşumunda görür:

*“Pastorallik yönetimselliği iki biçimde önceler. Bir kere selamet, yasa ve hakikat ilkelerini ancak yasanın, selametın ve hakikatin altında başka ilişki tipleri inşa etmek için kullanan, pastoralliğe özgü usuller yoluyla önceler. Ayrıca pastorallik, meziyetlerinin analiz yoluyla saptandığı bir öznenin, itaatın sürekli ağlarında tâbi kılınan bir öznenin, kendisine dayatılan hakikatin damıtılması yoluyla özneleştirilen bir öznenin bu son derece özgül inşasıyla da yönetimselliği önceler. İşte pastoralliğin Batılı toplumlardaki iktidarın tarihinin çok önemli anlarından birini oluşturmasının sebebi, modern öznenin bu tipik inşa sürecidir.”*⁶⁵⁷

Modern dönemin yönetimselliği politik iktidar etrafında yoğunlaşmıştır. Bu iktidarın özne üzerinde tahakküm kurma ve itaat bekleme, tıp bilimi –psikanaliz,

⁶⁵⁴ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 136.

⁶⁵⁵ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 423.

⁶⁵⁶ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, 120

⁶⁵⁷ Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 165.

psikiyatri- aracılığıyla hakikatini ele geçirme gibi uygulamaları pastorallığın özneye bıraktığı kötü şöhretli bir mirasıdır.

3.3.4. Modern ve Aydınlanma Çağı'nda Kendini Bilmek: İktidarın Ürünü Özne

Antik Çağ'da kendilik pratikleri kendi bedenini ve ruhunu tedavi etmek (tıp), başkalarını yönetme ve kendini yönetme olarak üç tip teknikle gerçekleşirdi. Ruhunu tedavi etmek, kendiyle ilgilenmeyi ve ruhu doğrudan etkileyen bedene özen göstermeyi gerektiriyordu. Bu özen, belirli egzersizleri ve perhizleri içeriyordu. Başkalarını yönetme ise, kendi kendini hâkimiyet altına alarak, kendinin ne olduğunun farkına vararak ve kendini yöneterek mümkün görülürdü. Bu başkalarını yönetme işi, kişinin düşünsel anlamda kendi üzerine katlanmasını yani kendi öznelliğini keşfetmesini gerekli kılıyordu. “Kişi, kendine hâkim olarak başkalarını yönetebilir, dışarıdan gelen gücü kendi içinde büktüğü ve katlandığı oranda öznellik yaratabilmektedir. Foucault’nun eski Yunan’da asıl bulduğu şey bu katlanmaydı.”⁶⁵⁸ Katlanma aslında yönetim ve politik ereksellikten ziyade, öznenin o veya bu şey için değil kendi için kendine dönmesi anlamına gelir. Yani kendini kendine doğru çevirmesi, kendine adamasıdır. Ancak “16. yüzyılda devlet aklı⁶⁵⁹ etrafında yoğunlaşmış yeni bir yönetme sanatı, kendiliğin yönetimi, tıp ve başkalarının yönetimini radikal bir biçimde birbirinden ayıracaktır.”⁶⁶⁰ Foucault devlet aklına dayalı yönetimi şöyle açıklar:

*“Devlet aklı ilkesine göre yönetmek, devletin sağlam ve kalıcı kılınması, zenginleştirilmesi ve onu yok edebilecek her şeyin karşısında güçlendirilmesi anlamına gelir. 16. yüzyılda ortaya çıkan bu yeni yönetsel akılsallığın temel özelliği, devleti hem özgül hem de özerk, ya da en azından kısmen özerk olarak tanımlamasıydı. Devlet artık özgül ve süresiz bir gerçekliğe dönüşmüştür. Doğa veya Tanrı gibi diğer sistemlerle arasındaki itaat ilişkileri ne olursa olsun, devlet sadece kendi için vardır ve sadece kendisine gönderme yaparak var olur.”*⁶⁶¹

⁶⁵⁸ Akay, Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları, 121.

⁶⁵⁹ Devlet, halklar üzerindeki sıkı bir tahakkümdür. Devlet aklı bu tür bir tahakkümü kurmanın ve koruyup genişletmenin araçlarının bilgisidir. Bkz. Foucault, Güvenlik, Toprak, Nüfus, 209.

⁶⁶⁰ Foucault, Öznenin Yorumbilgisi, 214.

⁶⁶¹ Michel Foucault, Biyopolitikanın Doğuşu, çev. Alican Tayla (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015), 7.

Böylece devlet artık bireylerin selametini düşünen Orta Çağ zihniyetinden feragat etmiş, bireye sahiplenici bir rol oynamaktan çıkıp kendi varoluşu için bireyden itaat beklemiştir. Bu anlamda Yunan felsefesi ve Hristiyan düşünceden farklı bir yönetim biçimi gösterir. “Yunan felsefesi, bir öznenin, ilk önce kendisini hakikati bilmeye hazır hale getirecek bir çalışma yürütmezse hakikate ulaşamayacağını savunmuştur. Hakikate ulaşmak ile kendi kendini geliştirme çalışması antik düşüncede ve estetik düşüncede temel bir yer tutar.”⁶⁶² Daha önceki bölümlerde ele alındığı üzere, Antik Yunan düşüncesinde ve Hristiyan düşüncede kişinin hakikate muktedir olması için kendi üzerinde belli dönüşümler geçirmesi gerekirdi. Yani özne kendisi olduğu haliyle hakikate ulaşmak için yeterli değildir. Oysa modern dönemde bu düşünce, özellikle Descartes’la birlikte bir kırılma geçirir. Foucault, bu kopuşu şöyle açıklar:

“Descartes’in hakikate ulaşmak istiyorsam, apaçık olan şeyleri görebilecek herhangi bir özne olmam yeter dediği zaman bu çizgiden koptuğunu görürüz. Kendilikle kurulan ilişkinin, başkalarıyla ve dünyayla olan ilişkiyle kesiştiği noktada asetizmin yerini apaçıklık alır. Kendilikle kurulan ilişki artık hakikatle ilişkiye geçmek için asetik olmaya ihtiyaç duymaz. Kendilikle ilişkinin, gözümle gördüğüm şeylerin apaçık hakikatini bana göstermesi o hakikati kesin biçimde kavramam için yeterlidir. Ancak Descartes için bunun ancak Meditasyonlar gibi bir ilerleme çizgisi pahasına mümkün olduğunu belirtmek gerekir. Meditasyonlar boyunca Descartes, kendiliği apaçıklık biçimi taşıyan bir doğru bilginin öznesi olarak niteleyerek (deli olma ihtimalini dışlamak kaydıyla) kendilikle kendilik arasında bir ilişki kurmuştur. Descartes’la birlikte doğrudan apaçıklık yeterli olmuştur.”⁶⁶³

Bu apaçıklıkla birlikte, başlangıçta şüphe duyan “akıl kendini, hatadan ve yanılsamadan başka bir tuzakla karşılaşmayacağı bir kendine sahip olmanın gerisinde güvenceye almıştır. Böylece delilik tehlikesi de bizatihi aklın faaliyetinin dışına atılmıştır. Descartes, deliliği kuşku duyan ve düşündükçe ve var oldukça aklını kaçırmaması olanaksız olan adına kovmaktadır.”⁶⁶⁴ Bu durum Batı düşüncesinin aklın kendisinden şüphe duymamak adına takındığı genel bir tavidir; Descartes sadece bir örnektir. Onun düşüncesinde öznenin hakikate muktedir olabilmesi için belli dönüşümler geçirmesi

⁶⁶² Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 219.

⁶⁶³ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 219.

⁶⁶⁴ Michel Foucault, *Deliliğin Tarihi*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 2017), 88.

gerekmez yalnızca özne olarak var olması yeterlidir. Descartes’la birlikte kendini bilme, rasyonel sezgi ile mümkün hâle gelmiştir çünkü ona göre, bilmeye muktedir olduğumuz kavram veya fikirler yalnızca zihnimizde mevcuttur. Böylelikle modern dönemin başlangıcı ile birlikte, öznenin kendi hakikatine erişimi kendilik pratikleri aracılığıyla değil bilgi aracılığıyla, meditasyon aracılığıyla mümkün görülmüştür. Bilgiye erişim sağlayan varlık olarak insan her şeyin ölçütü, bilginin temeli ve her şeyin efendisi olmuştur. Bilgi ne kadar ilerlerse hakikate erişim o kadar iyi tamamlanır. Sofistike bir tanımla söyleyecek olursak; “insanı Orta Çağ’ın din merkezli görüşüne karşı, dünyanın ve her şeyin ölçütü olarak merkeze koymak, modernizmin en temel felsefi özelliklerinden biri olmuştur.”⁶⁶⁵

Descartes’ın düşünen beni, düşündüğü ilk anda en kesin bilgi olarak kendini bilir. Düşünce varsa düşünen biri de olmalı önermesinden düşünüyorum o halde varım sonucuna ulaşmıştır. Kendini bilmek, antik dünyanın öne çıkardığı kendiyle ilgilenme ile yer değiştirmiştir. Bilmek, her şeye muktedir olmak anlamında ilk sıraya konmuştur. Foucault’nun dediği gibi, “Greko-Romen kültüründe insanın kendi hakkında bildikleri kendine eğilmesinin bir sonucuydu. Modern dünyada ise insanın kendini bilmesi temel prensiptir.”⁶⁶⁶ Dolayısıyla “Descartes’la birlikte apaçıklık, çilenin/asetizmin yerini alır ve apaçıklık ancak ruhani bir alıştırma sayesinde algılanır. Bu Descartes’ın antik felsefeyi bilgi edinme sorunsalı etrafında yorumladığını gösterir.”⁶⁶⁷ Akıl, bilgi edinmede en büyük aracı olduğundan insan akıllı bir varlık olarak her türlü bilginin kaynağı ve yegâne sahibi olarak zirveye çıkmıştır. Öyle ki, düşünmek insanın değişmez bir niteliği hatta iki tözden –düşünme ve yer kaplama- biri kabul edilmiştir.

“Descartes’ın ben’i, kendisinden hiçbir şey beklenmeden ve özne olarak varlığını değiştirmesi gerekmeden, hakikati kendinde ve sırf kendi bilme edimlerinde bilmeye kadirdir. Bu hakikatin koşulsuz elde edildiği anlamına gelmez. Ama bu koşullar artık ruhanilik ile ilgili değildir.”⁶⁶⁸ Foucault, öznenin hakikate erişimi için ruhanilikle olan bağıını Descartes’la birlikte kopardığına işaret eder fakat bu kopuşun Descartes’la birlikte tamamlanmadığının da altını çizer. Özellikle Spinoza, Kant, Hegel, Heidegger,

⁶⁶⁵ Jorge Larraín, *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev. Neşe Nur Domaniç (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1995), 198.

⁶⁶⁶ Foucault, “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, 34.

⁶⁶⁷ Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 259.

⁶⁶⁸ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 21-22.

Nietzsche, Husserl gibi düşünürlerin bilgi edinmede ruhaniliği kaybedemediği görülebilir. Ona göre, “bütün bu felsefelerde belirli bir ruhanilik yapısı bilgiyi, bilme edimini, bu bilme ediminin koşulları ile etkilerini öznenin varlığının kendisindeki bir dönüşümle ilişkilendirir.”⁶⁶⁹

Modern dönemde rasyonalizmin insanın bilgisini kesin ve apaçık oluşuyla zirveye çıkaran tutumuna karşılık, ampirizmde insanın bilgisi durmadan değişen duyumlara, algılara bağlanır. İnsan kendisini bu algıların bir araya geldiği bir toplulukta, Hume’un deyişiyle *algı demetinde* anlamlandırır. Fakat algılar sürekli değiştiğinden benlik, değişmeden kalan bir töz olarak tanımlanamaz; benlik dediğimiz şey, algılardan hareketle oluştuğunu düşündüğümüz bir yanılsamadır. Böylelikle iki tür benlik fikri ortaya çıkar: rasyonel ve ampirik. Descartes’ın töz olarak benliği, Hume’un yanılsama/illüzyon olarak benliği Kant’ta bir senteze uğrar ve fenomenal benlik ile numenal benlik olarak bir ayrımla sonuçlanır. Kant’ın öznesi, fenomenal olmaktan çok numenaldir. Gerçek kendi’yi oluşturan şey, aklın numenal alanda pratik ahlak yasasıyla uyum sağlamasıdır. Kendi, ahlak yasalarına itaat ederek kendini dikkate alınır kılar.

Foucault’ya göre, “Descartes’tan sonra, Kant için etik özne ile bilgi öznesi arasındaki ilişkiyi bilme sorununu doğuran bir bilgi öznesi vardır. Kant’ın bu soruna getirdiği çözüm, evrensel olduğu ölçüde bilgi öznesi olabilecek, ama gene de etik bir tutum almayı gerektiren evrensel özne bulmaktır.”⁶⁷⁰ Foucault için Kant, modern dönemde kendilik tekniklerini yeniden gün yüzüne çıkaran kişidir. Çünkü o, Kant’ın ahlâkî öznesinin evrensel olanla ilişki kurması için bir takım dönüşümler geçirmesi fikrini bu minvalde yorumlar:

“Tam anlamıyla Kant, “kendimi evrensel bir özne olarak tanımalıyım, yani kendimi bütün eylemlerimde evrensel kurallara uyan evrensel bir özne olarak kurmalıyım”, diyor. Demek ki eski sorunlar yeniden yorumlanarak ortaya konmaktaydı: Kendimi bir etik özne olarak nasıl kurabilirim? Kendimi bu şekilde tanıyabilir miyim? Asetik egzersizlere ihtiyacım var mı? Ya da beni pratik akla uygun kılarak ahlâki yapan evrenselle kurulacak Kant’çı ilişkiye ihtiyacım var mı? Böylece Kant, bizim geleneğimize, kendiliğin yalnızca verili olmadığı; aynı

⁶⁶⁹ Foucault, *Öznenin Yorumbilgisi*, 27.

⁶⁷⁰ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 219.

zamanda özne olarak kendisiyle ilişki içinde kurulduğu bir düşünme biçimi getirmektedir.”⁶⁷¹

Antik dünyanın etik özneyi inşa etme çabası Kant’la birlikte modern felsefeye yeniden dönüş yapmıştır. Foucault, Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* başlıklı metnine dikkati çekerek modern felsefenin gelişimini açıklamak ve kendisinin kendilik tekniklerini araştırmaya yönelmesinin sebebi olarak bu metni gösterir. Çünkü modern dönemde, kendini kendi güncelliği hakkında sorgulayan ilk metin budur. Bu metinle birlikte modern felsefenin bir türlü aydınlatamadığı, *biz bugün/şimdi kimiz?* sorusunun temelleri atılmış olur. Foucault’ya göre, “modern felsefe, iki yüzyıl önce, üzerinde pek fazla düşünülmeyen ortaya atılan Was ist Aufklärung? (Aydınlanma nedir?) sorusunu cevaplamaya çalışan felsefedir.”⁶⁷² Ona göre Kant’ın bu metinde ortaya attığı sorular, modern felsefenin alametleridir. Bu sorular: Tarihsel figür olarak güncelliğimiz nedir? Biz kimiz ve bu güncelliğin bir parçası olarak ne olmalıyız? Felsefe yapmak neden zorunludur ve güncellik ile ilişkisi içinde felsefeye özgü görev nedir? Bu sorular, Foucault’nun kendi kendimizin tarihsel ontolojisi ya da düşüncenin eleştirel tarihi diye adlandıracağı şeyi ele alırlar.⁶⁷³

Kant, *Aydınlanma nedir?* adlı makalesinde, aydınlanmayı “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmak”⁶⁷⁴ olarak tanımlar. Yani insanın kendi aklını kullanmayıp başkasının aklının kılavuzluğuna ihtiyaç duymaktan kurtulmasıdır. Kant, metnin henüz ilk paragrafında dile getirdiği, insanın olgunlaşmamışlık statüsünden bizzat kendisinin sorumlu olduğu düşüncesiyle, insanın bu halinden, ancak kendisinde gerçekleştireceği değişiklik ile kurtulabileceğini düşündürür. Kant, kişinin kendinde gerçekleştirmesi gereken yönergeyi şöyle açıklar: “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster.”⁶⁷⁵ Bu yönerge kendini bilmenin, kendinle ilgilenmen gerekir formülasyonuna dönüşüne de işaret eder. Modern dönemde içinde bulunduğu anı dikkate alarak kendini dönüştürme ve kendi üzerine konuşmaya dayalı felsefe ilk defa Kant tarafından sorunsallaştırılmıştır. Foucault bu metne şöyle cevap verir:

⁶⁷¹ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 220.

⁶⁷² Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 174.

⁶⁷³ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 78-79.

⁶⁷⁴ Immanuel Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, *Toplumbilim*, çev. Nejat Bozkurt, 11 (2000): 17.

⁶⁷⁵ Kant, “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”, 17.

*“Olgunlaşır mıyız, bilmiyorum. Deneyimlerimizdeki pek çok şey tarihsel Aydınlanma olayının bizi olgunlaştırmadığını ve hâlâ olgun olmadığımızı gösteriyor. Gene de, Kant’ın Aydınlanma konusundaki akıl yürütmeleriyle formüle ettiği şimdiki zaman ve kendimiz üzerindeki bu eleştirel sorgulamaya, bir anlam atfedilebilir bence. Hatta bu sorgulama son iki yüz yıldır önem ve etkisini yitirmemiş bir felsefe yapma biçimidir. Kendimize ilişkin eleştirel ontoloji kesinlikle bir kuram, bir doktrin, hatta sürekli biriken bir bilgi yapısı olarak anlaşılmalı; bir tutum, bir ethos, olduğumuz şeyin eleştirisi, hem bize dayatılmış olan sınırların tarihsel analizi hem de bu sınırların aşılmasının denenmesi olan bir felsefî yaşam olarak kavranmalıdır.”*⁶⁷⁶

Foucault, Kant’ın Descartes’tan farklı olarak ben kimim? sorusu yerine ben şuanda, şimdiki zamanda kimim? sorusunu sormakla kendi olduğumuzu sandığımız kendiliğimizi sorguladığını söyler. Ona göre, “modern iktidar yapılarının eşzamanlı olarak bireyselleştirmesi ve bütünselleştirmesi olan bu siyasi “double bind”dan (“ikili kısıtlama”) kurtulmak için ne olabileceğimizi tahayyül etmek ve bunu gerçekleştirmek zorundayız.”⁶⁷⁷ Foucault için mesele, insanın kendini siyasi iktidarın temeli olan devletten kurtarması değil, devletin bireyleştirici ve bütünleştirici kuramlarından kurtarmasıdır. Kişi böylelikle, zorla dayatılan bu tür bireyselliği reddederek yeni öznellik biçimlerine geçerlilik kazandırmalıdır. Foucault, Hegel’in tarihin sürekliliği ve bütünleştirici özelliğini öne çıkaran düşüncelerine de karşı çıkarak, tarihte süreksizliğin, kesintilerin olduğunu, önemli olanın şimdiki zaman olduğunu ve bütüne verilen önemden ziyade tekile önem vermek gerektiğini düşünür. Ancak bu şekilde kişi şuanda ne olduğunun ve hangi tahakküm biçimlerine itaat ettiğinin farkına varabilir.

Foucault, klasik dönemden başlayarak ele aldığı kendilik tekniklerinin geleneksel ve tarihsel olarak ne tür etkileşimlerden geçtiğini açıklayarak modern öznenin bugün’de/şimdi’de bulunan bir varlık olarak tüm geçmişinden bağımsız, özgür bir şekilde yeniden yaratımının gerekliliğini göstermek ister. Çünkü Foucault, modern öznenin iktidar teknolojilerinin bir ürünü olduğunu düşünür. Onun Aydınlanma nedir? metnine bu kadar önem vermesinin sebeplerinden biri de, “insanın şimdiyle ilişkisini, insanın tarihsel oluş kipini ve kendini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran felsefenin

⁶⁷⁶ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 192.

⁶⁷⁷ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 67-68.

Aydınlatma’da kök saldığını vurgulamaktır.”⁶⁷⁸ Onun bu konuda önemli ölçüde Nietzsche’den ve Baudelaire’den etkilendiğini söylemek mümkündür. “Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* adlı kitabı şimdi’yi geçmişten ayırarak, Foucault’nun yapmak istediği gibi, şimdinin meşruiyetini göstermeye yönelik bir çabadır. Nietzsche’ye göre, “içinde yaşanan bugün geleneğe ve gelenekten gelen ölçütlere göre değerlendirilemez; tarihe içerik kazandıracak olan temel etken, bugünkü gerçek yaşamdır.”⁶⁷⁹ Dolayısıyla Hegel’in tarihin sürekliliği içinde devamlı hareket halinde olan ve mutlak bilinç olarak tanımladığı öznesi, Aydınlanma’nın şimdiki an’a dikkat çekmesi ve Nietzsche’de şimdinin meşruiyetinin karşımıza çıktığı biçimiyle bir dönüşüme uğramıştır.

Benzer şekilde, Baudelaire’in “modernlik fenomenolojisinin temelinde de, şimdi’nin yeniliği yatar.”⁶⁸⁰ Baudelaire şöyle der: “Şimdi’nin temsilinde bize zevk veren şey, yalnızca bu temsilin bürünebileceği güzellik değil aynı zamanda özünde yeni olmasıdır.”⁶⁸¹ Ona göre, geçmişteki eserlerin değeri o günü şimdiki zaman olarak yaşayan sanatçıların kendi özgünlüğünde ortaya çıkardığı güzellikte görünür.

