

İnsan düşlerken Tanrıdır, düşünürken dilenci -F. Hölderlin

Anadolu Rock'un Filozofu Cem Karaca'nın "ALLAH YAR" Adlı eserine İbnü'lArabi ve Soren Kierkegaard Açısından Bir Bakış
Kerim Can YILMAZ

Zihnin Çatlağı: Fail Olduğumuzu Düşündüğümüz An
Serdar YAĞANOĞLU

Özgürlük Yanılgısı ve Modern Kölelik Üzerine Bir Deneme
Arif ÖNEŞ

Anlamdan Kaçamayan İnsan
Ebrar BAYRAMOĞLU

Tanrıça Nemesis Felsefesinin Mitoetik Bağlamda İncelenmesi
Muhammet Can TANAS

Kaos Teorisi
Zeynep AKKOÇ

Görünmez Elin Görünür Tokadı: Sığır Başından Modern Köleliğe
Berat ALBAYRAK

Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?
Derya SARİER

Kirpi Felsefe Dergisi

İnsan düşlerken Tanrıdır, düşünürken dilenci -F. Hölderlin

Kulüp Danışmanı:

Arş. Gör. Dr. Alper İPLİKÇİ

Yayın Yönetmeni

Arş. Gör. Tuğba YAZICI

Bilim Kurulu

Prof. Dr. Ali UTKU
Prof. Dr. Hüsnü AYDENİZ
Prof. Dr. Mine KAYA KEHA
Prof. Dr. Nevzat CAN
Doç. Dr. Filiz Bayoğlu KINA
Doç. Dr. Mücella CAN
Doç. Dr. Sinan Kadir ÇELİK
Dr. Öğr. Üyesi Emine AYDOĞAN
Dr. Öğr. Üyesi Kutsi KAHVECİ
Arş. Gör. Dr. Alper İPLİKÇİ
Arş. Gör. Dr. Tuğba YAZICI
Arş. Gör. Dr. Nurdagül BESLER

Editörler

Arş Gör. Dr. Alper İPLİKÇİ
Arş. Gör. Dr. Tuğba YAZICI
Arş. Gör. Dr. Nurdagül BESLER

Yardımcı Editörler

Arif ÖNEŞ
Kerim Can YILMAZ
Serdar YAĞANOĞLU

Tasarım

Arif ÖNEŞ

Sayı 2
Haziran 2026

Atatürk Üniversitesi / Felsefe Bölümü / Erzurum



İletişim için Instagram: @ataunifelsefe_
@arif.ons/@syagano/@kerimylmz1/@kirpidergisi

İÇİNDEKİLER

Sayfa 4 - Editörün Notu

Arif ÖNEŞ

Sayfa 5 - Anadolu Rock'un Filozofu Cem Karaca'nın "ALLAH YAR" Adlı eserine İbnü'lArabi ve Soren Kierkegaard Açısından Bir Bakış

Kerim Can YILMAZ

Sayfa 19 - Zihnin Çatlağı: Fall Olduğumuzu Düşündüğümüz An

Serdar YAĞANOĞLU

Sayfa 29 - Özgürlük Yanılgısı ve Modern Kölelik Üzerine Bir Deneme

Arif ÖNEŞ

Sayfa 35 - Anlamdan Kaçamayan İnsan

Ebrar BAYRAMOĞLU

Sayfa 45 - Tanrıça Nemesis Felsefesinin Mitoetik Bağlamda İncelenmesi

Muhammet Can TANAS

Sayfa 53 - Kaos Teorisi

Zeynep AKKOÇ

Sayfa 60 - Görünmez Elin Görünür Tokadı: Sığır Başından Modern Köleliğe

Berat ALBAYRAK

Sayfa 68 - Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü?