Foucault, “bugünün ne olduğu hakkında teşhis koymanın yalnızca bizim ne olduğumuzu karakterize etmekten ibaret olmadığını düşünür. Bu teşhisin bir diğer işlevi, bugünün kırılmalı çizgilerini izleyerek, olanın nasıl böyle olduğunu ve nasıl böyle olmayabileceğini kavrayabilmektir.”⁶⁸² Yani asıl mesele, içinde bulunulan durumun nasıl böyle olduğunu aydınlatarak bu duruma alternatif başka bir durum önerebilmektir. Tüm bunlardan hareketle, Foucault’nun ana kaygısının modern özneye kendi özgürlüğü içinde yeni bir varoluş biçimi önermek olduğunu söyleyebiliriz.

Foucault’nun bu amaç doğrultusunda asıl ilgilendiği mesele, öznenin modern döneme gelinceye kadar geçirdiği tahakküm serüveniyle kendisinde oluşan hafızanın, modern dönemde yeni tahakkümlere boyun eğmesinin üzerindeki etkilerini görmektir. Böylelikle öznenin denetimi altına girdiği her türlü iktidar biçimini saptayabilecek ve öznenin kendisine yaptığı bu despotizmden onu kurtarabilecektir. Çünkü Foucault, “özne denen şeyin, baskıcı olarak algılanan iktidar merkezlerine direnmeyle oluştuğunu

⁶⁷⁸ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 184.

⁶⁷⁹ Veli Urhan, *Foucault* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 97.

⁶⁸⁰ David Frisby, *Modernlik Fragmanları*, çev. Akın Terzi (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 29.

⁶⁸¹ Charles Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, çev. Ali Berkay (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 90.

⁶⁸² Michel Foucault, “Yapısalcılık, Postyapısalcılık”, içinde *Felsefe Sahnesi*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 338.

düşünür.”⁶⁸³ Bu direnme sonucu özne kendini bulacak ve özgürlüğünü elde eden etik bir özne durumuna geçecektir.

Foucault’yu ilgilendiren, tamamıyla, insan öznesinin kendi kendine uyguladığı rasyonalite biçimleriydi. İnsan öznesinin olası bilginin nesnesi olarak kendini nereye oturttuğu sorunu idi. Özneler ne pahasına kendi kendilerinin hakikati hakkında konuşabilirler ve özneler, deliler olarak, kendi kendilerinin hakikati hakkında ne pahasına konuşabilirler? Sadece kuramsal bedel ödeyerek değil, fakat ayrıca bir kurumsal ve hatta ekonomik bedel ödeyerek, psikiyatri organizasyonu tarafından tamamıyla öteki olarak belirlenmiş delinin oluşturulması pahasına.⁶⁸⁴ Foucault, özerk bir sorun olarak iktidarla ilgilenmemiştir; onun iktidar ilişkilerinden bahsetmesinin en önemli sebebi, kişinin kendi hakkındaki hakikati dile getirirken etkisinde bulunduğu iktidar tahakkümünü göstermektir. Bunu iktidarın normal birey olarak kabul etmediği deli, suçlu, hasta ve eşcinsel gibi anormal olarak adlandırdığı öznelerin nasıl oluştuğunu araştırarak göstermeye çalışır ve şöyle der: “Delilik ve psikiyatri, suç ve ceza alanlarındaki çalışmalarla bazılarını -suçluları, delileri, vs.- dışlayarak nasıl dolaylı yoldan kendimizi inşa ettiğimizi göstermeye çalıştım.”⁶⁸⁵

Foucault bireyin “iktidarın özgül bir teknolojisi olan ve disiplin olarak adlandırılan şey tarafından üretilmiş bir gerçeklik”⁶⁸⁶ olduğunu yazar. Bu yaklaşım “öznenin akılla özdeşleştirilmesini varsayar. Disiplin ancak dolaysız arzuya tepki veren bir doğaya aklın çabasını dayatır. Ama bu yaklaşım bizzat Foucault’nun çok da güzel çözümlemiş olduğu bir şeye ters düşer: bireysel tikelliğin yaşam öyküsüne, kişiselleştirmeye dönüşmesiyle özdeşleştiren bir özne kavrayışı.”⁶⁸⁷ Ancak Foucault’nun bireyden kastı modern öznedir ve o modern dönemde öznenin akılla özdeşleştiği konusunda hemfikirdir. Foucault’nun modern özneyi akılla özdeşleştiren ve bireyi iktidar tekniklerinin bir ürünü olarak tanımlaması Weber’in düşünceleriyle paralellik gösterir. Nitekim Weber, “modernliği, akılcılaşma olarak yorumlamış ve onu *dünyanın büyümesini*

⁶⁸³ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 214.

⁶⁸⁴ Michel Foucault, *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, çev. Ümit Umaç ve Ali Utku (İstanbul: Birey Yayınları, 2001), 30-31.

⁶⁸⁵ Michel Foucault, “Bireylerin Siyasi Teknolojileri”, içinde *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 190.

⁶⁸⁶ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 149.

⁶⁸⁷ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 215.

kaybetmesi şeklinde değerlendirmiştir.”⁶⁸⁸ Ayrıca Weber bireyi, toplumsal kurumlardan kaynaklanan genel özelliklerin bir bileşimi olarak görüyordu; birey, sosyal rollerin bir aktörüydü.⁶⁸⁹ Foucault da, Weber gibi modern öznenin bu tek yönlü ele alınmasını ve özneyi akla mahkûm eden düşüncüyü eleştirir.

Bireyi akılcılaşıma ilkesine göre ele alan bu düşüncede, özne akıllı olup olmama durumuna göre normalleştirilir. Bu normalleşme, -özne disipline bağlı olarak üretildiğinden- daha çok öznenin iktidarın tahakkümüne uyum sağlamasını içerir. Eğer uyum sağlamazsa özne deli, suçlu, hasta vs. olarak anormalleştirilir. Örneğin, hapishanelerde disipline edici iktidar, suçlu bireylere hapis yatırarak itaatkâr bireyler yetiştirmeye çalışır. Bunun gibi bireyin anormal kabul edildiği diğer durumlarda da birey, iktidar tarafından bir yere kapatılır –akıl hastanesi, klinik gibi- veya toplumdan dışlanır, ötekileştirilir –eşcinsel vs.- gibi. Bu disipline edici iktidar, bireyleri homojen bir yapıya dönüştürerek kendi yarattığı tek tip bireyleri kontrol altında tutar. Böylelikle uysallaştırdığı bireylerden en iyi şekilde yararlanmayı ve en fazla verimi elde etmeyi düşünür. Yukarıda Foucault’nun modern öznenin kurtulması gerektiğini ifade ettiği devletin bireyselleştirici ve bütünselleştirici politikası budur. Bu bağlamı Foucault şöyle açıklar:

*“Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.”*⁶⁹⁰

Öznenin iktidar ilişkilerinin bir ürünü olarak görülmesi, özne ve iktidar arasında ayrılmaz bir ilişki olduğuna işaret eder. Özne çeşitli iktidar teknolojileri ile daima tanımlanmaya, belirlenmeye çalışılır. Deli özne, akıllı özne, suçlu özne, iyi özne, sağlıklı özne, cinsel özne vs. hatta Foucault’ya göre dilbilim de öznenin ne’liğini nasıllığını dile getirirken onu tanımlamaya çalışır.

⁶⁸⁸ Sezgin Kızılcıkelik, *Sosyoloji Tarihi 4* (Ankara: Anı Yayınları, 2017), 348-349.

⁶⁸⁹ Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 126.

⁶⁹⁰ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 63.

Öznenin bu şekilde iktidarın nesnesi konumuna gelmesi, öznelere modern tarzda uygulanan itiraf sistemiyle gerçekleşir. Hıristiyanlıktan alınan bir miras olarak itiraf, modern konteks içinde psikoloji, psikanalitik, kendini bilme felsefesi gibi modern bilimler aracılığıyla her bir öznenen talep edilmeye devam etmiştir. Simmel, “modernliğin özü psikolojizmdir”⁶⁹¹ derken de modern dönemde psikolojinin ne kadar gözde bir bilim olduğunu vurgular. Foucault’ya göre, “insan psikolojisiyle ilgili kavrayışımız, bu psikolojinin sırları çekip çıkarılabilirsin, içindeki gizli bilgiler gerçekte kim olduğumuzu bize göstermesi adına açığa çıkmaya zorlansın diye tasarladığımız tekniklerle şekillenir. Tarihsel anlamda psikanaliz bu işleyişe sonradan katılmış, kendine eğilme tekniklerinin uzun ve düzensiz geçmişinden doğmuştur.”⁶⁹² Bu bilimler modern dönemin öznenin kendini teşhir etmesi için oluşturduğu itiraf mekanizmalarına dönüşen bir disiplin ve iktidar teknolojileridir.

Disiplin, “bedene işlemlerinin özenli denetimine izin veren, onun güçlerinin sürekli olarak tabi kılınmasını sağlayan ve onlara bir itaatkârlık-yarar oranını dayatan yöntemlerdir.”⁶⁹³ Disiplinler “iktidarın bireyselleştirme teknikleridir. Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli”⁶⁹⁴, Foucault’nun anladığı manada disiplin budur. Disiplin tek bir sistemin veya aygıtın uyguladığı bir denetim mekanizması değildir. Birçok farklı kurum veya usullerle uygulanabilir. Dolayısıyla, “disiplin, ne bir kurumla ne de bir aygıtlı özdeşleşebilir: o bir iktidar tipi, iktidarı icra etmenin bir tarzı olup koskoca bir aletler, teknikler, usuller, uygulama düzeyleri, hedefler bütünü içermektedir; o bir iktidar fiziki veya anatomisidir, o bir teknolojidir.”⁶⁹⁵ Foucault bireyler üzerinde uygulanan bu disiplin sistemlerinin modern döneme gelinceye kadar çoğunlukla dini veya pastoral kurumlarca yönetildiğini iddia etmiştir. Modern döneme gelince, bu sistem farklı jenerasyonlarla süreklilik göstermiş ve başka kurumlarla öznenin kendisinden talep edilen hakikat elde

⁶⁹¹ Frisby, *Modernlik Fragmanları*, 57.

⁶⁹² Patrick H. Hutton, “Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri”, içinde *Kendini Bilmek*, çev. James Cem Yapıcıoğlu (İstanbul: Profil Kitap, 2019), 159.

⁶⁹³ Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019), 210.

⁶⁹⁴ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 149-150.

⁶⁹⁵ Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 316.

edilmeye, özneyi denetim altına almaya ve onu itaat etmeye yani iktidarın nesnesi haline getirmeye devam edilmiştir. Foucault'nun genel bir analiziyle özetleyecek olursak:

“Modern kontekst içinde, farklı kurumlar ve otoritelerce kendimizi başkalarına açarak itiraf etmemiz isteniyor. Bununla birlikte self-refleksiyon (kendi kendini sorgulama) artık, Tanrı'nın yasasına uyalım diye ruhani lider desteğinde kendinden-feragatı gerçekleştirmek amacıyla icra edilmiyor. O şimdi, kendimizi, eylemlerimizi ve sosyal pratiklerimizi temel doğamızı yansıtan normlara uyumlu hale getirerek mükemmelleşmemiz için, insan bilimlerinin farklı uzmanlarının rehberliğinde hakiki benimizi keşfetme mücadelesi sorunudur. Bunu yaparak kendimizi özgürleştirdiğimizi tahayyül edebiliriz. Gerçekte biz, kendimizi insan bilimlerinde formüle edilen normlara ve onları icra eden disiplin otoritelerine tabi kılmaktan başka bir şey yapmıyoruz.”⁶⁹⁶

Foucault, itirafın ve günah çıkartmanın modern dönemde yeni bir bilimsel yolu olarak psikanalizi görür. Özellikle on dokuzuncu yüzyılda, psikanaliz yöntemle yalnızca delilik, suç veya hastalık değil cinsellik de denetim altına alınıyordu. “Cinsellik bu dönemde hem bastırılmış hem de psikoloji ve psikiyatri gibi teknikler aracılığıyla açığa çıkarılmış, önemle vurgulanmış ve analiz edilmiştir.”⁶⁹⁷ İtiraflardan ve her şeyi anlattıktan sonra bireyin tüm sapkınlıkları ortaya çıkmış olduğundan yeni bilimsel söylemler türetilmiştir. Bu açıdan sapkınlıkları tanımlanan özne, on dokuzuncu yüzyıldan sonra eşcinsel olarak anormalleştirilmiştir.

Foucault'ya göre, “bireyleri cinsel davranış ya da arzularıyla karakterize etme fikrine on dokuzuncu yüzyıldan önce ya hiç rastlanmaz ya da çok ender hallerde rastlanır. Bana arzularını söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim. Bu sorun, on dokuzuncu yüzyıl açısından tipik bir durumu yansıtır.”⁶⁹⁸ Örneğin Foucault Freud'un cinsel dürtüyü ortaya çıkarmakla, bilime cinsellik üstünde yeni bir egemenlik kurma alanı açtığını belirtmektedir.⁶⁹⁹ Bu açıdan bakıldığında, “iktidar sadece baskıcı olarak ele alınamaz: söylemleri susturmaktan çok üreten bir yapıya sahiptir. Bu şekliyle iktidar, uygulandığı alana içkin yaygın kuvvetin ilişkilerindeki çeşitlilik olarak tarif edilebilir. Aynı zamanda

⁶⁹⁶ Falzon, *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, 104.

⁶⁹⁷ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 130.

⁶⁹⁸ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 132.

⁶⁹⁹ Sarup, *Postyapısalcılık ve Postmodernizm*, 111.

davranış normları belirler ve bazı davranış şekillerini ve bireyleri anormal olarak sınıflandırır.”⁷⁰⁰ Yani bireyleri, niteliklerine göre sınıflandırır.

İşte “Foucault’nun düşüncesi, en basit biçimiyle budur. İktidar normalleştirir ve bu mekanizmayı istikrarlı bir biçimde ortaya çıkaran, dolayısıyla da normalle anormal, sağlıklıyla patolojik, izin verilenle yasaklanan, merkezi olanla marjinal olan arasında giderek daha çok ayırım yapılmasını sağlayan, toplumun bütünüdür.”⁷⁰¹ Paras’ın yorumuna göre, “hiçbir (modern) birey disipline edilip edilmeme konusunda söz sahibi değildi ve kişi ancak disiplin yoluyla birey hâline geliyordu. Buna karşılık 1980’in Foucaultcu öznesi özgür bir bireydi. Öznesel kipliğini dönüştürecek teknikleri gerçekleştirmekte özgürdü.”⁷⁰²

Foucault kendi yaşamında da en çok siyasi iktidarın yapacaklarından korkmuştur bu nedenle, tüm entelektüel çalışmalarını kendini dönüştürmek ve önceden belirlenmişliğe başkaldırı niteliğinde bir ethos olarak kendini inşa etmek amacıyla yapmıştır. Onun ethos dediği özne, kendi kendisiyle ilişki içinde olan öznedir. Herhangi bir iktidarın ona nasıl davranması gerektiğini söyleyen bir etiğe bağlı olmayan bir öznedir. Yani mevcut tüm iktidar söylemlerine, denetim mekanizmalarına, geleneğin her türden yerleşmiş kurallarına karşı başkaldıran bir öznedir. Kendini, kendisiyle ilişkisi içinde inşa ederek aynı zamanda dönüştürebilendir. Bir ressamın yaptığı eser sonunda kendisinin de değişmesi, aynı kalmaması türünden bir dönüşümdür bu. Foucault, kendi eserlerinde de insanlara nasıl olması gerektiğiyle ilgili hiçbir etik formül önermez; bunu, insanların kendilerinin geliştirip derinleştirmesi gerektiğine inanır.

Foucault, Aydınlanma’nın Kantçı yorumu çizgisinden giderek şimdinin tarihsel olarak sorgulanmasının eleştirel refleksiyon olduğunu ve bir entelektüelin de ancak mevcut zamanda veya şimdide öne sürülen her şeyi tekrar tekrar sorgulaması gerektiğini düşünür. Hegel’in dile getirdiği gibi, “felsefenin uğraşı hep şimdidir, gerçek olandır.”⁷⁰³ Felsefe şimdide olmalıdır, şimdiyi sorgulamalıdır ve şimdide bulunan insan ancak bu sorgulama ile kendini değiştirebilir, yeniden kurabilir. Bu sebeple, entelektüelin işi başkalarına ne yapması gerektiğini söylemek değil aksine kendini daima kendinden

⁷⁰⁰ David Macey, *Michel Foucault*, çev. Fatih Demirci (İstanbul: Runik Kitap, 2020), 123-124.

⁷⁰¹ Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 211.

⁷⁰² Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 165.

⁷⁰³ Löwith, *Hegel’den Nietzsche’ye*, 237.

koparmaktır, başkalarına da bu kopuş için yardım etmektir. Kendini kendinden koparan insan, kendini nesneleştirir ve kendine sunar bu sunuş yeniden yaratımın ve yeniliğin önünü açar.

Foucault'nun kendine dönen, kendini kuran özne fikri, Helen-Roma döneminde yaşandığı gibi hiçbir zaman baskın olmamıştır. 16. yüzyılda Montaigne'de görebileceğimiz bu fikre, 19. yüzyılda Nietzsche ve Baudelaire gibi düşünürlerde rastlanır. Foucault'nun bir sanat eseri olarak sunacağı bu estetik varoluş biçimini, tarihsel süreklilikleri ve etkilenimleri bağlamında değerlendirmeye devam edeceğiz.

3.3.5. Sanat Yapıtı Olarak Kendilik/Varoluş Estetiği ve Etiği

Foucault, günümüz modern dünyasında, çoğumuzun ahlâkın dinde temellendiğine artık inanmadığı gibi, ahlâki, kişisel ve özel yaşamımıza müdahale edecek türde bir hukuk sistemine de razı olmadığımızı belirtir. Ona göre, “son yılların özgürlük hareketleri, üzerinde yeni bir ahlâkın geliştirilmesini temellendirecekleri bir ilke bulamamanın sıkıntısını çekmektedir. Bu özgürlük hareketlerinin bir ahlâka ihtiyaçları var; ama kendiliğin, arzunun, bilinçaltının, vb. ne olduğunun sözde bilimsel bilgisi üzerinde temellenen bir ahlâktan başkasını bulamıyorlar.”⁷⁰⁴ Jonas da bu durumu şöyle yorumlar; “modern teknoloji, o kadar çok yeni ölçekler, eylemler, nesneler ve sonuçlar getirmiştir ki eski etiğin çerçevesi artık onları içermemektedir.”⁷⁰⁵ Batı dünyası her ne kadar Antik Yunan düşüncesini temel almış olsa da, kendilik kültürü bağlamında günümüz insanının etik kaygılarıyla antik insanın etik kaygıları pek benzerlik göstermez. Antik dünyada kişi, yaşamını iyileştirmek için ve kendi özgür seçimi ile yaşayabileceği bir hayat inşa etmek için kaygılanırken modern insan, teknoloji ve kapitalizmin çizdiği çizgide ve genelde yaşam mücadelesiyle şekillenir. Modern Çağ'ın alternatif bir ahlak üretme sıkıntısı, Foucault'ya Antik Çağ ile Modern Çağ arasındaki ahlaksal sorunlar karşısındaki tutumların benzerliğini farketir. Foucault, Antik Çağ'ın ahlak sisteminin belli bir yaşama sanatları çerçevesinde geliştiğine dikkat çekerek, Modern Çağ'ın kurmaya çalıştığı bu yeni ahlakın da bu çözümü göz önüne alarak yeni bir çözüm üretmesi gerektiğini söyler.

⁷⁰⁴ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 196.

⁷⁰⁵ Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (New Jersey: Publisher Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974), 8.

Foucault, bir sorunun çözümünü, başka bir zamanda başka insanların ortaya attığı çözümde bulamayacağımızı bildirir ve kendisi de belirli bir çözüm önerisi sunmaz. Onun düşüncesinde önceden belirlenmiş kurallar veya ahlâkî gelenekler, özne üzerinde bir iktidar tahakkümü kurduğundan özgürlük baskılanır ve kişi kendi yaşamıyla ilgili özgür ve özgün bir karar veremez. Bu nedenle hiçbir düşünürün görevi, bir başkasına ne yapacağını söylemek değildir. Onların görevi, öznenin kendini kendi eylemlerinin ahlâkî öznesi olarak inşa edebilmesi, kendi yaşamını kendisinin tercih edebilmesi için onu desteklemesidir. Modern Çağ'ın insanı da, kendi ahlakını oluşturabilmek için kendi varoluş tercihinin ve yaşam biçimini veya yaşama sanatını kendisi inşa etmelidir. Nietzsche'nin dediği gibi taklitten kaçınmalıdır.

Görüldüğü üzere, Foucault'nun kendilik mefhumuyla ilgilendiği üçüncü ana husus, “bu kendi üzerine çalışma, bir varoluş seçimi, bir hayat tercihidir [...] Meşgul olunması gereken ilk sanat eseri, estetik değerlerin ve tekniklerin tatbik edilmesi gereken başlıca alan insanın kendi kendisidir, yaşamıdır, varoluşudur.”⁷⁰⁶

Foucault, estetik kavramı olarak, Yunanca *techné* kelimesini kullanır. *Techne*, belli bir sanata ait bir nesne üretmek için gerekli rasyonel bilgiyi tanımlar. Varoluş estetiği olarak ele aldığımız kavram ise, varoluşun yeni baştan, bireysel özgürlük dâhilinde yaratımına veya kurulumuna ilişkin pratiklerin yanı sıra, en çok da yaşamın bir sanat eserine dönüştürülmesini ifade eder. Foucault, fenomenoloji ve varoluşçuluğun ortaya koyduğu bir özne kuramından her daim uzak durmuştur. Onun ilgilendiği husus, öznenin hakikat oyunları ve iktidar pratikleri ile ilişkilerinde kendini nasıl kurduğu sorunuuydu. Zaten özne de hakikat oyunlarına kendini kurma ve oluşturma teknikleri ile dâhil olmuştur. “Foucault, keşfi ve kurtuluşu bizi egemenlik ilişkilerinden kurtaracak özgün bir öznenin, gizli bir insan özünün olmadığına inanıyordu. Bunun yerine, hâkim iktidar ve kontrol teknolojilerine meydan okunacaksa, öznenin yeni biçimlerinin icat edilmesi, yaratılması gerekiyordu.”⁷⁰⁷ Bu onun özneyi belirli bir töz olarak görmediği anlamına gelir. Foucault kendisi de bunu şöyle ifade eder:

“Özne bir töz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir. Kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ve bir cinsel

⁷⁰⁶ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 139.

⁷⁰⁷ Milchman ve Rosenberg, “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault”, 51.

ilişkide arzularınızı doyurmaya çalıştığınız zaman sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir. Bu farklı tür özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğu kuşkusuzdur, ama karşımızdaki özne aynı tür özne değildir. Her örnekte kendimizle farklı bir ilişki biçimi kurar. Her örnekte farklı bir biçim sergileriz.”⁷⁰⁸

Foucault’nun ilgilendiği tam olarak bu farklı özne biçimlerinin tarihsel süreçteki sorunsallaştırılma biçimleridir. “Bir soykütükçü olarak Foucault, önceden belirlenmiş, değişmez olarak düşünülmüş her şeyin karşısında durur. Özgün bir kimlik ve öz arayışının yerine, tarihsel şartları ve olayların kökenini göz önüne alarak çeşitliliğin ve farklılıkların varlığını onaylar.”⁷⁰⁹

Foucault’ya katıldığı bir tartışmada “kendi ile ne anladığınızı açıklayabilir misiniz?” diye sorulduğunda şu cevabı verir: “Kendilik kendiyle ilişkilerden başka bir şey değildir. Kendilik bir ilişkidir. Kendilik bir gerçeklik değildir, başlangıçta verili olan, yapılmış bir şey değildir. Kendiyle bir ilişkidir. Bence kendiliğe dair bu ilişkiden ve bu ilişkiler kümesinden başka bir tanım vermek mümkün değil.”⁷¹⁰ Mesela, “insanoğlu kentte politik bir özne olabilir. Politik özne, oy verebileceği ya da ötekilerce sömürülebileceği vs. anlamına gelir. Kendilik, özne olarak bu insanın politik bir ilişki içinde kendi kendisiyle sürdürdüğü ilişki biçimi olacaktır.”⁷¹¹ Seitz’e göre, tam da bu düşüncesinden dolayı Foucault, “geç Stoacılıkta gözlemlediğimiz emperyal özne türüyle ilgilenir. Kendini bilmenin kendine özen gösterme işlevi vardır ve Stoacı kendilik önceden verilen bir şey değil, şekil verilen ve ilişkisel olarak kurulan bir şeydir.”⁷¹² Bir ilişki olarak kendilik, daima ötekilerle birlikte yaşayan ve aynı zamanda kendiyle daimi ilişki kurarak inşa edilen, şekil verilen bir nosyondur. Bu anlamda özne, kendi içinde potansiyellerini taşıyan bir yarı-öznedir, henüz kendi etik varoluşu için hazırlıklar, egzersizler, pratikler gerçekleştirilebilecek bir varlıktır.

Foucault, “Helenistik düşüncede, insanların kendilerini kurma tarzlarının kesin bir amaca, bir ölçüte, bir ilkeye karşılık geldiğini ortaya koyar: Kişinin yaşamını bir *tekhne* nesnesi, bir dönüşüm nesnesi haline getirmesi ya da Yunanlıların dediği gibi, kişinin

⁷⁰⁸ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 234.

⁷⁰⁹ Michael Mahon, *Foucault’s Nietzschean Genealogy: Truth, Power and Subject* (Albany: State University of New York Press, 1992), 109-110.

⁷¹⁰ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 106.

⁷¹¹ Michel Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, çev. Şule Çiltaş Solmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018), 117.

⁷¹² Brian Seitz, “Foucault and the Subject of Stoic Existence”, *Human Studies*, 35/4 (2012): 549.

yaşamını bir sanat eserine dönüştürmesi.”⁷¹³ Foucault’nun söylemiyle; “zaten benim yeniden oluşturmaya çalıştığım şey budur: İnsanın kendisini, kendi yaşamının güzelliği için uğraş veren bir işçi olarak kurmasını amaçlayan bir kendilik pratiğinin ortaya çıkarılıp geliştirilmesi.”⁷¹⁴ Helenistik düşüncede insanın kendi yaşamını dönüştürüp şekillendirebilmesi, felsefi bir yaşam sürmekle mümkün görünür. Örneğin; Seneca için felsefe iyi bir yaşam yoludur; bir ruh bir kişilik edinme sanatıdır. Felsefe, insanı bir yaşam deneyimi gibi olgun kılar; yaşam deneyimi yaşla gelir, felsefe ise gençken olgunlaştırır insanı.⁷¹⁵

Hadot’a göre, “Foucault Antik Çağ üzerinde yaptığı çalışmalar ile yalnızca tarihsel bir analizi amaçlamaz. Bu aynı zamanda, modern insanın Antik Çağ’da keşfedebileceği etik bir modeli tanımlama çabasıdır”⁷¹⁶ Foucault, çoğu yerde olduğu gibi bize Nietzsche’yi hatırlatarak şöyle der:

*“Kendilik, üzerine çalışılan ve estetik değerler uyarınca geliştirilmeye çalışılan bu nesne, gizlenmiş, yabancılaşmış, bir şey tarafından bozulmuş olduğu için keşfedilmek zorunda olunan bir şey değildir hiç de. Kendilik, bir sanat eseridir. Yaratılması gereken, insanın âdeta kendi önünde duran bir sanat eseridir. İnsan kendisine ancak yaşamının sonunda, öldüğü an ulaşacaktır. Bu anlayışlarda, yaşlılığın, yaşamın son anının ve ölümün çok ilginç biçimde aşırı değerli görülmesi işte bundan kaynaklanır.”*⁷¹⁷

Nietzsche de yaşamı bir sanat olarak görür ve herkes kendi yaşamının sanatçısıdır, şairidir der. Foucault’ya göre insanlar öznelliklerini tam olarak şu şekilde yaratırlar: kendi üzerinde çalışarak. “Foucault’nun son çalışmalarında kullandığı şekliyle özne, kişinin kendi üzerinde düşünmesi ve çalışmasıyla yarattığı hakikattir; öz yönetim yoluyla üretilir. Kendine özen, özgürlük deneyimi ile el ele gider. Kişi kendi üzerinde çalıştığında, başka türlü olma özgürlüğünü deneyimler.”⁷¹⁸ İnsanın kendini yaratma sürecinde kendi üzerinde gerçekleştirdiği her düşünsel ve eylemsel etkinlik özgürlükle ilişkilidir.

Foucault, özyönetimin ve kendiliğin inşası fikrini etik bir pratik olarak görür. Özellikle “Batı toplumunu çıkış yolu bırakmayan bir iktidar ilişkileri ağı tarafından

⁷¹³ Revel, *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, 165.

⁷¹⁴ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 88.

⁷¹⁵ Seneca, *Ahlak Mektupları*, 22.

⁷¹⁶ Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 170.

⁷¹⁷ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 140.

⁷¹⁸ Spoelstra, “Book Review: Foucault on Philosophy and self management”, 300.

kuşatılmış olarak görmesi, özgürlük ve kendi kendini yönetmeyi teorik açıdan imkânsız hale getirmiş ve Foucault bu açmazdan kurtulmak için yaşamının son döneminde bir özgürlük pratiği olarak etiğe yönelmiştir.”⁷¹⁹ Kendisi bir mülakatta şöyle der: “İnsanın varoluşunun görevlerinden ve anlamlarından bir tanesinin –ki insanın özgürlüğü de tam burada oluşur- hiçbir şeyi asla kesin, dokunulmaz, aşikâr, hareketsiz olarak kabul etmemek olduğunu düşündüğüm ölçüde bir ahlakçıyım. Hiçbir gerçek bize kesin ve insanlık dışı bir yasa buyurmamalıdır.”⁷²⁰ Etiğin özgürlükle olan ilişkisini şöyle tanımlar Foucault: “etik, özgürlük pratiği değilse bile, özgürlüğün düşünülerek hayata geçirilmesidir.”⁷²¹ Foucault, özellikle Platon diyaloglarında başlamak üzere günümüze kadar kendilik kaygısının ahlakla ve özgürlükle yakından ilişkili olduğuna dikkat çeker.

Foucault kadim kendilik etiğini örnek alarak, modern bir kendilik etiği kurmanın peşindeydi. Antik dünyanın yaşama sanatlarını keşfederek bu yeni etik projesiyle yaşama sanatları arasında ilişki kurmadan yapamıyordu. Modern bir yaşama sanatının inşası onun merakını epey cezbetmişti. Foucault’ya göre, “doğrudan taklit edilemeseler de kadim yaşama sanatları, özgür bireylerin birbirleriyle ne şekilde ilişkilendiği söz konusu edildiğinde, kendi ahvalimize hitap edebilme potansiyeli taşıyordu. Antik dönemde sorulduğu hâliyle bu soru, nasıl yaşayabileceğimizi ve birlikte nasıl yaşayabileceğimizi sorduğu nispette oldukça verimli bir soruydu.”⁷²²

Modern dönemde rasyonaliteyle birlikte öznenin bir töz olarak hâlihazırda verilmiş olduğu fikri ilk olarak, Aydınlanma ile birlikte Kant’ın evrensel özne fikriyle sarsılmıştır. Kendini etik bir özne olarak kurmanın gerekliliği ile birlikte Kant, “bizim geleneğimize, kendiliğin yalnızca verili olmadığı; aynı zamanda özne olarak kendisiyle ilişki içinde kurulduğu bir düşünme biçimi getirmektedir.”⁷²³ Foucault’nun düşüncesinde de, “özne bir töz değil, bir biçimdir; ama bize değiştirilemez bir şekilde verilmeyen bir formdur. Sonuç olarak, kişi -belirli koşullar altında- bu biçimi değiştirip değiştirmeme veya dönüştürmeme arasında seçim yapmakta özgürdür.”⁷²⁴ Foucault şöyle der: “Benliğin bize verilmiş olmadığı düşüncesinden, tek bir pratik sonucun olduğunu düşünüyorum:

⁷¹⁹ Ferda Keskin, “Felsefe Sahnesi: Sunuş”, içinde *Felsefe Sahnesi* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 16.

⁷²⁰ Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, 127.

⁷²¹ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 225.

⁷²² Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 175-176.

⁷²³ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 220.

⁷²⁴ Timothy O’leary, *Foucault: The Art of Ethics* (London: Continuum Books, 2002), 2-3.

kendimizi bir sanat eseri olarak yaratmalıyız.”⁷²⁵ “Nietzsche bu baş döndürücü düşünceyi, bireyin garantilenmiş, apriori bütünlüğe sahip olamayacağı fikrini önceden keşfetmişti. Nietzsche’yi 20. yüzyıl modernizminin temel öncülerinden ve ilham kaynaklarından biri yapan şeylerden birisi de buydu.”⁷²⁶

İnsanın kendi üzerinde değişim, dönüşüm yapabilmesi onun felsefi yaşamın bir parçası olabilmesi ile mümkündür. Nitekim hem Foucault hem de Nietzsche’de görebileceğimiz üzere felsefe başkaca düşünme ve alışılmışı karşı gelmedir. “Nietzsche, *Şen Bilim*’de felsefe başkalaşım sanatıdır, der. Foucault da, düşünce sınırlarının yer değiştirmesi ve dönüşümü, değerlerin değiştirilmesi ve aksini düşünmek, alışılmışın dışında yapılan çalışmalar felsefeden gelir, der. Bu nedenle her ikisinin de felsefeyi bir yaşama sanatı olarak anladığı söylenebilir.”⁷²⁷ Bir söyleşi de Foucault, Nietzsche’nin insanın yaşamını kendisinin yaratması fikrine yakın olduğunu söyler.⁷²⁸ “Foucault’nun çağdaşlığıyla ilgili olarak öne sürdüğü varoluş estetiği, Nietzsche’nin yaşamı onaylayan benlik oluşumu türüyle gerçekten benzerlikler paylaşıyor. Ancak Foucault bunu kendi üzerinde çalışma ve özgürlük ile ilişkilendirir ki bu da önemli bir farktır.”⁷²⁹ Ayrıca Nietzsche ve Foucault’nun önerdiği varoluş estetiği fikri, yirmi birinci yüzyılda Tanrının ölümüyle ortaya çıkan derin kültürel krize verilmiş bir çözüm denemesi olarak da düşünülebilir. Foucault kendi etik anlayışını oluşturan unsurları şöyle sıralar:

*“İlk olarak, bize önerilen şeyleri sorgulamadan kabul etmeyi reddetme; ikinci olarak analiz etmenin ve bilmenin gerekliliği –zira yapmak zorunda olduğumuz hiçbir şey, bir bilgi gibi bir düşünce olmaksızın yapılamaz; bu, merak ilkesidir- ve üçüncü olarak yenilik ilkesi, yani önceki hiçbir programdan esinlenmemek ve şimdiye kadar düşünülmemiş, tasarlanmamış, bilinmemiş vs. şeyleri düşüncelerimizin kimi unsurlarında ve davranışlarımızda arama. Yani reddetme, merak, yenilik.”*⁷³⁰

Foucault, geleneğin ve ahlakın insanlara önerdiği davranış şekillerinin veya bilgilerin sorgulanmadan, onları düşünce süzgecinden geçirip analiz etmeden kabul edilmesini doğru bulmaz ve kişinin kendine özgü düşünceleriyle kendi davranışlarını ve

⁷²⁵ Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, 351.

⁷²⁶ Taylor, *Benliğin Kaynakları*, 699.

⁷²⁷ Milchman ve Rosenberg, “The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault”, 45.

⁷²⁸ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 204.

⁷²⁹ Anna-Lena Carlsson, *Ethical Aspects of Nietzsche and Foucault’s Writing on Self-Formation*, 8.

⁷³⁰ Foucault, *Hermenötüğün Kökeni*, 128.

yaşamını şekillendirmesinin onun aslında kendini gerçek anlamda ortaya koyabileceği bir değer olarak görür. Bundan dolayı, “Foucault’nun *varoluş estetiği* diye ortaya koyduğu kavram, estetik olarak anladığı kendini dönüştürme, kendini kendinden özgürleştirme/kurtarma çalışmasıdır.”⁷³¹

*“Ahlâki bir özne olma istenci ile bir varoluş etiği arayışı Antik Çağ’da asıl olarak insanın kendi özgürlüğünü olumlamasına ve kendi yaşamına, kendisinin tanıyabileceği, başkalarının tanıyabileceği ve kendisinden sonraki nesillerin de örnek olarak görebileceği belirli bir biçim kazandırma çabasıydı. İşte Antik Çağ’daki ahlâki deneyimin, ahlâk isteminin temelinde, insanın, bazı toplu kurallara boyun eğmek durumunda kalsa da, kendi yaşamını kişisel bir sanat eseri gibi yoğurması yatıyordu. Oysa Hristiyanlıkta, metne bağlı dinin ortaya çıkmasıyla birlikte, Tanrı istenci fikri, itaat ilkesi ve ahlâk, giderek bir kurallar kodu biçimine bürünüyordu (yalnızca belli aetik pratikler, daha çok kişisel özgürlüğün kullanılmasıyla ilgili bir olaydı).”*⁷³²

Foucault genel olarak Hristiyanlığa dayalı ve modern dönemin inşa ettiği hükümler ve kurucu özne fikrini kabul etmez: “Ben tam tersine, öznenin, tabi kılma pratikleri yoluyla ya da daha özerk bir biçimde Antik Çağ’da olduğu gibi, kültürel ortamda bulunan belli kurallar, tarzlar, uzlaşmalardan hareket eden özgürleşme, özgürlük pratikleri yoluyla kurulduğuna inanıyorum.”⁷³³

Foucault’nun bakış açısından “etiği benliğin bir estetiği olarak anlamak, onu benliğin kendine karşı tutumunun bir sanatçının materyaliyle karşı karşıya kaldığı tutumdan farklı olmayan bir tutum olarak anlamaktır.”⁷³⁴ Etik, ona göre, “iki soruya yanıt verir: Nasıl bir özne olmalıyız? Kendi kendimizi nasıl yönetmeliyiz? Bu sorular açısından, etiğin estetiğe olan yaklaşımının sanat ve yaratma bakımından olmakla birlikte ahlâksal eylem ile sanatsal eylemi birleştiren bu anlayış, bir ontoloji olacaktır.”⁷³⁵ Foucault için varoluş estetiği ile varoluş etiği aynı şeyi ifade etmeye başlamıştır. Bir varoluş estetiği oluşturarak yani yaşamımızı bir eser gibi inşa ederek, aslında kendimizi modern anlamda hem ahlâki hem de ontolojik olarak inşa etmiş oluruz.

⁷³¹ O’leary, *Foucault: The Art of Ethics*, 13.

⁷³² Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 264; Ayrıca Bkz. Michel Foucault, “An Aesthetics a Existence”, içinde *Foucault Live*, ed., Sylvère Lotringer, çev. Lysa Hochroth ve John Johnston (New York: Semiotext(e), 1996), 451.

⁷³³ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 266.

⁷³⁴ O’leary, *Foucault: The Art of Ethics*, 14.

⁷³⁵ Veli Urhan, *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 356.

Foucault için modern özne beden olarak iktidar ilişkilerinin etkisi altında kalsa da kendi yaşamını bir sanat eseri haline getirebilir. Kendisini, kendine özen göstermek yoluyla etik bir özne olarak inşa edebilir. Kendisini kendi edimleri aracılığıyla etik düzleme getiren özne, özgürleşmeye de adım atmış olur.

Foucault, Yunan dünyasında olduğu gibi etik ve özgürlük arasında sıkı bir ilişki kurar. Ona göre, “özgürlük etiğin ontolojik koşuludur; etik, özgürlüğün aldığı düşünülmüş biçimdir. Etik kendilik kaygısından ibaret olmasa da bilinçli bir özgürlük pratiği olarak etik –özellikle Antik Çağ’da- *kendin için kaygı duy* buyruğu etrafında şekilleniyordu.”⁷³⁶ İnsan özgür olmak ve bu özgürlüğü aracılığıyla kendini etik özne olarak kurabilmek için kendini bilmesi, kendiyle ilgilenmesi zorunlu olarak görülürdü.

Foucault, antik kendilik pratikleri ve kendini bilmek arzusu ile günümüz kendilik kültürü arasında derin farklılıklar görür. “Kaliforniya benlik kültüründe, kişinin gerçek benliğini keşfetmesi, onu gizleyebilecek ya da yabancılaştırabilecek olandan ayırması, onun ne olduğunu öğrenebilmek için psikolojik ya da psikanalitik bilimin onun gerçekliğini deşifre etmesi gerekir. Bu nedenle, antik kendilik kültürünü, Kaliforniya benlik kültürü diyebileceğiniz şeyle özdeşleştirmemeliyiz çünkü onların taban tabana zıt olduklarını düşünüyorum.”⁷³⁷ Foucault modern kendilik kültürüne Kaliforniya benlik kültürü der ve kendi kendini yaratan Yunan düşüncesine nazaran bu kültür, Descartes’ın benlik tanımından hareketle oluşan benliğin önceden verili bir töz olduğuna ilişkin düşünce etrafında şekillenir. Bu nedenle iki kültür arasında derin ayrılıklar görür. Paras, bu ayrımı şöyle yorumlar:

*“İnsanın kendini yaratmasıyla, kendi hakikatini araması arasında hassas bir ayrım vardı. İnsanın kendi kendini yaratması, hem özgürlük hem de güzellik vadeden ucu açık sanatsal bir çabayken, Kaliforniya’daki kendilik kültürünü belirleyen insanın kendi hakikatini arayışıysa bir keşif sürecine ve kişinin gerçek kendiliğinin belirlenmiş ve bilinebilir olduğu düşüncesine dayanıyordu. Kendiliğin inşasını böyle yorumlayanlar, gönüllerince hareket etmelerini ve istedikleri gibi yaşamalarını arzu, yaşam, doğa, beden ve benzeri şeylere dair hakikatlere vakıf olmalarına bağlarlar. Yaşama sanatları, tam da bu nevi sözde hakikatleri saf dışı bırakmayı amaçlıyordu.”*⁷³⁸

⁷³⁶ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar* 2, 225-226.

⁷³⁷ Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 245.

⁷³⁸ Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 178.

Foucault için asıl mesele kendimizi geliştirmemiz değildir o, kendimizi etik bir özne olarak kurmamızın gerekliliğini söyler. Şöyle ya da böyle, belirlenmiş bir kalıba uygun olarak değil; insanın kendi özgür istenciyle kendi yaşamına şekil vermesi yoluyla olmalıdır. Dolayısıyla onun için söz konusu olan kendiliğin gelişimi değil, kendiliğin teşekkülü problemidir. “Kendilik başlangıçta verili olan, belli bir şemaya ya da belli bir modele uygun olarak geliştirilmesi gereken gerçeklik değil. Kendilik psikolojik bir gerçeklik de değil o ancak bazı tarihsel-kültürel biçimler vasıtasıyla psikolojik bir gerçeklik ya da bir deneyim kalıbı haline gelir.”⁷³⁹

Foucault’nun varoluş estetiği dediği şeyi, doğrudan Antik Yunan’ın Helen-Roma dönemi kendilik kaygısı ve yaşama sanatları etrafında anlamlandırdığını görüyoruz. Sık sık işaret ettiği üzere, Yunanlılar kendi yaşamlarını ve kendiliklerini kendileri şekillendirirdi bunu yaparken de ahlâkî ilkelere veya dini buyruklara uymak yerine kendi belirlediği tekniklere uygun hareket ederlerdi. Foucault’nun modern kendilik kültüründe gördüğü en büyük sıkıntı bu antik kültürden kopmuş olmasıdır. Bu nedenle modern kültür yeni bir ahlak üretmek için bu antik yaşama sanatlarından örnek almalıdır ve kendi özgün ahlakını inşa etmelidir.