Derya SARİER

Editörün Notu

Bu dergi, birbirinden kopuk yazıların rastgele bir yığını değildir. Aksine, insanın kendine kurduğu dünyada nasıl sıkıştığını farklı açılardan yoklayan bir düşünce alanı sunar. Her metin, özgürlük, faillik ve anlam gibi kavramları, teorik birer başlıklar olmaktan çıkarak, doğrudan hayatın içine yerleştirmek derdindedir. Cem Karaca'nın mistik çağrısından modern köleliğin görünmez yapısına, Nietzsche'nin Sokrates'e yönelttiği sert eleştiriden Nemesis'in mitolojik adaletine kadar uzanan bu çeşitlilik aslında tek bir soruya çıkıyor: İnsan gerçekten kendi hayatını mı yaşıyor, yoksa buna sadece inanmak mı istiyor? Bu sayıda yer alan yazılar sizlere bir konfor alanı sunmadığı gibi yer yer rahatsız edicidir. Çünkü burada amaç, zaten bildiğimizi düşündüğümüz şeyleri tekrar etmek değildir. Amaç, "biliyorum" hissini kırmaktır. Eğer bu dergiyi okurken bazı şeyler kafanızda bulanıklaşıyorsa, bazı cümleler sizi tekrar tekrar düşündürüyorsa, doğru yerdesiniz. Çünkü "doğru düşünme" veya "hakikat" çoğu zaman netlikte ve belirlilikte değil, düşünme tarzında yaratılan çatlaklarda belirir.

Arif ÖNEŞ

Anadolu Rock'un Filozofu Cem Karaca'nın "ALLAH YAR" Adlı eserine İbnü'l Arabi ve Soren Kierkegaard Açısından Bir Bakış

Kerim Can YILMAZ

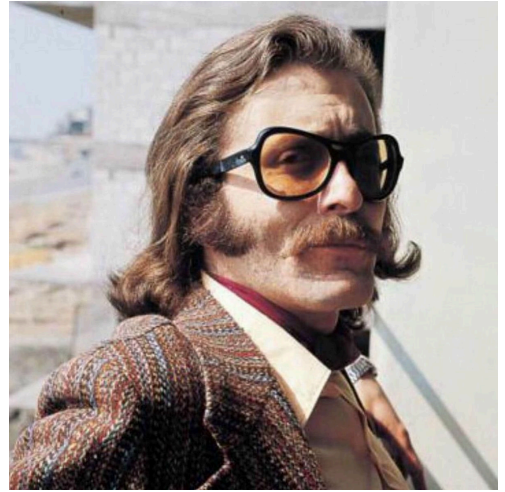
Cem Karaca (1945–2004), Türkiye'de yalnızca bir müzisyen değil, modernleşme sancılılarıyla yoğrulmuş bir toplumun vicdanı olarak ortaya çıkmış; Anadolu'nun sözlü kültürünü, protest tavrı ve Türk rock estetiğiyle birleştirerek benzersiz bir anlatı dili kurmuştur. Apaşlar'dan Moğollar'a, Dervişan'dan solo dönemine uzanan müzikal yolculuğunda halk şiiri, tasavvuf, sınıf mücadelesi ve bireysel isyan iç içe geçmiştir. Sürgün, mahkûmiyet, dönüş ve yüzleşme gibi keskin hayat deneyimleri Karaca'yı yalnızca politik bir figür değil, varoluşsal bir tanığa dönüştürmüştü; bu yönüyle Türkiye'de sanatın düşünceyle temas edebileceğinin güçlü bir örneği olmuştur. Türk rock'ı için Cem Karaca, yerli olanı evrensel bir forma sokabilmiş, Anadolu irfanını modern müzikle konuşturabilmiş kurucu bir figürdür.

Bu tarihsel ve düşünsel arka plan içinde "ALLAH YAR", bir şarkıdan çok, insanın varlık karşısındaki kırılganlığını dile getiren bir yakarış olarak okunabilir. İbnü'l Arabi'nin vahdet-i vücûd anlayışı açısından eser, kulun kendi benliğini askıya alarak ilahî iradeye teslim oluşunu, "yar" hitabında aşkın mutlak olanla özdeşleşmesini imlerken; Kierkegaard'ın egzistansiyalist düşüncesi açısından ise bireyin aklın ve dünyanın güvenli zeminini terk edip Tanrı'ya doğru yaptığı kaygı dolu sıçrayışı, yani umutsuzluk içinden doğan iman edimini sahneye taşır. Cem Karaca'nın sesi bu iki hattı birleştirir: hem tasavvufi teslimiyetin derin sükûnetini hem de varoluşsal yalnızlığın titreyen çağrısını aynı nefeste duyurur.