Ona göre, “Eski Yunanlılar her şeyden çok kendi yaşamlarının dışında, güzel, estetik bir hayat kurmakla ilgileniyorlardı. Onlara göre etik, toplumlarının kendilerine dayattığı normlara ve dini emirlere uymakla ilgili değildi; aksine, etik esas olarak kişinin güzel bir yaşam sürdürme seçimiyle ilgiliydi.”⁷⁴⁰ Foucault bu anlamda etik varoluş biçimiyle estetik varoluş biçimi arasında sıkı bir ilişki kurar. Özne kendi hayatını en güzel biçimde sürdürecektir şekilde inşa etmelidir. Foucault’nun bu düşüncesinde Nietzsche’nin yoğun etkilerini de görmek mümkündür. Nitekim Nietzsche de en güzel yaşama biçiminin ve felsefe yapma şeklinin Antik Yunan’da Sokrates öncesi dönemde olduğunu söyler.

Foucault’ya göre, “toplumumuzda, insanın kaygı duymak zorunda olduğu temel sanat eserinin, estetik değerleri uygulaması gereken temel alanın insanın kendisi, kendi yaşamı, varoluşu olduğu düşüncesinin bir kalıntısını dahi bulamayız. Buna Rönesans’ta rastlayabiliriz, ama hafifçe akademik biçimde; ayrıca on dokuzuncu yüzyıl dandyliğinde de rastlayabiliriz.”⁷⁴¹ Foucault modern bireyin kendini yaratma projesinden bihaber olduğundan ve toplumumuzda gözetmemiz gereken asli sanat eserinin, estetik değerleri

⁷³⁹ Foucault, *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, 105.

⁷⁴⁰ Wendy Luna, “Foucault and Ethical Subjectivity”, *Kritike*, 3/2 (2009): 141.

⁷⁴¹ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 211-212.

uygulamamız gereken başlıca alanın, kendimiz, yaşamımız, varlığımız olduğu düşüncenin neredeyse yitip gittiğinden epeyce yakındır.⁷⁴² Rönesansla yeniden ortaya çıkan dandizm düşüncesi de oldukça kısa sürmüştür.

Foucault'ya göre “on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl burjuvazisinde bir çıkar ahlakı öne sürülüp aşılarmaya çalışılmıştır. Burjuva kültürünün kendilik tekniklerine karşılık ise, sanatsal yaşam, dandizm başka varoluş estetikleri oluşturmuştur.”⁷⁴³ Foucault'ya çarpıcı gelen nokta, “toplumumuzda sanatın, bireylerle ya da yaşamla değil; sadece nesnelerle ilintili bir şey haline gelmiş olmasıdır. Peki ama herkesin yaşamı bir sanat eserine dönüştürülemez mi? Niçin bir tablo ya da ev sanat eseridir de, kendi yaşamımız değil?”⁷⁴⁴

Foucault'ya göre, varoluş insan sanatının en kırılgan malzemesidir ama aynı zamanda en doğrudan verisidir de. Rönesans boyunca, kahramanın kendisinin sanat eseri olduğu da görülür. İnsanın kendi yaşamından bir sanat eseri yapabileceği düşüncesi, kuşkusuz Ortaçağa yabancı, Rönesans döneminde yeniden ortaya çıkan bir düşüncedir.”⁷⁴⁵ Nitekim Rönesans'tan sonra özellikle “on dokuzuncu yüzyılda, sanatçının sadece işi değil, hayatı da estetik inancı tarafından kontrol edilir.”⁷⁴⁶ Hayat ve sanat iç içe geçer ve Baudealire'in cümleleriyle “sanat yararsızsa hayat da yararsız” fikri gelişir. Bu fikrin gelişimi Foucault'yu da etkilemiş görünür ve bazı yorumcular Foucault'nun, Baudelaire'in *dandizm*⁷⁴⁷ fikrinin yeni bir versiyonunu ürettiklerini ileri sürer ki Pierre Hadot bunlardan biridir:

*“M. Foucault'nun, özellikle kendilik kültürü, kendilik kaygısı ve kendine geri-dönüş hakkındaki yorumunu gereğinden fazla merkeze aldığı konusunda endişelerim var ve genel bir biçimde, etik modelini bir varoluş estetiği olarak tanımlarken tamamıyla estetik bir kendilik kültürü, yani, korkarım ki, yeni bir dandizm biçimi, bir 20. yüzyıl sonu versiyonu önerir.”*⁷⁴⁸

⁷⁴² Dreyfus ve Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 245.

⁷⁴³ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 217-218.

⁷⁴⁴ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 203.

⁷⁴⁵ Foucault, *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, 218-219.

⁷⁴⁶ S. A. Rhodes, “Baudelaire's Philosophy of Dandyism”, *The Sewanee Review*, 36/4 (1928): 389.

⁷⁴⁷ Dandy'nin benimsediği zarif, seçkin, sıradışı davranışlar ve kayıtsızlık, kuraldışılık gibi özellikleri olan ahlaki tutum. Bkz. Jean Paul Sartre, *Baudelaire*, çev. Alp Tümerterkin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2003), 83.

⁷⁴⁸ Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, 275; Hadot, *Philosophy as Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 211.

Foucault'ya göre, Kant sonrası tavrı Baudelaire'den daha iyi örnekleyecek biri bulunamazdı. Baudelaire için modern sanatçının esas niteliği, dünyayı başkalaştırma isteğiydi. Baudelaire'e göre modern insan kendini, gizlerini ve saklı hakikatini keşfetmek için çekip giden insan değil, kendini yeniden yaratmaya çalışan insandı. Bu modernlik, insanı kendi var olduğu biçimde özgürleştirmez; onu, kendini geliştirme görevini üstlenmeye zorlar.⁷⁴⁹ Foucault, Baudelaire'in modernliğe bakışını aetiklikle ilişkilendirir:

*“Baudelaire'in modernlik tutumu vazgeçilmez olarak aetiklikle bağlantılıdır. Modern olmak, kendini olduğu gibi kabul etmek değil, anlaşılması zor ve karmaşık olan bir sürecin nesnesi olarak görmektir. İnsanın kaba, dünyevi, rezil doğası üzerine, kendisine karşı vazgeçilmez isyanı, kendi ihtiraslı ve alçakgönüllü müritlerine en korkunç dinlerinkinden daha despotik bir disiplin dayatan zarafet doktrini; insanın kendi bedeni, kendi davranışları, kendi duygu ve tutkuları ile kendi varlığından bir sanat eseri yaratan dandy'nin aetikliğı doktrindir.”*⁷⁵⁰

Baudelaire'e göre, bu aetilik toplumda yalnızca sanat ortamında üretilir. Dandizm düşüncesi, -özelde bir ben yaratma etrafında şekillenen- temelde sıradanlığa karşı bir başkaldırıdır. Bu nedenle Baudelaire, dandy'i modern dünyanın kahramanı olarak tanımlar; çünkü dandy, burjuvaziye ve onun sarıp sarmalayan düzenine karşı savaş açar. Baudelaire'in dandy tanımı şöyledir:

*“Dandy, zengin, aylak ve tüm bıkkınlığına karşın mutluluğun izini sürmekten başka bir uğraşı olmayan adam; lüks içinde yetiştirilmiş, gençliğinden beri diğer insanların kendisine itaat etmesine alışmış adam; zarafetten başka mesleği olmayan bu adam, tüm zamanlarda seçkin, tamamen farklı bir fizyonomiye sahiptir. Dandizm, son derece gizemli, düello kadar tuhaf bir kurumdur; kadim bir geçmişi vardır -Sesar, Catilina, Alkibiades gibi parlak kişiler onun çarpıcı örnekleridir.”*⁷⁵¹

Dandizmin bazı açılardan tinselciliğe ve Stoacılığa yakın olduğu görülüyor. Baudelaire, tinsel yaşamın insan tarafından kurulduğunu düşünür ve kendi kendimizi ele geçirme ülküsünü inşa eder: “İnsan, iyilik yaptığında da, kötülük yaptığında da, gerilimin en uç noktasında da gerçekten hep kendisidir. İnsanın o kendi farklılığı içinde kendi

⁷⁴⁹ Paras, Foucault: Özenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna, 194.

⁷⁵⁰ Foucault, Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2, 183-184.

⁷⁵¹ Baudelaire, Modern Hayatın Ressamı, 123.

kendini yeniden elde etmesi söz konusudur hep. Kendini tutmak, sahip olmak istediğimiz kendimizi parmaklarımızın arasında, dizgine vurulmuşken dünyaya getirmektir.”⁷⁵² Baudelaire’e göre dandizm, “özgün bir kişilik yaratabilmek için yanıp tutuşan bir arzu; her zaman diri bir benlik kültürüdür.”⁷⁵³ Dandy’nin hayatı değil kendisi sanattır; kendi kendisini sanat eseri olarak kurmayı hedefler.

Sartre, Foucault ile aynı yorumu yaparak dandy’nin asetizmin bir versiyonu olduğunu söyler:

*“Baudelaire’in kendisi bile dandizmin bir çaba ahlâkı olduğunu söylemiştir: Günün ve gecenin her saatindeki kusursuz süslenmeden, sporun en tehlikeli türlerine varana dek uymak zorunda oldukları karmaşık maddi koşulların tümü, onların hem rahibi hem de kurbanı olan kişiler için, iradeyi güçlendirmek ve ruhu disipline sokmak üzere yapılan bir beden eğitiminden başka bir şey değildir. Bu konuda Stoacılık sözcüğünü kullanır. Bu ince, kılı kırk yaran kuralları, önce kendi sonu gelmez özgürlüğünü bir ölçüde engellemek için kullanır. İçindeki uçurumu kendi gözünden saklamak amacıyla, hep yeni yeni zorunluluklar çıkartır ortaya: her şeyden önce, kendinden korktuğu için dandy’dir o: Kiniklerin ve Stoacıların askesis’idir bu.”*⁷⁵⁴

Foucault’nun Stoacılar’ın yaşama sanatlarından, aetik pratiklerinden etkilenip modern dönemin ahlak ihtiyacına bu temelden cevap verme girişiminin Baudelaire’in dandy düşüncesinde de içerildiğini görmekteyiz. O halde Foucault, varoluş estetiği diye adlandırdığı, insanın kendi yaşamını bir sanat eseri gibi ortaya koyma fikrini, Antik dönemde Stoacı kültürden daha sonra ise aynı kültürden etkilenen Nietzsche’den ve son olarak romantik akımdan -Baudelaire’den- etkilenerek şekillendirmiştir.

Paras, Foucault’nun modern ahlak için önerdiği varoluş estetiği fikrine veya Nietzscheci sanat-olarak-yaşam ülküsüne bugün bir adım daha yaklaşabildiysek, kendilerini sınırlayan şeylerin kırılmasını insanların daha iyi görmesini sağlayan felsefe sayesinde olmuştur, der. Ona göre, insanın kendi varoluşunu belirleyebilmesi bundan sonra mümkün görünüyordu.⁷⁵⁵

⁷⁵² Sartre, *Baudelaire*, 113.

⁷⁵³ Baudelaire, *Modern Hayatın Ressamı*, 23.

⁷⁵⁴ Sartre, *Baudelaire*, 111.

⁷⁵⁵ Paras, *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, 197.

SONUÇ

Klasik dönem içerisinde Hint, Yunan, Hristiyan ve İslam düşünceleri etrafında belirlediğimiz kendini bilmek kavramına yönelik paradigma bize genel olarak şunu göstermiştir: En kadim geleneklerde kendini bilmek hem etik, hem dini hem de tüm epistemolojiye kaynaklık eden bir terim olarak yadsınamaz bir öneme sahiptir. Söz konusu kavramın bu kadim gelenekler üzerinden okuması yapılırca, aslında hiçbirinin katışıksız ve yekpare olmadığını aksine iç içe geçmişliğini ve kendi terminolojileri içinde farklılaştığını görmek mümkün olmuştur. Ancak bu sonucun yalnızca kendini bilmek kavramı üzerinden ulaşılmış bir sonuç olduğunu vurgulamak ve hiçbir geleneğin özgünlüğünü ve orijinallliğini yok saymamak gerekir.

Hint düşüncesi, Doğu'da gelişen en kadim inanış olduğundan ve Hristiyan ruhbanlığı ile İslam tasavvufunu etkilediğine dair işaretler bulunduğundan çalışmaya dâhil edilmiştir. Batı'da ise Yunan düşüncesi temel alındığından ve Hristiyan ve İslam felsefelerine olan etkisinin yanı sıra tüm felsefe tarihine kaynaklık etmesi sebebiyle çalışmada klasik dönemin ağırlıklı kısmını oluşturmuştur. Bu etkileşim bağlamında oluşturduğumuz paradigma, klasik dönemde kendini bilmenin yalnızca rasyonel bilme olarak değerlendirilemeyeceğini aynı zamanda ruhu yönlendirme ve bedenlen belli bir takım pratiklerle kendinde sağlayacağı dönüşümün gerekliliğini de göstermiştir.

Klasik dönemin ana teması, hakikati ve geri kalan her şeyi bilebilmek için önce kendini bilmen gerekir; çünkü kendini bilmeden önce başka bir şeyin bilgisine erişmeye çalışmak saçma ve abestir. Hint düşüncesinde, evrenin merkezi insanın kalbindedir bu nedenle insan kendi içine döndüğünde hakikati bulabilir. Bu kendine dönüş, derin tefekkür ve zikirlerle süregelen bir meditasyon sonucunda kişinin kendinde bulunan Tanrısal özü keşfetmesiyle sonuçlanır. Burada insanın kendini bilmesi, kendindeki Tanrısal özü bilmesi veya keşfetmesi anlamına gelir. Ancak bu biliş esnasında kişi bir esrime veya cezbe haline büründüğünden rasyonel bir bilmeden ziyade sezgisel bir bilmeye daha yakın görünür.

Yunan düşüncesinde ise kendini bil ilkesi felsefi olarak en etraflı tartışmayı Sokrates'in şahsında görmüştür. Sokrates'in düşüncesinde kendini bilmek, her insanın yaşamı boyunca kendisine ilke edinmesi gereken en öncelikli erdemdir. Çünkü kendini bilmek, Tanrı karşısında haddini bilmektir, insanın Tanrı olmadığını bilmesidir, ölçülü ve bilge olmaktır. Sokrates'e göre kendini bilmek, paradoksal biçimde aslında kendi bilgisizliğini keşfetmektir. İnsan kendinin ne olduğunu, neyi gerçekten bilip bilmediğini veya neyi bildiğini zannettiğini sorguladığında aslında hiçbir şey bilmediği kanaatine varır ve Sokrates'e göre asıl bilgelik hiçbir şey bilmediğinin farkına varmaktır. İnsan ancak kendi cahilliğini onayladığı zaman kendisini, şeylerin hakikatini görmekten alıkoyan sanılardan kurtarır ve kendinde değişmeyen öze yani ruha yönelerek *epistemeye* ulaşmaya çalışır.

Sokrates'te bilmek en yüksek hikmet olmanın yanı sıra en yüce mutluluktur. İnsan mutlu olmak için ister fayda gözsün isterse de saf bilmenin erinciyle yetinsin her ikisi için de bilmek temeldir. Nitekim insan fayda görmek istediği bir şeyin bilgisine sahip olmadığı zaman o şeyin kendisine nasıl fayda vereceğini de bilemez bu nedenle öncelikle onun bilgisine sahip olmalıdır.

Sokrates'in felsefesinde kendini bilmek, insanın hakikatle kuracağı ilişki açısından büyük önem taşımaktadır. Hakikatle ilişki kurma, insanı diğer varlıklardan daha üstün ve ayrıcalıklı kılan bir yetidir. Sokrates yaşamı yadsıyan ve hakikatle bir olmayı hedefleyen felsefesiyle, bu dünyanın geçiciliği ve ölümün gerçekliğinin insan üzerinde bıraktığı olumsuz tesiri azaltmıştır. İnsana idealar âleminde hakikate erişmenin mutluluğunu ve ruhun ölümsüzlüğü doktrini ile yeniden bu hayata dönme umudunu vermiştir. Dolayısıyla Sokrates'in insanı, umutsuz ve karamsar değildir aksine merak ve heyecanla dolu kendini ve kendindeki hakikati seven mutlu bir insandır.

Sokrates'in felsefesiyle kendini bilmek kavramının bilgiyi edinme açısından önemsendiğini, aklın ve bilmenin insanı özelleştirip yücelttiğini, duygularına esir olan insanın hakikatten ve mutluluktan uzak olduğunu görmekteyiz. Stoacı kültürde ise kendini bilmek, kendiyle ilgilenmek için gereklidir. Çünkü insan bu dünyada, yaşamın günlük şartları içinde mutlu olmayı başarmalıdır. Stoacılar için önemli olan fikirlerimizin tabiatıdır. Bu anlamda Stoacılar yaşam boyu mutlu olmak için kendini karşılaşılabileceği her türden olaya karşı önceden hazırlar. Bu hazırlık kişinin hem bilgi edinmesini hem de bedenlen bazı perhiz ve yoksunluklarla kendini acıya alışkın ve dayanıklı hale

getirmelidir. Sokrates'in mutlu olmak için hakikatin bilgisine erişmek gerektiğine dair inancı, Stoacılar da pratik yaşam içinde uygulanan kendilik tekniklerine dönüşmüştür.

Stoacılar da insan, kendiyle ilgilenerek kendini istediği şekilde ve nitelikte donatabilir yani kendi kendisini inşa edebilir. Burada insanın kendinde yapacağı dönüşüm Sokrates'te olduğu gibi ruhu bedensel olandan arındırarak değil aksine yaşama dair birçok pratikle donatarak sağlanır. Yani insan iyi yaşamak için değil yaşamı iyi kılmak için kendiyle ilgilenir. Stoacıların bu pratikleri yaşamı yadsımak yerine onu iyileştirmeyi amaçlar. Bu düşüncenin izi Hristiyan çileciliğinde bir dizi farklılaşmaya uğrayarak devam etmiştir.

Hristiyan düşüncenin kaynağı bir taraftan Plotinosçu felsefeye dayanırken diğer taraftan Stoacı ahlakın tesiri altındadır. Plotinos felsefesine benzer biçimde Hristiyanlıkta da insanın kendini bilmesi için kendi ruhuna dönmesi gerekir. Hristiyan düşüncede de benzer şekilde insanın kendini bilmesi hakikate ulaşması için elzemdir. Ancak bu kendini bilme Sokrates'te olduğu gibi değildir burada kendini bilmek, kendinden vazgeçmek için gereklidir. Burada benlikten, bedenden vazgeçip Tanrı'yla bir olma gayesi vardır. İnsan öncelikle kendi düşmüşlüğü ve kendi içinde bulunan şeytanın izlerini yok etmek için arınmak zorundadır. Hristiyanlıkta arınma, hakikate ulaşmaya lâyık hâle gelmek için zaruridir ve arınma pratikleri Stoacıların yaşamı iyileştirmek için kendinde uyguladığı pratiklere benzerdir. Bedensel zevkler ve ihtiyaçlarda perhizkâr olmak, acıya dayanıklılığın sınanması, itiraflar gibi bir takım uygulamalar her iki kültürde de ortak olan ancak yapılma amacı farklılık gösteren pratiklerdir. Dolayısıyla iki kültür arasında ahlâkî anlamda sürekliliğin izini görmekteyiz.

Diğer taraftan Hristiyan düşüncenin insanlar üzerinde uyguladığı pratiklerin ilk zamanlarda belirli kurumlar tarafından yönetildiğini görürken daha sonraları insanın mistik hayatı tercih ederek Tanrı'yla arasına hiçbir aracı kabul etmeden doğrudan kendisinin uyguladığı çileci tekniği görmekteyiz. Bu çileci yaşam Hint dini düşüncesinde olduğu gibi kendi içine dönüşü, derin tefekkür ve devamlı ibadeti içerir. Amaç kendi içinde bulunduğu inandığı hakikati keşfetmek ve daima onunla birlikte olmaktır. Bu düşüncede kendinden vazgeçiş, insanın kalbinde kendine/benliğine duyduğu sevgiyi boşaltmaktır yani kalbine kendi için yaşamının yerine hakikat için yaşamayı ve Tanrı sevgisini koyabilmeyi simgeler. Tanrı'yla yakınlaşmak için Tanrı'ya duyulan sevginin gerekliliği, pagan felsefesinde veya Platonculukta da gördüğümüz bir şeydir. İnsanlar her

iki düşüncede de üstün ahlak ilkelerine davet edilirler ve Tanrı'yla yakınlaşmak için sevgi, mutlak bir adanma ve teslimiyet gereklidir. Bu nokta itibariyle Platonculuğun, Yahudiliğin ve Hristiyanlığın aralarındaki yakın analojiyi görebiliriz. Taylor'ın belirttiği üzere, bu yakınlıktan ötürü Platon daha sonraları *Atinalı Musa* lakabını kazanmıştır.

İslam tasavvufu da Hristiyan mistisizmine benzer şekilde bir gelişim gösterir. İslam düşüncesinin kendini bilmeyi ele alış biçimi bir taraftan Plotinos'un sudur teorisi etkisindeyken diğer taraftan mutasavvıflarca Hz. Peygamber'in sözü olduğuna inanıldığı "kendini bilen Rabbin bilir" ifadesinin etkisindedir. Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette işaret edildiği üzere, kişi kendinde ilahi bir tecelli taşır ve Allah insana şah damarından daha yakındır. Tüm bu işaretler, insanın ölmeden önce Rabbine ulaşabileceğine ve hakikati temaşa edebileceğine dair fikri desteklemişlerdir. Bu nedenle hem İslam düşünürleri hem de mutasavvıflar insanın kendini bilmesi yoluyla Rabbin bilebileceği hususunda uzlaşmışlardır. İslam'da kendini bilmek için kendinden vazgeçmek gerekli değildir ancak hakikate ulaşmak için nefsin arzularından arınması elzemdir. Bu arınma, bedene herhangi bir çile çekirme veya zulüm etme şeklinde değildir aksine bedenın sıhhati için az yemek, az uyumak gibi ölçülü bir perhiz yapmaktır. İnsan, içini dünyaya olan bağlılığından ne kadar çok boşaltırsa o kadar arınmış olur. Ancak dünyalık sevgisi yalnızca ilahi sevginin önüne geçmemesi için terk edilir çünkü İslam'da her yaratılan varlık yaratanından ötürü sevmeye lâyıktır ve biz her birinde hakikatin bir tecellisini müşahade ederiz. İnsan ise hem kendinde hakikatin tecellisini taşır hem de onu bilmeye muktedir olması sebebiyle tüm yaratılmışlardan üstündür.

Tasavvufta kendini bilmenin yanı sıra insanın kendine örnek aldığı ve ideal insan olarak tanımladığı Hz. Peygamber'e benzeme ve onun gibi olma isteği ile daima kendiyle ilgilenme ve kendini değiştirip geliştirme düşüncesi vardır. Burada kendini bilmek akılla değil daha çok kalple ve kalpte zuhur eden ilahi aşkla mümkün görünür. Tasavvufta insanın nefsi yaratılıştan kötü olana dönüktür şeklinde hatalı bir fikre düşülmemelidir. Nefs hem iyi olan hem de kötü olan yetileri içinde taşır. Önemli olan onun hangisine meylettiğidir. Bu nedenle nefsin içindeki kötüye meyledebileceği yetileri harekete geçirmemeli aksine iyi yetilerini faal hâle getirmelidir. İnsan ancak iyi olana yönelip ilahi aşkı bulduğunda gerçek mutluluğa ulaşabilir bunun yolu insanın kendini bilmesi ve kendini doğru biçimde yönlendirmesidir.

Buraya kadar klasik dönem içinde, kendini bilmek kavramının anlamında yaşanan süreklilikleri ve farklılıkları içeren bir süreci takip etmiş olduk. Bu süreç bize gösterdi ki, kendini bilmek modern döneme kadar Tanrısal hakikate ulaşmak için gerekli görülmüştür. Bu dönem içerisinde yalnızca Stoacılar da böyle bir kaygı bulunmaz ya da en azından uyguladığı kendilik tekniklerinin amacı bu değildir. Ancak genel olarak baktığımızda insanın kendini bilmesi, kendi iç yolculuğu ve Tanrısal hakikatle ilişki içindedir. Bu anlamda insan yaşamla ve başkalarıyla olan iç içeliğinden soyutlanmıştır ve kendinin belirlenimi günlük yaşantıdan uzak entelektüel ve derûni sezgiye bağlıdır.

Klasik dönemin her varlığın gayesinin ve sebebinin bir töze veya hakikate bağlanması yönündeki geleneksel tavrı, günümüze baktığımızda bir bıçak gibi kesilmiş ve her varlığın anlam ve gayesi kendi üzerine döndürülmüştür. İnsan kendi kendini gerçekleştirmek isteyen başka hiçbir güç ve hakikat tarafından belirlenmeyi kabul etmeyen kendi başına özerk ve dayanaksız bir varlık biçimine dönüşmüştür. Dolayısıyla geleneksel olarak bugün kendilik nedir? diye sorduğumuzda, insanın yaşamına şekil veren, bir ilke ve inanca dayanmayıp çoğunlukla hayattan zevk ve tat almaya çalışan hedonist bir benlik anlayışıyla karşılaşırız. Bundan ötürü bugün aslında kendini bilmek nedir yerine ancak kendinin ne istediğini sorabiliriz. Kendiliğin kadim gelenekteki o derin özüne ilişkin bilginin üstü, günlük yaşamın kesintisiz ve doyumsuz istekleri tarafından örtülmüştür. İnsan ölümlü olduğunu düşündüğünde eskiden olduğu gibi manevi olana veya Tanrısal olan doğrulara yönelmek yerine artık hayata daha sıkı tutunmaya, ondan daha fazla zevk almaya çalışmaktadır. İnsan bu yönlü yaşayarak hiçbir zaman kendi aslına erişemeyecek ve kendinin ne olduğunu bilemeyecektir. Oysa Yunûs Emre'nin tavsiyesi, insanın bu dünyayı anlamayla geçirdiği zamanı kendini anlamayla geçirmesi gerektiği yönündeydi. Çünkü kendini anlayan, her şeyin ve kendisinin yaratılış gayesini çözer, bilinmezlikten kurtulur. Soru biter kalp huzura kavuşur.

Kendini bilmek kavramı, modern dönemle birlikte Tanrısal hakikatle olan bağı koparmış bir yandan akla bir yandan da duylara verilen önemle birlikte büyük bir kırılmaya uğramıştır. Modern kültür hareketiyle birlikte, insan kendini bilmek için yalnızca akla veya duylara ihtiyaç duymaya ve ahlâkî ve manevi bir kaygı taşımamaya başlamıştır. Descartes'la birlikte gelişen rasyonalist düşüncede bilginin imkânı özneye bağlanmış ve düşünen özne her şeyin temeli olmuştur. Buradan hareketle, kendini bilmek için insanın yalnızca düşünen ben olması yani verili olduğu halde olması yeterli

görülmüştür. İnsan bir şey üzerine düşünürken bu düşünce eylemini fark ettiğinde ve düşüncenin üzerine refleksif olarak düşündüğünde aslında kendini düşünmüş olur. Çünkü kendi dediğimiz şey bu düşünme eylemini gerçekleştirendir. Descartes, kendini bilmenin gerekliliğini insanın sahip olduğu gücün farkına varmasına ve doğaya egemen olabilecek en muktedit varlık olduğunu bilmesine bağlar. Rasyonel varlık olarak insan, artık Platon'da veya Stoacılar da olduğu gibi kozmik düzene uyum sağlamakla yetinemez. Kartezyen anlamda bu yeni rasyonel varlık, bilgiye, düşünceye ve kesinliğe dayalı yeni düzenler inşa etme kapasitesine sahiptir. Descartes insanın sahip olduğu özgür ve bağımsız irade ile Tanrı'ya eş olduğunu artık ona itaat eden tebaadan olmadığını vurgular. Bundan sonra her şeyi bilen, her şeyi gözetten ve emirleriyle insanlık tarihine yön veren Tanrı'nın yerine insan geçmiştir. Böylece insan aklı ve özgür iradesiyle kendi başına bir ilah olmuştur. Descartes'tan sonra, hakikate kâdir olacak öznenin etik bir çaba veya dönüşüm geçirmesine gerek kalmamıştır. Özne var olduğu haliyle hakikate zaten muktedirdir ahlâkî değişim kendi tercihiyle sonradan yapacağı bir eylemdir. Kısacası Descartes'tan sonra özne, ahlâkî niteliğe sahip olmasa da hakikati bilebilir.

Rasyonel düşünce içinde, insanın düşünen tarafıyla birlikte, kendini özgün bir şekilde tanımlaması için deneyimlerinin de gerekli olduğu fikri kısmen Leibniz'le başlar. Yani her bir kişi, kendi özgünlüğünü hayata bakışı ile açıklar. İnsan tüm yaşadıkları ve yaşayacak oldukları ile bir bütündür. Leibniz her bir bireyi Tanrı'yı ve evreni yansıtan bir ayna gibi görür. İnsanın kendini bilmesi ancak zihnindeki zorunlu kavramları düşünmesi aracılığıyla. Spinoza'da ise kendini bilmek iki yönlü gerçekleşir. İlk olarak insan duyuları aracılığıyla yani ampirik yolla bedenini bilir ikinci olarak bu duygulanımların zihinde oluşturduğu fikirler aracılığıyla yani rasyonel yolla ruhunu bilir. Bu iki yönlü kendini biliş insanın Tanrı'yı bilmesinin de kaynağıdır.

Rasyonel düşüncenin özneyi akılla sınırlandırma girişimi, bir bakıma özneyi duyuların sınırlandırmasından ve tutkulardan kurtarmak amacını taşır. İnsan bedeninin etkilerinden uzak olunca tinsel olanı daha rahat kavrayabilecektir. Burada insan aklı ile hem Tanrı'nın iktidarından kurtulmayı ümit eder hem de Tanrı'ya doğrudan ulaşabilmeyi. Dolayısıyla modern dönemin rasyonalitesi her ne kadar sekülerleşmiş de olsa manevi olanla bağına asla tam olarak koparamamıştır. Rasyonel düşüncenin özneyi spesifik olarak *düşünen ben* diye sınırlaması, Rousseau'yla birlikte öznenin duygularını da

içerecek şekilde geniş bir bütün olarak tanımlanmaya başlamıştır. Özne artık yalnızca düşünen değil kendisini düşünen ve hisseden bir varlıktır.

Rousseau, insanın kendini bilmesinin toplumdaki eşitsizliğin giderilmesi için zorunlu olduğunu ifade eder. Ona göre kendini bilmenin hakikatle ilişkisi bu dünyayla sınırlıdır dolayısıyla manevi kaygı duymaz. Rousseau'da kendini bilmek, insanın toplum içinde edindiği konumu belirlemek ve kendi varlığı üzerinde toplumun etkisini açığa çıkarmak anlamında önem arz eder. Yoksa onun epistemolojik bir kaygısı olduğundan değil ayrıca, o, kendini bilmeyi Tanrı'yla da ilişkilendirmez. Rousseau, bu dünyanın insanıdır; onun gerçekliği burada deneyimlenir. Bu dünyanın insanı, kendini yine bu dünyanın içinde hissettiği şey olarak tanımlar. Onun için asıl mesele, insana doğanın verdiği fiziki eşitsizlik ile insanların uzlaşması sonucu oluşan politik eşitsizliği kendini bilme yoluyla gidermektir.

İnsanın toplum içinde yozlaştığını ileri süren Rousseau, insanın kendini gerçekten olduğu kişi olarak tanıyabilmesi için doğa durumuna dönmesi ve yalnız kendi köşesinde yaşaması gerekir. Çünkü insan yozlaşmadan önceki halini görürse yani kendini bilirse, içinde bulunduğu eşitsizliğin kaynağını da görebilir. Rousseau bizim için modern dönemin başından post modernizmin sonuna kadar olan tüm düşünce geleneğini etkilemiş olması bakımından önemli bir isimdir. İnsanı hem akıllı hem duyularıyla birlikte ele alarak ve özgürlüğe verdiği önemle birlikte Kant'ı, insanın benliğinin bir başkası karışığında onaylanması gerektiğini söyleyerek Fichte'yi ve iktidarın bir ürünü olan toplumsal sözleşme ile insanın kendini belirlemesinin nasıl zorlaşıp yozlaştığını ifade ederek Heidegger ve Foucault'yu nasıl etkilediğini görmekteyiz. Aynı zamanda Rousseau, insanın kendi yaşamından memnun ve tatmin olarak mutlu olması gerektiğini ve zaruri ihtiyaçlar dışında hiçbir şeyin ona yokluk hissi vermemesi gerektiğini söyler. Bu yaşama Stoacı bakış açısı, yine Foucault'nun varoluş etiği fikrini etkilemiş görünmektedir.

Descartes ve ampirik halefleri, insanın kendi içine dönüş projesini birincil tecrübelerimizle yakından ilişkili görüyorlardı. Descartes için insanın acıları, tutkuları ancak bedenin çeşitli niteliklerinin neden olduğu zihindeki fikirlerdir. Descartes tutkuların ve arzuların kontrolünden kurtulmak için radikal ve bağımsız bir kendine dönüş pratiği uygulamayı önerir. Akıl, duygu ve tecrübelerimizi kontrol ve denetim altında tutarak onları bize faydalı hale getirir. Bu, Stoacı kendi kendini kontrol modelinin Kartezyen düşüncede aldığı yeni biçimdir. Ancak ampirik gelenek, aklın yöntemci bir

biçimde denetim uygulamasının sağlam bilgi için yeterli olmadığı kanaatindedir. Çünkü günlük hayatta bir şeyi iyi anlayamadığımızda veya tanıyamadığımızda ona daha yakından bakma veya daha yakından tecrübe etme yoluna gideriz yani tecrübeyi yok sayıp zihnimizi bağımsızlaştırma yoluna değil. Bunun için insanın kendine dönmesi ve kendini tanıması gerekir. Karşılaştığımız olayı veya nesneyi daha iyi tanımak ve anlamlandırmak için o şeyi düşünür ve aynı zamanda tecrübe etmeye çalışırız. Burada duygularımızdan kurtulmak veya onlardan bağımsız olmaya çalışmak anlamsız görünür.

Locke'un öne sürdüğü insanın kendine dair bilgisinin diğer bilgiler gibi doğuştan ve apriori olmadığına dair görüşünün dikkat çeken bir yanı daha vardır. O, deneyimle elde edilen basit idelerin bilginin kaynağı olduğunu öne sürer fakat bu fikirlerin sorgulanarak kabul edildiğini iddia etmez. Bu nedenle, Locke bilinçsizce elde ettiğimiz ve bilgi yolunda bize engel olacak bazı basit ideleri zihnimizden temizlememiz gerektiğini düşünür. Bu düşünce, geleneğin, ahlakın ve eğitimin telkin ettiği bazı hataları düzeltme olanağı sağlar ve insan bu yıkım sayesinde kendini yeniden inşa edebilir ve daha iyi tanıyabilir. İnsanın buradaki görevi yalnızca elde ettiği birincil izlenimleri doğruca birleştirmek veya ayırmak suretiyle anlamlandırmaktır. Buradan çıkan sonuç şudur ki, rasyonel gelenek ve ampirik gelenek bize temelde kendi kendimize düşünerek bilgiyi inşa etmemiz gerektiğini söyler. Bilgiyi inşa etmedeki süreç ve kaynağı farklı algılamış olsalar da hemfikir oldukları şey kendine dönüş yoluyla bilgiyi elde etme yöntemidir.

Modern kültürde, ister rasyonalizm ister ampirizm düşüncesi olsun genel yönelim, rasyonel bir kendi kendini kontrol etme temasıdır. Bu kendi kendini kontrol etme teması, antik dönemde doğanın düzenine uyum sağlama amacını taşıırken modern dönemde bazı araçlar ve kurumlar aracılığıyla kontrol uygulayan aklın egemenliğinin bizi nasıl şekillendirdiğinin farkına varma amacını taşır. Modern dönemde kendini bilmek, antik dönemde olduğu gibi ideal düzen bilincine erişmek veya kozmik düzene uyum sağlamak değildir. Bunun mutluluğu elde etmek gibi bir amacı da yoktur. Kendini bilmek bu dönemde, kendine dönüş yapmayı, kendini incelemeyi ve kendi dünyamızı inşa etmeyi gerektirir. Bu Locke'un ve Descartes'ın sıklıkla üzerinde durduğu geleneklerden, alışkanlıklardan vs. uzak durarak bağımsız olmayı başarmakla yakından ilişkili görünür. Bu bağımsızlaşma, insanın hem kendisini hem de kendisi dışındaki her şeyi nesnelleştirip kendinden ayırıştırması yoluyla mümkündür. Bu dönemde insan, birey veya özne dediğimiz şey, yönetimci aklın birey üzerinde denetim kurduğu disiplinler veya iktidar

teknolojileri tarafından biçimlendirilmiştir. Bu nedenle özne kendini tanımlarken bu otoriter disiplinlerin kavramlarıyla betimleme yapar. Modern düşünce, insana kendini akıl hegemonyasıyla kontrol etmesini salık verdikten sonra çeşitli disiplinler aracılığıyla bu kontrolü denetim altına almak ister. Yani sözde bağımsızlaştırdığı insanı paradoksal biçimde kendi denetimi altına alır. Geleneklerden, alışkanlıklarından vs. bağımsızlaşan birey bu defa aklın denetimci mekanizmalarına boyun eğer hem de kendi ürettiği mekanizmalara.

Antik dönemde ahlâkî anlamda kendine hâkim olma projesi ve Augustinus'un içe dönmek koşuluyla Tanrı'yı bulma fikrinin modern kültürde uğradığı kırılmayı görebiliriz. Artık kendine dönmenin içeriği tamamen sekülerdir biz içimize döneriz çünkü yaşamımızın akla uygunluğunu, düzen ve istikrarını görmek isteriz. Kendimizi bilmediğimiz için kendimizi incelemeye, keşfetmeye yöneliriz. Burada insanın kendini değiştirme, dönüştürme gayesinden çok kendini olduğu gibi tanıma ve kabul etme eğilimi vardır. Tıpkı Descartes'ın kendi kendini olduğu gibi tanıma işini bizzat kendi sorumluluğunda yapması gibi, modern düşüncede gelişen insanın kendine dönüşü bu model üzerinden devam etmiştir. Amaç bir evrensele ulaşmak değildir amaç kendi şahsi kimliğimiz dâhilinde kendimizi keşfetmektir. Ancak bunun parodisi de şudur; insan kendi eşsizliğini keşfetmek için evrensel olan aklın ölçütlerini kullanır. Bu parodi bize şunu gösterir; modern insan aklıyla kendini kontrol ederken ne Augustinusçu çizgiden koparak biricikliğini teslim ediyor ne de kendini keşfederken denetimci mekanizmalardan uzak durabiliyor.

Modern dönemin kendine dönüş projesi yalnızca rasyonel ve ampirik düşünceyle sınırlı değildir. Bu iki gelenek üzerinden şekillenen Tanrısal hakikate dayalı metafiziği yıkmak ve sekülerleşmeye bir katkı da Kant tarafından gelmiştir. Kant için kendinin bilgisine ulaşmak *aşkınsal tamalgı* ile mümkündür yani benin ampirik tarafı ile düşünülür tarafının aynı zeminde birleştirilmesine dayanır. Ampirik ben aracılığıyla gelen her tür deneyimin transandantal ben ile birbirine bağlanması ve düzene sokulması sonucu bilgi oluşur. Bu nedenle bu aşkınsal ben her tür bilgiye eşlik etmek zorundadır. İnsan kendinde gördüğü bu iki yön aracılığıyla kendinin bilincine ulaşır. Kant'ın teorisinde, insan duyulur nesnelerden aldığı algılar ile kendini inşa eder şeklinde bir sonuca ulaşıyoruz. Yani insan daimi bir etkilenim içindedir bu nedenle Kant, insana kendi istemesinin ve belirleniminin özgürlüğünü vermek için bir ahlaklılık ilkesinden bahseder. İnsan kendinde şey olarak

bilgiye konu olan şeyleri bilginin nesnesi kılar kendisi bilgiye nesne değil onu elde eden varlık olarak özne konumundadır. Yani insan akıllı aracılığıyla ahlâkî anlamda özgür ve sorumluluk sahibidir ve kendini bu özgürlüğü ile kendinde şey olarak bilebilir.

Kant, burada özgürlüğü insana vermiş gibi görünür fakat aslında yücelttiği, modern anlayışa uygun olarak akıl yetisidir. Çünkü insanın özgürlüğü aslında onun sorumluluğudur bu sorumluluk ahlâkî düzen meselesi ile ilgilidir yani insan, ahlâkî anlamda neyin yapılması gerektiğine dayalı bir düzene itaat eder. Bu düzen içinde belirlenen doğru ahlâkî eylemin rasyonel olarak gerekçelendirilmesi gerekir yani akla uygun olmalıdır. Aklın insandan talep ettiği şey ise, kendi ilkelerine uygun davranmasıdır. Dolayısıyla, insanın uyması beklenen ahlak ilkeleri artık insanın dışında bulunan bir düzence belirlenmez bu ilkeleri insan pratik akıl aracılığıyla üretir. Yani insan kendi ürettiğine itaat eder. Tıpkı Rousseau'nun toplum sözleşmesinde gördüğümüz itaati, Kant'ta pratik aklın oluşturduğu ahlaklılık ilkesinde görürüz. Kant'ın bu sistem içinde özgürlük olarak işaret ettiği şey, doğadaki her nesnenin tabii yasalara uygun işlediğini ancak insanın veya rasyonel varlıkların kendi koyduğu kurallara göre yaşamasıdır. Özetle, modern dönemde hangi terminolojiyle adlandırılırsa adlandırılınsın insan kendi ürettiği denetim mekanizmalarına uymak ve kendini daima kontrol etme sorumluluğunda tutulmuştur. Bu modern düşüncenin hakikat kavramının içini Tanrı'dan boşaltıp akılla doldurma girişiminin bir sonucudur.

Modern dönemin sonlarına doğru insanın rasyonel bir varlık olarak saygın ve özgür olduğu düşüncesi Kant'ın başlattığı ahlaklılık çizgisi üzerinden idealist düşüncenin doğuşunu başlatmıştır. Fichte'yle öne çıkan idealist felsefede bilginin kaynağı *mutlak bendir*. Fichte için insanın kendini bilmesi ancak öz bilinci üzerinde etkin olduğunda gerçekleşir. Yani kişi kendine dönüş etkinliği esnasında kendini gözleyerek kendinin bilincine varır. Bu bir anlamda bilincin bilincine varma etkinliğidir. Fichte buna *benin kökensel sezgisi* adını verir. Fichte, Kant'ın rasyonel varlık olarak kendi kurallarını kendi koyan ben anlayışını daha da radikallemiştir. İnsanın amacı, rasyonel olmayan tüm varlıkları kendine bağımlı hale getirmektir. Ben, her daim özne konumunda olmalıdır asla hiçbir bilince nesne olmamalıdır hatta kendi bilinci de buna dâhildir. Bu özgürlüğü ile ben her daim eyleyen ve etkinlikte bulunan bir özne konumundadır. Kendini tanıması ve anlamlandırması da bu etkinliklerinin farkına varmasıdır.

İnsan kendini tanıma esnasında bu etkinliğe dâhil olan benin dışında bir de ben-olmayanla karşılaşır. Ben-olmayan, insanın diyalektik olarak kendini tanıması ve onaylaması için vazgeçilmezdir. Hegel’de de Fichte’de olduğu gibi, kişi öz bilincini onaylamak için ben olmayana ihtiyaç duyar. Ancak bu ben olmayan Hegel’de bilinçli bir varlık olmak zorundadır. İnsanın kendini belirlemesi, öz bilinç kazanması bir başkasını istemesinden geçer. Bu aslında bir nesneye yönelmek değil isteyen ben olarak kendini ortaya koymaktır. Yani istemenin kendisini istemektir. Başkasıyla karşılaşmak başka bilinçlerin varlığını kabul etmek ve kendini o bilinç aracılığıyla onaylamak demektir. Ayrıca başkanın bulunuşu Hegel’de, kişinin kendini köle-efendi ilişkisinde olduğu gibi tehlikeye atması ve bu yolla özgürlüğünü kazanması için gereklidir. Bu bir bakıma insanın kendini bilmesinden ziyade kendini gerçekleştirme ve tin tarihinde etkin rol oynama çabasıdır.

Hegel’le birlikte, kendine dönüşlülük özneler arası bir ilişkiye dönüşmüş ve amaç kültürün gelişimine katkıda bulunmak olmuştur. Kısacası insan, tinsel tarihin oluşturduğu bütünlüğün etkin bir parçası olmuştur. Bu etkinlik ona rasyonel olma ayrıcalığı tarafından tanınmıştır. Modern dönemde genel bir kanıyla, insan aklının oluşturduğu denetime insanın tabii olmaya başlaması şeklindeki ifademiz Hegel’de de geçerli görünmektedir. İnsanın rasyonel olarak kurduğu düzen, insanı kendi tarihine hizmet etmesi aracılığıyla anlamlandırır. İnsan her daim bir çatışma ve kendini ortaya koyma zorunluluğu içindedir.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; insan erken modern zamanda yalnızlık içinde, teorik ve salt bilişsel olarak ya da duyuları aklın onaylaması aracılığıyla kendini ve başka diğer şeyleri bilirken son dönemlere doğru, pratik olana, eyleme ve topluma olan evrilme ile insan yaşamın içinde olmaklığıyla kendini tanımlar. Elbette bu dönüşümde idealistlerin yanı sıra romantik akımın da etkisi vardır. Hayata, yaşama, duygulara, hayal gücüne ve sanata önem verilmesiyle başlayan bu yeni çılgır insanın kendini bambaşka bir şekilde konumlandırmasını, tanımasını hatta yeniden inşasını mümkün kılmıştır. Artık hakikat –kadim anlamını yitirmekle birlikte- rasyonel olarak içe dönüşle değil içsel bir sesle ve duygularla bulunabilir. Romantik akım temelde modern rasyonel dünya görüşüne karşıt olarak doğmuştur. Romantizm, rasyonel yaşamın en iyi yaşam olduğunu öne süren ve kendini düşünmekten kaçıp dünyanın nesnel işlerine dalmayı öneren tek düze yaşam biçimine, insanın varoluşunun derinine yönelmek gerektiğini söyleyerek karşı çıkar. Bu düşünce insanı makine gibi bir düzene hizmet etmekten kurtarıp ona kendi

potansiyelini keşfetmeyi, hayatından zevk ve neşe duymayı, duygularını yaptığı işe katabilmeyi önerir. Amaç insanın kendi yaratıcılığını keşfederek kendi biricikliğini tatmasıdır.

Felsefi sistem içinde, kişinin kendini bilmesini gelenekten, dinden ve ahlaktan kopararak yalnızca kendi içindeki yaratıcı güce yani sanatsal esrimeye dayandıran ilk düşünür Nietzsche olmuştur. Sanat, post modern dönem içinde geleneksel anlamını yitirir ve yeni bir kavrayışı temsil eder. Yani sanat artık bir taklit (mimesis) değildir. Sanat, insanın içinde var olan yaratıcılık duygusunu dışarıya çıkaran bir eylemdir. Dolayısıyla sanatsal her eylem yeni bir yaratım, özgün bir eser ortaya koyma girişimidir. Sanat böylelikle bu dönemde, kutsal olanın yerine konmaya başlanmıştır. Hakikat artık bir tanrıça değil yaşamın hizmetkârı olmuştur. Dolayısıyla hakikatle ilişki bağlamında insanın kendini bilmesi meselesi önemini yitirmiştir. İnsan kendini bilmek ve tanımlamak istiyorsa kendinin önceden verili bir şey olmadığını kabul edip kendini bir sanat eseri gibi inşa etmelidir. Bu düşüncede kendini bilmek salt rasyonel bir biliş değildir aksine kişinin yaşamın içinde ve duygularına dayalı eylemlerinin yorumlanmasıdır. Bilmek bir bakıma yorumlamak demektir tam da bu nedenle Nietzsche bilmek için sanata başvurur.

Nietzsche sanatın hayal gücünü Yunan Tanrısı Apollon'a, ortaya çıkardığı coşkulu duyguyu ise Dionysos'a benzetir. Apolloncu etkiyle düş kuran insan Dionysos etkisiyle kurduğu düşü yaşar, özgürlüğünü ele alır. Hem sanat yapar hem de kendisi bir sanat yapıtı haline gelir. Burada bir bakıma kendini sanatla aşan insanın Tanrısallaşmasına da vurgu vardır.

Post modern düşüncenin kendine dönüş projesi, klasik ve modern dönemin içe dönüş projesine karşı yıkıcı bir nitelik taşır. Bu dönemin en belirgin teması, sanat aracılığıyla insanın kendi içindeki hakikati dışa vurması ve kendi hakikatini kendisinin yaratmasıdır. Buradaki asıl mesele insanın kadim hakikat anlayışıyla arasındaki bağı koparmak ve kendini bu hakikat bağlamında değil yalnızca yaşam içinde anlamlandırabilmesini sağlamaktır. İnsan modern dönemde başlayan seküler hayatın içinde gitgide manevi olanla bağına koparmaya başladı. Artık ne Sokratik kendini bil ilkesinin ne Augustinus'un içe dönüş projesinin temeli olan hakikatle hiçbir bağ kalmamıştır.

Heidegger de Nietzsche ile aynı çizgi üzerinde yürümüştür onun da hayranlığı, hakikati ve varlığı açıkça sorgulayan Yunan tragedyası, şiiri vs. bağlamında sanattır. Bu

anlamda o, varlığın metafizikle olan bağıını koparmayı arzular çünkü metafizik varlığı varolana indirger. Oysa varlığın metafizikle değil insanla olan köklü bağıını ortaya çıkarmak gerekir. Yalnızca insan, kendi varlığını kendisi için mesele ediniş sorgulayabilecek olduğundan varlık, varoluştan yani insandan başlayarak araştırılabilir. İnsan bir anlamda, varoluştan varlığa ulaşılabilir bir yarık olarak görülmüştür. İnsan hem varolandır hem de varolanı anlayan ve onu aşır varlığa ulaşılabilir olandır.

Heidegger'in insanı kendi kendisini konu edinen bir varolan olarak ele alma biçimi, Sokrates'in kendi kendini ve kendinden hareketle tüm metafiziksel âlemi bilen olarak insanı ele alma biçimine benzer. Elbette iki ele alma biçimi arasında benzerlik olduğu gibi aralarında derin uçurumlarda bulunmaktadır. Bir örnekle açıklayacak olursak, Heidegger'in insanı tamamıyla bir oluştı ve onun kemâle ermesi söz konusu değildir onun aslı burada, yaşamın içinde olmaktır. Oysa Sokrates'in insanı bir yönüyle oluş dünyasına diğer yönüyle kavramlar dünyasına aittir. Onun kemâle ermesi, İyi'ye ulaşması mümkündür ki çoğu kereler bunu ruhun ölmezliği ile deneyimlemiştir. Bu nedenle Sokrates'in insanı kendini bilebilir ancak Heidegger'in insanının kendini bilmesi bir olanak olarak vardır ve çok zordır çünkü onun mahiyetini belirlemek ve sınırlarını çizmek olanaksızdır. O, daima kendi olanaklarını gerçekleştirmek üzere yolda olan bir varolandır. Varolan her şey vardır sadece insan varoluştı çünkü bir tek o varlığı soruştı. Heidegger için insanı özel kılan kendini ve varlığı bilmeye muktedir oluşudur. Ancak bu düşüncede insan/dasein, Descartes'ın düşünen ben'iyle farklılık taşır. Çünkü Descartes, ben'i şüphe yoluyla dünyadan uzaklaştırmıştı oysa Heidegger için dünyadan ayrı bir varoluş, bir özne düşünmek imkânsızdır. İnsan ile dünyanın içinde olmak ayrılmaz fenomenlerdir. Diğer taraftan öznenin başkalarıyla birlikte olarak kendini belirlemesi de Descartes'ın ben'iyle benzerlik göstermez. Fichte ve Hegel üzerinden gelişen öznenin toplumsallığı fikri Heidegger'de varoluşun zaruri koşulu olmuştur. Burada Heidegger'in insanın mutlak güç sahibi olan varoluşunu yıkma çabasını da görebiliriz.

Ancak Heidegger'de birlikte olma düşüncesi, Fichte ve Hegel'de olduğu gibi kendini bilmeye veya tanımaya yardımcı olmak yerine Rousseau'da olduğu gibi bir yozlaşmanın nedeni olarak görülür. Çünkü günlük yaşam içinde insanın başkalarıyla varoluşu ve onların etkileri ile eylemde bulunması zamanla onların iktidarlara altına girmesine neden olur. Yani başkalarıyla birlikte olan insan, onlara benzemeye ve

başkalaşmaya başlar yani *herkes* gibi olur bu nedenle aslında kendinin ne olduğunu tam anlamıyla bilemez. İnsan kendini bilmeden önce kendini varolan ve dünyanın içinde olan olarak bulur. Ancak kendinin herkes gibi olduğunu fark eden kişi, kendi varlığının özü üzerindeki örtüyü kaldırmayı dener. İnsan, kendini tanıyabilmek için kendi imkânlarını, kendi yapabileceklerini, gücünü keşfetmelidir. İnsanın kendi varlık imkânlarını anlaması, onun özgür ve otonom bir varoluşa erişmesine olanak sağlar ve ayrıca onu kolektif tahakkümden kurtarır. Bunun yolu *içe dönük bir bakış* gerçekleştirerek tüm olanaklarının farkına varmaktır.

Heidegger temel olarak insanın kendine dönüş yoluyla ve herkes içinde kaybolmuşluğundan kurtularak kendini tanıyabileceğini iddia etmiştir. Bunun için Hegel’de olduğu gibi kendini tehlikeye atmak gerekir. Çünkü tehlike esnasında duyulan korku ile ancak vicdanın kendine dön çağrısı duyulabilir. Bu çağrı insanın kendi kendisine yönelik çağrısıdır. Vicdan, ona içinde bulunduğu durumu bildirir ve onun kaybolmuşluktan kurtulmasını ve özgür eylemde bulunmasını, alınyazısını kendi eline almasını ister. Bu günümüz insanının da kendine sıkça yapması gereken bir çağrıdır. Heidegger insan için en kaçınılmaz ve şahsi imkânın ölüm olduğunu söyler ve insanın kendine dönmesi, günlük rutine kaçarak yok saydığı ölüm gerçeğiyle yüzleşmesi gerekir. Ancak ölümle yüz yüze gelen insan, yaşamın anlamını kavrayabilir, parçalanmanın ve dağılmanın verdiği bunalımdan kurtulabilir. Çünkü insan zamanının bir sonu olduğunu ve her şeye sınırsızca hükmedebileceği fikrinin ölümle sınırlı olduğunu fark eder böylelikle zamanının ve yaptığı şeylerin kıymetini anlar.

Post modern zamanın bireye bakışının en çarpıcı tarafı, bütünüyle kendine bağlı ve sınırlandırılmamış bağımsızlık anlayışıdır. Bu anlayışı en belirgin şekilde, Foucault’nun disiplinci veya itirafçı bireye karşı eleştirilerinde görmek mümkündür. Buradaki en önemli tema bireyin kendi sınırlamalarından kaçıştır. Foucault, iktidar ilişkileri ve disiplinler aracılığıyla şekillenen birey betimlemesini öne sürerken bireyin içsel derinliğinin ve hakikati elde etmek için içe dönmek gerekliliğinin sahte bir kurgu olduğuna işaret eder. Bu kurgu, modern itirafçı mekanizmaların bireyin hakikatini deşifre etmek istemesi ile bağlantılıdır. Bu açıdan Foucault, Nietzsche’den dolaysızca faydalanır. Her ikisi de öznenin kendi yaratıcı gücüyle kendini yaratmasına çağrıda bulunur.

Foucault, kendilik tekniklerine ilişkin tarihsel analizini yaparken etik ve dini ideallerin ötekileştirme ve iktidar ilişkileriyle nasıl iç içe geçmişliğini gösterir.

Nietzsche'den gelen bu gelenek, kabullenilmiş ahlakın, geleneklerin, dinin veya adetlerin insanın üzerine hükmedici ve ezici bir yük yüklediğini ileri sürer. Dolayısıyla bu düşünceye göre, bize gereken aklı başında, felsefe ve sorgulamaya dayalı bir bakış ile seküler bir hümanizmdir. Bunun için insanın hâkim iktidar ve kontrol teknolojilerine karşı bağımsızlığını ele almak üzere kendinde bir dönüşüme, yeniden inşaya gitmek zorundadır. Bu dönüşüm veya kendiliğin yeniden inşası, temelde kabul edilen her şeye karşı bir başkaldırıyı ve sorgulamayı gerektirir. Nitekim Foucault insanların hazları karşısında yaratıcı olduğu kadar hiçbir durumda daha yaratıcı olmadığını düşünür. Bu nedenle iktidar türünden her şeye karşı çıkıp Stoacı öz disiplin ve ölçülü bir hedonizme dayalı bir yaşam biçimi oluşturmayı önerir. İnsan kendini inşa ederken, modern söylemle *normal* denilen sınırlara mahkûm olmadan kendi isteklerine göre kendini şekillendirmelidir. Yani toplumun kişiyi normal kabul ettiği sınırları yıkmak ve başkalarının tayin ettiği yaşama biçiminden kurtulmak gerekir.

Modern dönemde hakikate erişmek için tüm yetkiyi akla ve akıl sahibi özneye veren düşünceyi, öznenin töz olarak görülmesinden ötürü eleştiren Foucault, hakikati insanın kendisinin inşa etmesi gerektiğini düşünür. Antik Yunan'ın Stoacı kendilik tekniklerinde olduğu gibi kişinin kendiyle ilgilenmesi ve yaşamı iyi kılmak için kendini dönüştürmesine dayalı pratikler, modern insanın kendi çağında kendine uygun teknikleri üretebilmesi için bir rol model olarak sunulur. Amaç tamamen kendini kendi özgür istencin doğrultusunda şekillendirebilmektir.

Foucault, son yüzyıllarda ortaya çıkan özgürlük ve bağımsızlık hareketlerinin kendi ahlakını temellendirecekleri bir ilke bulamadıklarını bu nedenle bir ahlaka ihtiyaç duyduklarını düşünür. Bu özgürlükçü hareket için hiçbir belirlenmiş ahlak kuralı kabul edilebilir olmadığından kendi hayat tercihini kendilerinin belirleyebileceği bir yaşama sanatı felsefesi üretmeleri gerekmektedir. Foucault'nun öne sürdüğü üzere yapmayı amaçladığı esas şey, insanın kendisini, kendi yaşamının güzelliği için uğraş veren bir işçi olarak kurmasını amaçlayan bir kendilik pratiğinin ortaya çıkarılıp geliştirilmesidir.

Burada dikkat etmemiz gereken şeylerden biri, kendini bilmek meselesinin artık hakikatle olan bağının koparıldığı ve amacının yalnızca kendini inşa etmek ve kendini gerçekleştirmek olduğudur. İkinci olarak ise, artık mesele kendini bilmek değil kendiyle ilgilenmek, kendi üzerinde dönüşüm gerçekleştirmektir.

Nietzsche ile başlayıp Foucault'yla devam eden öznenin hiçbir dayanağa dayanmadan büyük bir coşkuyla kendini yaratımı fikri, öznenin tüm olanaklar karşısında kendini kaybetmesine yol açabilir. Kendini bu duruma adapte edemeyen özne, ya birçok olanağı birden gerçekleştirme hevesiyle kendini inşa etmekten ziyade sürekli değişim gösteren bir ben'e dönüşecek ya da her tür olanağı gerçekleştirdiğini düşünerek birden fazla kendilik inşa etme riskine girecektir. Bu durum toplumsal her türden ilişkinin yıkılmasına yol açabileceği gibi kişinin kendisinin ne olduğuyla ilgili muamma ile amacının yalnızca bu dünyayla sınırlı olduğunu görünce bir bunalıma düşecektir. Çünkü ölüm gerçeği ve zamanının sonlu ve sınırlı olduğunu bilen insan için kendini gerçekleştirme, potansiyelini açığa çıkarma gibi idealist düşüncelerin manevi bir karşılığı olmadığından kişinin boşluğa düşmesi kaçınılmaz bir son gibi görünür.

İnsan her şeyden önce hayatında değişmez, ulu ve gerçekçi bir amaç arar ancak bu amaç için yaşarsa hayatı değer kazanır. Bu, kişinin amaç edindiği şeyin kontrolü altına girmesi gerektiği anlamına gelmez. Heidegger'in Foucault ve Nietzsche'den bu noktada ayrıldığını görürüz. Heidegger, kişinin toplumsal sıradanlıktan ve tahakkümden kurtulması için kritik bir tecrübe önerir. Bu tecrübe, insanın kendi ölüm gerçeğiyle yüzleşmesidir kişi ancak bu gerçekle yüzleşince herkes olmaktan kurtulup kendini yeniden bulabilir ve hayatına yeniden şekil verebilir. Ölüm gerçeği insana, vaktinin kıymetini ve kendi yapabileceklerinin her şeyden daha kıymetli olduğunu fark ettirir ve insanı kendi belirleyeceği amaçların peşinden gitmesi konusunda kararlı bir mizaca sokar.

Post modern inşa kuramının kendi yaratıcı potansiyelimize verdiği önem, tüm manevi ve ahlâkî profillerin üstünü örtme eğilimindedir. Bu kuram her ne kadar modernitenin değerden yoksun olduğu için çöküşe mahkûm olduğunu iddia etse de kendisi de bir değer üretememiştir. Kadim geleneğin insanın Tanrı'yla olan yakın bağı ve kendini bilmek koşuluyla Tanrı'ya ulaşabileceği fikrini anlamsızlaştırmıştır. Dolayısıyla tam bir seküler hayat şeklini onaylamak ve bütünüyle manevi yaşamı yok saymakla aslında koca bir hakikat geleneğini yok saymıştır. Elbette tarihte inanç adına yapılmış bir sürü sapkın davranışın varlığını kabul etmek gerekir ancak bundan kurtulmak için tamamen inancın bir kenara atılması o sorunun çözümü değildir. Ancak günümüz insanının da en çok muzdarip olduğu konu hâlâ bu ikilem arasında kalmış olmasıdır. Bunun temel sebebi, insanın kendini tam olarak nerede konumlandırması gerektiğini ve kendini bilmeyişidir. İncından vazgeçemeyen günümüz insanının aynı zamanda

seküler yaşamın cazibesine kapıldığını, inancıyla çelişebilecek her türden davranış için toplumdan örnek veya onay araması, içinde bulunduğu kimlik karmaşası yüzündendir.

Günümüzde kendini gerçekleştirme dediğimiz anlayışın, kişinin ötesinde amaçlar taşıdığını görebiliriz. Bu amaçlar uğruna, yalnızca başkalarına görünür olmak ve onların dikkatini çekmek yoluyla kazanç sağlama gibi eylemler ancak bu amaçlara katkıda bulunmak adına anlamlıdır. Çünkü kendini gerçekleştirmekten başka hiçbir şeyin anlamlı olmadığı bu dünyada diğer hiçbir şeyin gerçekleşmesi bir anlam ifade etmez. Hegel'in olması gereken şey olma yolunda insanın kendini gerçekleştirmesi ve böylelikle tinin tarihine katılımıyla anlam kazanmasına dair tezi modern insan için bambaşka bir anlama bürünmüştür. İnsan artık başkasına benzeme, herkes tarafından onay ve kabul görme, teknoloji aracılığıyla daha fazla kitleye ulaşma ve onlar tarafından görülme kaygısı içindedir. İnsan kendi biricikliğini yine başkasının beğenisi ile onaylar. Bu düşüncenin zamanla insanı kendi öz kimliğinden kopardığını ve yalnızca toplumda günümüz tabiriyle fenomen kimliği edinme amacıyla başka başka şekillere ve kimliklere bürünmesine yol açtığını görebiliriz. Bu, kişinin kendinden kopması ve aslında kendisi olmadığı bir kişilik biçimiyle toplumda yer edinmeye çalışması demektir.

Dünyaya dönüp baktığımızda kendimiz dışında geriye kalan her şeyin ancak kendimizi nasıl anlamlandırdığımızla bağlantılı olarak anlam kazandığını görmekteyiz. Ancak şunun da farkına varmak gerekir ki; insan kendini anlamlandırırken başka her şeyin doğrudan veya dolaylı olarak etkisindedir. Bu nedenle kişi, aslında kendini tanımlarken kendi yaşamına dâhil ettiği her şeyin etkisini de tanımlıyor. İnsan balmumu misali, üzerinde hissettiği iktidar biçiminin izini kolaylıkla resmedebiliyor ve kendisi de bu etki bağlamında şekil alıyor.

Bu etkilenme ve taklide dayalı yaşam sürme biçimi ne yazık ki, kendi hayatı boyunca başkalarının onayını almayı bekleyen ve asla kendi olamamış bireylerin çoğalmasına sebep olmaktadır. Bir akıma, bir gruba veya bir cemaate aidiyetlik hissi insanın kendini yalnızca onlar arasında değerli görmesinin bir sonucudur. Oysa her özne kendi biricikliğini fark etmeli ve bunun için dönüp kendini sorgulamalıdır. Ona yalnızca onlardan olduğu için değer verilen yerde olmak yerine asıl olmasını istediği yerde olma cesaretini göstermelidir. Bu olmak istediği yer, yine bir grup veya akım olabilir bunun iyi tarafı da insanın yersiz yurtsuz kalmasının önüne geçmesidir. Bu aidiyet kendini

gerçekleştirmek isteyen kişinin ilke edindiği bir değeri olmadığından, en azından kendiyile ilgili bir başlangıç noktası belirlemesini kolaylaştırır.

Günümüz insanının kendini tanımaması sebebiyle içine düştüğü değerler çatışması ve kimlik bunalımından kurtulmanın yolu aklı başında bir kendine dönüşle gerçekleşebilir. Ancak bu kendine dönme, hem kendi içindeki hakikati keşfetmeyi hem de kendinde değiştirip dönüştürülmesi gereken yerleri keşfetmeyi içermelidir. Böylelikle insan kendinde gerçekleştireceği dönüşümle hayatın sonlu ve sınırlı olduğu kadar dönüştürülebilir olduğunu da görmüş olur. İnsan kendini düşünüp anlamlandırmaya başladığında, hayatın içinde hem yaşamın hem de ölümün değişmez olarak var olduğunun ve hem maddi olanın hem de manevi olanın insan için değişmez olarak bulunduğu bilincine varmaya başlar. Bu istikamette kendine bir yol çizmeye ve hayatı gerçek manâ ve değeriyle yaşamaya çalışan insan, kendi için iyi olandan da kötü olandan da ders çıkararak ve yaşamı tüm gerçekliğiyle bir yolcu bilincinde yaşamaya çalışarak kendini gerçekleştirebilir.

Bizim bugün için kendimize dönüp bakmamız gerekiyorsa eğer, bunun sebebi ne etik, ne ruhani ne de rasyonel bir şey keşfetmek içindir. Bizim bugün kendimize dönmemiz, aslında yitirdiğimizi bulmak içindir. Biz tarihin hangi noktasında hangi söylemler altında kendimizi yitirdik ve bu yitirilişin yerine ne koyduk? Yaşantımız kendi değerlerimiz ve inançlarımızla çelişiyor mu yoksa onları destekliyor mu? Biz ne uğruna her gün başka bir biçimde kendimizden vazgeçiyoruz? İşte bizim bugün kendimizin ne olduğunu sorgulamamız gerektiğini düşünüyorsak öncelikle bu sorulardan hareketle işe başlamamız gerekir.

Örneğin insanın kendini bilmesi gerektiğine dair Sokratik ilkenin anlamı, bugün neden hâlâ işlevsel değil, neden insanın kendini bilmesi, ölçülü olması, doğru ve adaletli olması bu kadar kendisinden uzaklaştırılmıştır? İnsan kendini bilmek yoluyla haddini bilip ölçülü olamaz mı bu fikir, günümüz insanı için neden kabul edilebilir değildir? İnsan her şeyin kaynağını kendinde bulduğu andan itibaren bir zamanlar felsefeden, tasavvuftan, bilimden elde ettiği tüm kazanımları kaybetmeye başlamıştır. Evet, kendine dönmek, kendini keşfetmek gerekir ancak bu, tüm hakikati kendi içimizde bulabilmemiz için gereklidir yoksa kendimizi hakikat yerine koymak için değil. İşte yirmi birinci yüzyıl insanının kendine bir türlü sormaktan çekindiği bu Sokratik sorunun bugün anlam ve içeriğinin birçok açıdan değişmesinin sebebi, hakikatle bağının koparılması sorunudur.

Nitekim Sokrates'te de, Augustinus'ta da, Tasavvuf düşüncesinde de aynı tınıları duyarız: Kendini bilmek ruhtaki Tanrı'nın izlerini takip ederek onun bilgisine ulaşmak demektir.

Ancak Sokratik ilkenin, yalnızca epistemolojik, metafizik, etik ve entelektüel tarafını görmek yerine biraz da sosyal tarafını görerek günümüze uyarlanmasını kolaylaştırabiliriz. Kendimizi bilmek, ruhumuzu bilmek, cehaletimizin farkına varmak, Tanrı'ya ulaşmak, bilgiyi elde etmek gibi işlevlere sahiptir ancak bizim erdemli bir insan olarak toplumsal hayat içinde insanlarla ilişkimiz ve yaşamın daha iyi kılınabilmesine yönelik davranışlarımız da bu ilkenin somut işlevleridir. İnsan kendini bilirse, kendi sınırlarını bilir, kendine dair iyi ve kötü olan yanlarını bilir ve başkasıyla olan ilişkisinde bu kendini bilmişlikle daha akıllı başında ilişkiler kurabilir. O halde kendini bilmek kavramının bugünde hakikatle bağı koparılmış olsa bile yine de sosyal yaşam içinde işlevselliği vardır ve karşılıklı ilişkilerde güven tahsis etmek için önemli bir noktadadır.

Genel olarak baktığımızda, son yüzyılın en büyük sorunlarından biri fertlerin değerden yoksun kalmasıdır. Kendini hiç sorgulamamış, hakikatle hiçbir ilişki içinde bulunmamış bireyler için bir değer üzerinde uzlaşmak kolay değildir. Örneğin günümüz insanı, kapitalist sistem içinde *homo ekonomikus* olarak tanımlanır bu düşüncede değer adına bir iz bulmamız mümkün değildir. İnsan daima akıllı başında tercihler ve yatırımlar yapan, daima daha çok kazanması gereken bir varlık olarak görülür. Üstelik nasıl kazandığının da bir önemi yok yani herhangi bir değer sistemine bağlı olmaksızın talep edilen bir kazanç. Bu yaşam biçimi, insanı yalnızca ekonomik açıdan kazandığı kadar özne olmayı hak eden bir zihniyete kurban etmektedir. Çünkü kazanç güçtür, gücü elinde bulunduran ise herkesten üstündür. Bu güç ve üstünlük ilişkisi birçok toplumsal sorunun da kaynağını oluşturmaktadır. İnsanın güç uğruna başkasını sömürme ve haklarını ihlal etmesi, her şeyden öte insana insan olduğu için değil sahip olduğu güç nispetinde değer ve kıymet biçilmesi bu sorunların başlıcalarıdır. İnsan dönüp kendine baktığında, kendi mahiyetini ve sınırlarını keşfettiğinde ve elbette en önemlisi Heidegger'in ifadesiyle ölüm gerçeğiyle yüzleştğinde yaşamın anlam ve içeriğini değiştirip dönüştürmesi gerektiğine de karar verecektir. Bu dönemde artık kendini bilmek, kendini günlük yaşamın yok edici, yozlaştırıcı ve bunalıma sürükleyici akışından kurtarmak demektir.

KAYNAKÇA

- Aiskhylos. *Zincire Vurulmuş Prometheus*, Çeviren Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Akarsu, Bedia. *Çağdaş Felsefe*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1987.
- Akarsu, Bedia. “Sokrates’te Erdem Düşüncesi”. *Felsefe Arkivi*. 0/13 (1962): 57-73.
- Akay, Ali. *Michel Foucault: İktidar ve Direnme Odakları*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995.
- Alantar, Neslihan. *Mistik Bilim*. İstanbul: Sınır Ötesi Yayınları, 2013.
- Albayrak, Ömer B. “Fichte’nin Monadolojisi’nden Schelling’in Töz’üne Sonluluk ve Tarih”. *Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi*. 11 (2018): 42-64.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sinâ Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *El-Futûhat el-Mekkiyye*, Çeviren Nihat Keklik, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Arabî, Muhyiddin İbn. *Fusûsu’l-Hikem*, Çeviren Hamza Kılıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Metafizik*, Çeviren Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Politika*, Çeviren Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Ateşoğlu, Güçlü. “Fichte’nin Yaşamı ve Felsefesi”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*. 11-30. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Attar, Feridüddin. *Tezkiretü’l-Evliya*, Hazırlayan Süleyman Uludağ, Bursa: İlim ve Kültür Yayınları, 1984.
- Augustinus. *İtirafılar*, Çeviren Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010.
- Avcan, Aslı ve Lokman Çilingir. “Platon Düşüncesinde Haz ve Yaşam”. *Felsefe Dünyası*. 70 (2019): 53-80.
- Balanuye, Çetin. *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Baudelaire, Charles. *Modern Hayatın Ressamı*, Çeviren Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Bauman, Zygmunt. *Yaşam Sanatı*, Çeviren Akın Sarı, İstanbul: Versus Kitap, 2013.
- Berkeley, George. *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma*, Çeviren Mehmet Saffet Engin, İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.
- Berkeley, George. *İnsan Bilgisinin İlkeleri Üzerine*, Çeviren Halil Turan, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
- Berman, Marshall. *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, Çeviren Nursel Yıldız, İstanbul: Sel yayınları, 2016.
- Birand, Kâmiran. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958.
- Blondel, Maurice. *Mistisizm*, Çeviren Özkan Gözel, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Brickhouse, Thomas C. ve Nicholas D. Smith. *The Philosophy of Socrates*. Colorado: Westview Press, 2000.

- Broughton, Janet. "Self-Knowledge". İçinde *A Companion to Descartes*. editör Janet Broughton ve John Carriero, 179-195. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2018.
- Brun, Jean. *Stoa Felsefesi*, Çeviren Medar Atıcı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Bumin, Tülin. *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Bumin, Tülin. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.
- Burnet, John. "Socrates". İçinde *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 11: 665-672. New York: Charles Scribner's Sons Published, 1908.
- Câmî, Abdurrahman (Molla). *Şerh-i Rubâiyyât*, Çeviren Tâhiru'l-Mevlevî, İstanbul: Litera Kitap, 2014.
- Carlsson, Anna-Lena. *Ethical Aspects of Nietzsche and Foucault's Writing on Self-Formation*. Denmark: NSE conference in Århus, 2007.
- Cevizci, Ahmet. "Bilgi". İçinde *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 123-127. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Cevizci, Ahmet. "Kendi". İçinde *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. 503-504. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Chittick, William C. *İlahi Aşk*, Çeviren Ömer Saruhanlıoğlu ve Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- Chittick, William C. *Kozmos'taki Tek Hakikat*, Çeviren Ömer Çolakoğlu, İstanbul: Sûfî Kitap, 2010.
- Clarke, Desmond M. *Descartes*, Çeviren Nur Nirven ve Berkay Ersöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Cioran, Emil Michel. *Gözyaşları ve Azizler*, Çeviren İsmail Yerguz, İstanbul: Jaguar Kitap, 2018.
- Copleston, Frederick. *A History Of Philosophy: Greece and Rome*. New York: Doubleday Published, 1993.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Çağdaş Felsefe Bölüm 1c Hegel*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1996.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak*, Çeviren Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013.
- Cornford, F. MacDonald. *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, Çeviren Ufuk Can Akın, Ankara: Ayraç Yayınları, 2003.
- Coşanay, Büşra. "Muhammed İkbâl'in Benlik Felsefesi". *Mavi Atlas*. 6/2 (2018): 95-117.
- Çevikbaş, Sebahattin. "Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A. Thomas, D. Scotus, Leibniz)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 7 (2006): 1-20.
- Çevikbaş, Sebahattin. *Leibniz ve Felsefesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2006.
- Çıvgın, Ayşe Gül. "Locke'da Kişisel Özdeşlik: Kendilik, Bilinç ve Hafıza". *Kaygı*. 18 (2019): 374-390.

- Damrosch, Leo. *Jean Jacques Rousseau*, Çeviren Özge Özköprülü, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Davis, Roy Eugene. *Kendini Bilmek*, Çeviren Sabiha Betül, Ankara: Gazi Yayınları, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Foucault*, Çeviren Burcu Yalım ve Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2013.
- Deleuze, Gilles. *İki Delilik Rejimi: Metinler ve Söyleşiler 1975-1995*, Çeviren Mahir Ender Keskin, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2009.
- Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*, Çeviren Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınları, 2000.
- Deleuze, Gilles. *Kıvrım: Leibniz ve Barok*, Çeviren Hakan Yücefer, İstanbul: Bağlam Yayınları, 2006.
- Deleuze, Gilles. *Leibniz*, Çeviren Ulus Baker, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Pratik Felsefe*, Çeviren Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayınları, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çeviren Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınları, 2000.
- Demirli, Ekrem. *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Descartes, Rene. *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler*, Çeviren Mehmet Karasan, İstanbul: Maarif matbaası, 1942.
- Descartes, Rene. *Meditasyonlar*, Çeviren Engin Sunar, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Dînânî, Gülâmhüseyn İbrahimî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni 3*, Çeviren Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Dreyfus, Hubert L. ve Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- Durhan, Gülümser. “J. Locke ve G. Berkeley’de Bilgi”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi & Homeros’tan Augustinus’a*. İstanbul: Alfa Basım, 2014.
- Eckhart, Meister. *Tanrı ve İnsan*, Çeviren Sedat Umran, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1990.
- Eckhart, Meister. *Tanrının Kendisinden Hiçbir Şeyi Saklamadığı Adam*, Çeviren Aslı Özer, İstanbul: Klan Yayınları, 2003.
- Edgerton, Franklin. *The Beginings of the Indian Philosophy*, London: George Allen&Unwin Ltd., 1965.
- Elm, Susanna. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Emre, Yunûs. *Divan*, Hazırlayan Mustafa Tatçı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Emre, Yunûs. *Risaletü’n Nushiyye*. Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.
- Epiktetos. *Düşünceler ve Sohbetler*, Çeviren Burhan Toprak, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1989.

- Erken Dönem Stoa Etiğinden Seçme Metinler*, Hazırlayan ve Çeviren Melike Molacı, İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021.
- Euripides. *Bakkhalar*, Çeviren Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Falzon, Christopher. *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesi*, Çeviren Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Farabî, Ebu Nasr. “Tahsilü’s- Sa’ade (Mutluluğu Kazanma)”, *Farabî’nin Üç Eseri*, Çeviren Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Fichte, J. Gottlieb. “Bilim İnsanın Belirlenimi Üzerine Bazı Dersler”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte* içinde, Çeviren Jale Özata Dirlikyapan, 112-160. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Fichte, J. Gottlieb. “Facts of Consciousness”. *The Journal of Speculative Philosophy*, Çeviren A. E. Kroeger. 5/2 (1871): 130-143.
- Fichte, J. Gottlieb. *Foundation of Natural Right*, Çeviren Michael Baur, New York: Cambridge University Press, 2000.
- Fichte, J. Gottlieb. “Hakikate Yönelik Saf İlgiyi Harekete Geçirmek ve Artırmak Üzerine”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, Çeviren Cihan Camcı, 189-199. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Fichte, J. Gottlieb. “İnsanın Saygınlığı Üzerine”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, Çeviren Cihan Camcı, 55-59. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Fichte, J. Gottlieb. *The System of Ethics*, Çeviren Daniel Breazeale ve Günter Zöllner, New York: Cambridge University Press, 2005.
- Fichte, J. Gottlieb. “Transandantal Felsefenin İlkeleri”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, Çeviren Yasemin Çına, 211-261. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Foucault, Michel. “An Aesthetics a Existence”. İçinde *Foucault Live*, editör Sylvère Lotringer, Çeviren Lysa Hochroth ve John Johnston, 450-454. New York: Semiotext(e), 1996.
- Foucault, Michel. “Bireylerin Siyasi Teknolojileri”. İçinde *Kendini Bilmek*, Çeviren James Cem Yapıcıoğlu, 189-209. İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Foucault, Michel. *Biyopolitikanın Doğuşu*, Çeviren Alican Tayla, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*, Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. *Deliliğin Tarihi*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi, 2017.
- Foucault, Michel. *Doğruyu Söylemek*, Çeviren Kerem Eksen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Foucault, Michel. *Eleştiri Nedir? Kendilik Kültürü*, Çeviren Murat Erşen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2020.
- Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, Çeviren Ferhat Taylan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Foucault, Michel. *Hakikat Cesareti: Kendinin ve Başkalarının Yönetimi II*, Çeviren Adem Beyaz, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

- Foucault, Michel. *Hapishanenin Doğuşu*, Çeviren Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. *Hermenötiğin Kökeni*, Çeviren Şule Çiltaş Solmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Foucault, Michel. “Kendini Biçimlendirme Teknikleri”. İçinde *Kendini Bilmek*, Çeviren James Cem Yapıcıoğlu, 26-66. İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Foucault, Michel. “On the Geneology of Ethics: An Overview of Work in Progress”. İçinde *The Foucault Reader*, editör Paul Rainbow, 340-372. New York: Pantheon Press, 1984.
- Foucault, Michel. *Öznellik ve Hakikat*, Çeviren Sibel Yardımcı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Foucault, Michel. *Öznenin Yorumbilgisi*, Çeviren Ferda Keskin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Foucault, Michel. *Özne ve İktidar: Seçme Yazılar 2*, Çeviren Ferda Keskin ve Osman Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Foucault, Michel. *The Government of Self and Others*, Çeviren Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan published, 2010.
- Foucault, Michel. *Yapısalcılık ve Postyapısalcılık*, Çeviren Ümit Umaç ve Ali Utku, İstanbul: Birey Yayınları, 2001.
- Foucault, Michel. “Yapısalcılık, Postyapısalcılık”. İçinde *Felsefe Sahnesi*, Çeviren Işık Ergüden, 318- 348. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Foucault, Michel ve Richard Sennett. “Sexuality and Solitude”. İçinde *Humanities and Review*, editör David Rieff, 3-22. New York: Cambridge University Press, 1982.
- Frisby, David. *Modernlik Fragmanları*, Çeviren Akın Terzi, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*, Çeviren Ayda Yörükan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994.
- Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, Çeviren Cemal Aydın, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2016.
- Garret, John. “Upanishad”. *A Classical Dictionary of India*. 654. New Delhi: Oriental Book, 1986.
- Gazâlî, Muhammed. *Kimya-yı Saâdet*, Çeviren Ali Arslan, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*, Çeviren Mehmet S. Aydın, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1999.
- Gillespie, Michael Allen. “Heidegger’in Nietzsche’si”. İçinde *Heidegger’in Nietzsche’si*, Çeviren Sadık Erol Er, 38-50. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Goethe, J. W. Von. *Batı-Doğu Divanı*, Çeviren Gürsel Aytaç, Ankara: Hece Yayınları, 2018.
- Goldziher, Ignaz. *İslâm’da Fıkıh ve Akaid*, Çeviren İlhan Başgöz, Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.
- Gowins, Phillip. *Sûfizm*, Çeviren Ardagül Yıldız ve Aytun Çelebi, İstanbul: Şıra Yayınları, 2009.

- Gros, Frederic. “Derslerin Bağlamı”. İçinde *Öznenin Yorumbilgisi*, Çeviren Ferda Keskin, 429-467. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Grote, George. *Plato and The Other Companions Of Sokrates*. London: London Murray Published, 1867.
- Guenon, Rene. *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çeviren Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Guenon, Rene. “Nefsini Bil”. *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, Çeviren Mustafa Tahralı, 10/3 (1981): 55-65.
- Guignon, Charles. *Kimim Ben: Otantik Olmak*, Çeviren Abdüllatif Tüzer, Ankara: Lotus Yayınları, 2008.
- Guryeviç, Aron. *Ortaçağ Avrupası’nda Birey*, Çeviren İlknur İgan ve Zeynep Ülgen, İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- Guthrie, W. K. C. *Socrates*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Gutman, Huck. “Rousseau’nun İtiraflar’ı: Kendini Biçimlendirme Tekniği”. İçinde *Kendini Bilmek*, Çeviren James Cem Yapıcıoğlu, 130-158. İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Güçlü, Abdülbâki vd. *Felsefe Sözlüğü*. 1027. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Güngör, Ali İsra ve Cemil Kutlutürk. “Upanişadların Temel Kavramları, Getirdiği Yeni Yaklaşımlar ve Hint Dini ve Felsefi Dünyasına Katkıları”. *Dinî Araştırmalar Dergisi*. 12/35 (2009): 31-46.
- Gürbüz, Ahmet. *Zen ve Tasavvuf Işığında Kendini Bilme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Hadot, Pierre. *İçsel Kale: Marcus Aurelius Üzerine Düşünceler*, Çeviren H. Can Utku, İstanbul: Alfa yayınları, 2021.
- Hadot, Pierre. *Philosophy as Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, Çeviren Michael Chase, Oxford: Blackwell Publisher, 1995.
- Hadot, Pierre. *Plotinos ya da Bakışın Saflığı*, Çeviren Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Hadot, Pierre. *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, Çeviren Kübra Gürkan, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2012.
- Hall, Thomas Cuming. “Asceticism (Introduction)”. İçinde *Encyclopedia of Religion and Ethics* 2, editör James Hastings, M. A., D.D., 63-69. Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910.
- Haçerlioğlu, Orhan. “Benlik”. İçinde *Felsefe Ansiklopedisi*. 1: 151. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Haçerlioğlu, Orhan. “Kendilik”. İçinde *Felsefe Ansiklopedisi*. 3: 268. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Haçerlioğlu, Orhan. “Özne”. İçinde *Felsefe Ansiklopedisi*. 5: 112-114. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Estetik*, Çeviren Nejat Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 1982.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Felsefe Tarihi 2: Platon’dan Ortaçağ Felsefesine*, Çeviren Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2019.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Felsefe Tarihi 3: Ortaçağ Felsefesi ve Modern Felsefe*, Çeviren Doğan Barış Kılınç, İstanbul: NotaBene Yayınları, 2021.

- Hegel, G. W. Friedrich. “Fichte’nin Dizgesinin Açınımı”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, Çeviren Eyüp Ali Kılıçaslan, 428-461. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Karalama Defterinden Aforizmalar*, Çeviren Enver Orman, İstanbul: Belge Yayınları, 2010.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Tarihte Akıl*, Çeviren Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.
- Hegel, G. W. Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2011.
- Heidegger, Martin. *Discourse on Thinking*. New York: Harper & Row Publishers, 1966.
- Heidegger, Martin. *Hümanizm Üzerine*, Çeviren Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2013.
- Heidegger, Martin. *Metafizik Nedir?*, Çeviren Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2015.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*, Çeviren Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitap, 2011.
- Heimsoeth, Heinz. *Kant’ın Felsefesi*, Çeviren Takiyettin Mengüşoğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Herakleitos. *Fragmanlar*, Çeviren Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- Hirianna, Mysore. *Hint Felsefesi Tarihi*, Çeviren Fuat Aydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çeviren Oruç Aruoba, İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Hutton, Patrick H. “Foucault, Freud ve Kendini Biçimlendirme Teknikleri”. İçinde *Kendini Bilmek*, Çeviren James Cem Yapıcıoğlu, 158-188. İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Huxley, Aldous. *Kadim Felsefe*, Çeviren Mutlu Yetkin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2012.
- Hünler, Solmaz Zelyut. *Spinoza*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- İşık, Sever. “Foucault’da Kendilik Etiği ve Sanat Yapıtı Olarak Yaşam”. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*. 17 (2014): 10-116.
- İşım, Mehmet Ali. *Upanişadlar*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976.
- Iamblichus. *The life of Pythagoras*, Çeviren Thomas Taylor, California: Theosophical Publishing, 1918.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*, Çeviren İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- Jonas, Hans. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. New Jersey: Publisher Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974.
- Joosse, Albert. “Foucault’nun Öznesi ve Platon’un Ruhü: Alkibiades Diyalogunda Kendini Kurmanın Diyalektik Modeli”. İçinde *Yaşayan Platon*, Çeviren Celal Sabancı, editör Sadık Erol Er ve Birdal Akar, 17-44. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çeviren İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2002.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 1993.

- Kant, Immanuel. "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt". *Toplumbilim*, Çeviren Nejat Bozkurt, 11 (2000): 17-21.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çeviren İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2016.
- Kant, Immanuel. *Prolegomena*, Çeviren Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2014.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Modern Felsefenin Yükselişi 3*, Çeviren Volkan Uzundağ, İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Keskin, Ferda. "Felsefe Sahnesi: Sunuş". *İçinde Felsefe Sahnesi*. 11-18. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Kılıçaslan, Eyüp Ali. *Hegel Tartışmaları*, Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015.
- Kızılçelik, Sezgin. *Sosyoloji Tarihi 4*. Ankara: Anı Yayınları, 2017.
- Kocaman, Ayşe Çiğdem. "Martin Heidegger'de Birlikte Var olma ve Dasein'ın Kendini Herkeste Yitirmesi". *Journal of Urban Academy*. 10/4 (2017): 500-511.
- Kojeve, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, Çeviren Selahattin Hilay, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Kovanlıkaya, Aliye Karabük. "Hâlâ Düşünüyorum". *Kaygı*. 20 (2013): 19-30.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Çeviren Suad Y. Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1984.
- Krell, David Farrell. "Tahrik Edici İhtilaf Olarak Sanat ve Hakikat: Güç İstenci Bağlamında: Heidegger ve Nietzsche". *İçinde Heidegger'in Nietzsche'si*, Çeviren Metin Topuz, 158-174. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Kuehn, Manfred. *Immanuel Kant*, Çeviren Bülent O. Doğan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- Küçük, Osman Nuri. *Mevlâna'nın Tasavvufî Görüşleri*. Konya: Rumi Yayınları, 2006.
- Küçükaltı, Kasım. *Batı Metafizikinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. İstanbul: Sentez Yayınları, 2008.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çeviren Candan Şentuna, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Larrain, Jorge. *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, Çeviren Neşe Nur Domaniç, İstanbul: Sarmal Yayınları, 1995.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadoloji*, Çeviren Atakan Altınörs, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2014.
- Lektorsky, Victor. *Özne Nesne Biliş*, Çeviren Şükrü Alpagut, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Levin, Jerome David. *Theories of the Self*. New York: Hemisphere Publishing Corporation, 1992.
- Locke, John. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- Low, Albert. *Kendini Tanı*, Çeviren İbrahim Şener ve İclal Başkan Erturan, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2002.
- Löwith, Karl. *Hegel'den Nietzsche'ye*, Çeviren Reyhan Ay, İstanbul: Otonom Yayınları, 2021.
- Luna, Wendy. "Foucault and Ethical Subjectivity". *Kritike*. 3/2 (2009): 139-146.

- Macey, David. *Michel Foucault*, Çeviren Fatih Demirci, İstanbul: Runik Kitap, 2020.
- Macintyre, Alasdair. *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çeviren Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.
- Mahon, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power and Subject*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Martin, Luther H. "Kendini Biçimlendirme Teknikleri ve Aziz Thomas Hristiyanları Geleneğinde Kendini Bilme". İçinde *Kendini Bilmek*, Çeviren James Cem Yapıcıoğlu, 62-85. İstanbul: Profil Kitap, 2019.
- Mates, Benson. *The Philosophy Of Leibniz*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Mısırlı, Niyazi-i Muhammed. *Mavâidu'l İrfan*, Çeviren Süleyman Ateş, Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Milchman Alan ve Alan Rosenberg. "The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault". *Parrhesia*. 2 (2007): 44-65.
- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. New York: Doubleday Publisher, 1993.
- Montaigne, M. *İnsan*, Çeviren Nuriye Yiğitler, İstanbul: Kafekültür Yayınları, 2020.
- Mooji. *Sen Öz'sün*, Çeviren Ahmet Çınar, İstanbul: Ganj Yayınları, 2017.
- Musonius Rufus'tan Kalanlar, Hazırlayan ve Çeviren Melike Molacı, İstanbul: Çizgi Yayınları, 2021.
- Mutahhari, Murtaza. *Felsefe Dersleri 2*, Çeviren Ahmet Çelik, İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. 904. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nehamas, Alexander. *Edebiyat Olarak Hayat Nietzsche Açısından*, Çeviren Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Nehamas, Alexander. *Yaşama Sanatı Felsefesi*, Çeviren Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- Nesefî, Aziz. *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*, Hazırlayan Mahmut Sadettin Bilginer, İstanbul: Esmâ Yayınları, 1976.
- Neslioğlu Serin, Funda. "Hume'da Ben İdesinin Bilgikuramsal Temellerinin Bir Çözümlemesi". *Kaygı*. 29 (2017): 125-138.
- Neuhouser, Frederick. *Fichte's Theory of Subjectivity*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Nicholson, Reynold A. *İslâm Süfileri*, Çeviren Mehmet Dağ, Kemal Işık, Ruhi Fırlı, Abdülkadir Şener, Rami Ayas ve İsmet Kayaoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1978.
- Nicholson, Reynold A. *Tasavvufun Menşei Problemi*, Çeviren Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü*, Çeviren Zeynep Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çeviren Murat Batmankaya, İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Nietzsche, Friedrich. *Dionysos Dithyrambosları*, Çeviren Ahmet Cemal, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2019.

- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo*, Çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç istenci*, Çeviren Sedat Umran, İstanbul: Birey Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *İnsanca, Pek İnsanca-1*, Çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çeviren Ahmet İnam, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Nietzsche, Friedrich. *Platon Öncesi Filozoflar*, Çeviren Nur Nirven, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Nietzsche, Friedrich. *Şen Bilim*, Çeviren Ahmet İnam, İstanbul, Say Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Tan Kızılığı*, Çeviren Özden Saatçi, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*, Çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*, Çeviren R. J. Hollingdale, Newyork: Cambridge University Press, 2007.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, Çeviren Mahmure Kahraman, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çeviren Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kalenderiler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- O'leary, Timothy. *Foucault: The Art of Ethics*. London: Continuum Books, 2002.
- Otto, Rudolf. *Kutsal'a Dair*, Çeviren Sevil Ghaffari, İstanbul: Altıkkırkbeş Yayınları, 2014.
- Ovalı, Turgay. "Bir Medeniyet Tasavvuru Olarak Kurucu Hint Metinleri". *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*. 4/2 (2019): 115-134.
- Önal, Mehmet. "Sokrates'e Göre Erdem ve Erdem Eğitimi". *Felsefe Dünyası*. 44 (2006): 133-145.
- Önal, Senem. "Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger'de Anlamı: Dünyasallık". *Kilikya Felsefe Dergisi*. 0/1 (2014): 63-75.
- Özgen, Mehmet Kasım. "Ben Felsefesi Yahut Hak Felsefesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 5/2 (2015): 189-219.
- Özkan, Fatih. "Sokrates'in Entelektüalist Ahlâkı". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 4 (2013): 35-53.
- Paras, Eric. *Foucault: Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna*, Çeviren Yunus Çetin, İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016.
- Platon. *Alkibiades I-II*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Platon. *Devlet*, Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Platon. *Euthydemus*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Platon. "Gorgias". *İçinde Diyaloglar*, Çeviren Melih Cevdet Anday, 47- 135. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. "Kharmides". *İçinde Diyaloglar*, Çeviren Melih Cevdet Anday, 299-327. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.

- Platon. “Kratylos”. İçinde *Diyaloglar*, Çeviren Teoman Aktürel, 195-260. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. “Kriton”. İçinde *Diyaloglar*, Çeviren Tanju Gökçöl, 281-294. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. *Küçük Hippias*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Platon. “Lakhes”. İçinde *Diyaloglar*, Çeviren Tanju Gökçöl, 333-358. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. *Mektuplar*, Çeviren İrfan Şahinbaş, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1999.
- Platon. *Meneksenos*, Çeviren İrfan Şahinbaş, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon. “Menon”. İçinde *Diyaloglar*, Çeviren Adnan Cemgil, 149-188. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. *Phaidon*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Philebos*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Platon. “Protagoras”. İçinde *Diyaloglar*, Çeviren Tanju Gökçöl, 393-446. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. “Sokrates’in Savunması”. İçinde *Diyaloglar*, Çeviren Teoman Aktürel, 11-39. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. “Theaitetos”. İçinde *Diyaloglar*, Çeviren Macit Gökberk, 451-540. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016.
- Platon. *Yasalar*, Çeviren Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Plotinos. *Enneadlar*, Çeviren Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Plotinos. *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Bursa: İz Yayınları, 1996.
- Plutarkhos. “On the Control of Anger”. İçinde *Plutarch’s Moralia* 6, Çeviren W. C. Helmbold, 90-162. Cambridge-London: Harvard University Press, 1962.
- Preus, Anthony. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Plymouth: The Scarecrow Press, 2007.
- Raju, P.T. *The Philosophical Traditions of India*. London: University of Pittsburgh Press, 1975.
- Revel, Judith. *Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi*, Çeviren Kemal Atakay, İstanbul: Otonom Yayınları, 2006.
- Rhodes, S. A. “Baudelaire’s Philosophy of Dandyism”. *The Sewanee Review*. 36/4 (1928): 387-404.
- Rogozinski, Jacob. *Ben ve Ten: Ego-Analize Giriş*, Çeviren Melis Aktaş, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Rousseau, Jean Jacques. *Emile*, Çeviren Ülkü Akagündüz, İstanbul: Selis Kitaplar, 2009.
- Rousseau, Jean Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviren Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Rousseau, Jean Jacques. *İtirafı*, Çeviren Kenan Somer, İstanbul: Doruk Yayınları, 2002.
- Rousseau, Jean Jacques. *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 1987.

- Rousseau, Jean Jacques. *Yalnız Adamın Düşleri*, Çeviren Hasan Murat Başbay, İstanbul: Turna Yayınları, 2013.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, Çeviren Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları, 2000.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi 3*, Çeviren Muammer Sencer, Ankara: Bilgi Yayınları, 1973.
- Russell, Jeffrey Burton. *İblis: Erken Dönem Hristiyan Geleneği*, Çeviren Ahmet Fethi, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2000.
- Ryle, Gilbert. *Zihin Kavramı*, Çeviren Sara Çelik, İstanbul: Doruk Yayınları, 2011.
- Sadrâ, Molla. *Âriflerin İksiri*, Çeviren Fevzi Yiğit, İstanbul: Önsöz Yayınları, 2017.
- Safranski, Rüdiger. *Heidegger: Bir Alman Üstat*, Çeviren Ali Nalban, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008.
- Saint John of Damascus: Writings, *The Fathers of Church 37*, Çeviren Frederic H. Chase, J.R., New York: Lithography by Bishop Litho, 1958.
- Sarma, D. S. *Hint Dini Tarihine Giriş*, Çeviren Fuat Aydın, İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Sartre, Jean Paul. *Baudelaire*, Çeviren Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2003.
- Sarup, Madan. *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çeviren Abdülbaki Güçlü, Ankara: Pharmakon Yayınları, 2017.
- Saygın, Tuncay. “Sokratik Erdem ve Aristoteles’in Sokratik Erdemle İlgili Bazı Değerlendirmeleri”. *Felsefe Dünyası*. 47 (2008): 130-136.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Ahlak Mektupları*, Çeviren Türkân Uzel, İstanbul: Jaguar Kitap, 2020.
- Seitz, Brian. “Foucault and the Subject of Stoic Existence”. *Human Studies*. 35/4 (2012): 539-554.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church 2*. New York: Charles Scribners Sons Publication, 1914.
- Schelling, F. W. J. “Kant-Fichte: Transandantal İdealizm ve Sistemi”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, Çeviren Ali Irgat, 498-521. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *İslam’ın Mistik Boyutları*, Çeviren Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Schimmel, Annemarie. *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, Çeviren Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Schopenhauer, Arthur. *Din Üzerine*, Çeviren Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Schopenhauer, Arthur. *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*, Çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.
- Sinâ, İbn. *En-Necât*, Çeviren Kübra Şenel, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013.
- Sinâ, İbn. *Felsefe Risaleleri*, Çeviren Kemal Küntaş, İstanbul: İbn Sinâ Yayınları, 2016.
- Sinâ, İbn. *İşaretler ve Tenbihler*, Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- Sinâ, İbn. *Kitabu’ş-Şifâ Metafizik II*, Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.

- Solomon, Robert C. *Akılcılıktan Varoluşçuluğa: Varoluşçular ve 19. Yüzyıldaki Kökleri*, Çeviren Reha Kuldaşlı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.
- Sophokles. *Kral Oidipus*, Çeviren Furkan Akderin, İstanbul: Sümer Kitabevi, 2013.
- Spinoza, Baruch. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, Çeviren Coşkun Şenkaya, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2014.
- Spinoza, Baruch. *Etika*, Çeviren Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2018.
- Spinoza, Baruch. *Törebilim*, Çeviren Nejla Bilgiç, Ankara: Dorlion Yayınları, 2016.
- Spoelstra, Sverre. "Book Review: Foucault on Philosophy and Self Management". *Organization*. 14/2 (2007): 299-303.
- Stace, Walter. *Mistisizm ve Felsefe*, Çeviren Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Störig, H. J. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, Çeviren Ömer Cemal Güngören, İstanbul: Yol Yayınları, 2000.
- Sühreverdî, Şihabüddin. *Hikmet Levhaları*, Çeviren Ahmet Kamil Cihan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, Çeviren Tahir Uluç, İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Şah-Kazımî, Rıza. *Şankara, İbn Arabî ve Meister Eckhart'a Göre Aşkına Giden Yollar*, Çeviren Tahir Uluç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Tabatabâî, Allâme. *Özün Özü*, Çeviren Talip Çetinkaya ve Orhan Düz, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi I*, Çeviren Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.
- Taylor, A. Edward. *Sokrates/İroni, İnfaz ve Etik*, Çeviren Mukadder Erkan, Ankara: Fol Kitap, 2020.
- Taylor, Charles. *Benliğin Kaynakları*, Çeviren Selma Aygül Baş ve Bilal Baş, İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Taylor, Charles. *Seküler Çağ*, Çeviren Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- Temizkan, Veli. "Kant'ta Ben Problemi". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 7/14 (2019): 7-30.
- Tokatlı, Atilla. *Çağdaş Diyalektiğin Kaynağı Hegel*. İstanbul: Ağaoğlu Yayınları, 1983.
- Topakkaya, Arslan. *Fichte*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Topakkaya, Arslan. "Heidegger'de Ölüm Kavramının Analizi". *E-Akademi Hakemli İnternet Dergisi*. 29 (2004): 1-15.
- Topakkaya, Arslan. "Klasik Hint Felsefesinden Bir Örnek: Upanişadlar". *Yeditepe'de Felsefe*. 10 (2011): 212-228.
- Topakkaya, Arslan. "Stoa Etiğinin Temel Kavramları". *Felsefe Dünyası*. 49 (2009): 56-68.
- Topakkaya, Arslan. "Tarihsel Süreçte Kilise-Siyaset İlişkisi ve Günümüze Yansımaları". *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. 1/6 (2017): 11-31.

- Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*, Çeviren Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Turner, William. *History of Philosophy*. Boston: Ginn&Company publishers, 1903.
- Tuğcu, Tuncar. *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara: Alesta Yayınları, 2003.
- Türk Dil Kurumu. “Kendini Bilmek”. Erişim Tarihi: 01.03.2020, <https://sozluk.gov.tr/>
- Türker, Ömer. “Nefis”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 529-531. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Türkyılmaz, Çetin. “Teki Hesaba Katmak: Leibniz’de Bireysellik, Olay ve Güç”, *Vira Verita*. 1 (2015): 61-70.
- Tüzer, Abdüllatif. *Murad-ı İlahi*. İstanbul: Artus Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. “Ma’rifet-i Nefs”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28: 56-57. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Urhan, Veli. *Foucault*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Urhan, Veli. *Michel Foucault ve Düşünce Sistemleri Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Ünsalan, Fehmi. “Modern Öznenin Felsefi Kuruluşu Bağlamında Özbilinç Kavramı Üzerine Bir İnceleme”. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2015.
- Versenyi, Laszlo. *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çeviren Ahmet Cevizci, İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2010.
- Watts, Niki. *The Oxford New Greek Dictionary*. New York: Berkley Books, 2008.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum 1*, Çeviren Latif Boyacı, İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.
- Weber, Max. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çeviren Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınları, 2005.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*, Çeviren Taha Parla, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Winkler, Rafael. “Nietzsche ve Heidegger: Metafiziğin Ötesinde Etik”. İçinde *Heidegger’in Nietzsche’si*, Çeviren Sebahattin Çevikbaş, 132-157. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Wood, Allen W. “Fichte’nin Hukuk ve Etik Felsefesi”. İçinde *Alman İdealizmi I: Fichte*, Çeviren Kaan Özkan, 363-399. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.
- Wood, Allen W. *Kant*, Çeviren Aliye Kovanlıkaya, Ankara: Dost Yayınları, 2009.
- Xenophon. *Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, Çeviren E. C. Marchant and O. J. Todd, London: Harvard University press, 1997.
- Yakıt, İsmail. *Türk-İslâm Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2013.
- Yalçın, Şahabettin. “Descartes ve Özne Olarak Benlik”. *Felsefe Dünyası*. 38 (2003): 107-118.
- Yalçın, Şahabettin. *Modern Felsefede Benlik*. Malatya: Bilsam Yayınları, 2018.
- Yayla, Ahmet. “Bir Ahlak Eğitimcisi Olarak Sokrates: Erdemin Öğretilip Öğretilmeyeceği Sorunsalı”. *Felsefe Dünyası*. 43 (2006): 97-108.
- Yazıcı, Aslı. “Epiktetosçu Eğitimde Erdemli İnsan”. *Felsefe Dünyası*. 34 (2001): 61-68.
- Zack, Naomi. *A’dan Z’ye Felsefe*, Çeviren Şükrü Alpagut, İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Zizek, Slavoj. *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, Çeviren Erkal Ünal, İstanbul: Encore Yayınları, 2015.

Zöckler, O. “Asceticism (Christian)”. İçinde *Encyclopedia of Religion and Ethics* 2. Editör James Hastings, M. A., D.D., 73-80. Edinburgh: T.&T. Clark Publication, 1910.