Cem Karaca'nın Allah Yar Eserinin Yazılış Bağlamı ve “Yâr” Kavramının Anlamsal Kökeni

Cem Karaca'nın *Allah Yâr* adlı eseri, sanatçının yaşamının son dönemlerinde belirginleşen içe dönüş, muhasebe ve metafizik arayışın bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. 1980 sonrası sürgün deneyimi, politik hayal kırıklıkları, 1990'lı yıllarda annesi Toto Karaca'nın vefatı ve yaşadığı sağlık sorunları, Karaca'nın düşünsel yöneliminde belirleyici olmuştur. Bu dönem, onun söyleminde kolektif siyasal itirazdan bireysel ve varoluşsal sorgulamaya geçişin izlerini taşır. *Allah Yâr*, tam da bu kırılma noktasında ortaya çıkar: insanın dünyadaki geçiciliği karşısında sığınılacak son merci olarak ilahî kudrete yönelişin müzikal bir ifadesidir.

Eserin merkezinde yer alan “yar” kelimesi, Osmanlıca kökeni itibarıyla yalnızca “sevgili” ya da “dost” anlamına gelmez; klasik tasavvuf geleneğinde doğrudan Tanrı'nın kendisini ima eden çok katmanlı bir kavramdır. Farsça kökenli olan yâr, divan edebiyatı ve tekke şiirinde beşerî aşktan ilahî aşka geçişin simgesel adıdır. Bu bağlamda “*Allah yâr*” ifadesi, Tanrı'yı insanın yanında olan bir “dost” olarak çağırırken, kulun mutlak yalnızlığına karşı metafizik bir yakınlık talebini dile getirir.



Cem Karaca (1945–2004)

Dolayısıyla Cem Karaca'nın *Allah Yâr'ı*, ne yalnızca bir dinî yöneliş beyanı ne de basit bir inanç ifadesidir; aksine, Osmanlı-Tasavvuf düşüncesinden beslenen bir dil aracılığıyla modern bireyin varoluşsal kırılganlığını ifade eden, geç dönem bir hesaplaşma metni olarak okunmalıdır. Bu yönüyle eser, Karaca'nın sanatında politik olanla metafizik olanın kesiştiği nadir ve özgün bir uğrak noktasıdır. Röportajında Karaca, bunu bir Osmanlıca kelimenin tetiklediğini söyler ve şöyle anlatır:

“Kurtuluş Savaşı ile ilgili bir kitap okuyordum. Bir kelime geçti içinde böyle, Osmanlıca bir kelime geçti... O kelime ne anlama gelir diye baktım... Yaradan kavramı olduğunu anladım. Gerçek anlamıyla sevilmesi gereken, ‘Yâr’ diye anılması gereken bir tek kavram biliyorum o da yüce Allah’tır.”

Cem Karaca, küçükken camide gördüğü kötü ve cahilce bir tavır üzerine yıllarca İslam dinînden uzak kalmış olması ama yıllar sonra okuduğu bir metindeki kendi tabiriyle Osmanlıca bir kelime yâr kelimesi Karaca'yı yeniden çocukluğundaki saf din sevgisine geri döndürmüştür. Cem Karaca'nın çocukluk dönemine ilişkin anlatılan bir hatıra, onun dinle kurduğu ilişkinin erken yaşta kırılganlaşmasına yol açtığını gösterir. Karaca, çeşitli röportajlarında küçükken camide yaşadığı bir olayı ve bunun kendisinde oluşturduğu duygusal kırılmayı aktarmıştır. Camide yaşadığı olay anlatımına göre, çocuk yaşta bir camiye gittiğinde (bazı anlatımlarda namaz sırasında ya da cami içinde dolaşırken) yaptığı bir hareket nedeniyle bir yetişkin tarafından sert biçimde uyarılmış, hatta azarlanmıştır. Bu deneyim onda, dinî mekânın sevgi ve merhamet değil, korku ve dışlanma üzerinden deneyimlenmesi duygusunu uyandırmıştır. Bu olayın kendisinde otoriteye karşı mesafe ve kurumsal dine karşı soğuma yarattığını ifade eder.

Muhyiddin İbnü'l-Arabi Açısından Bir Değerlendirme

Muhyiddin İbnü'l-Arabi, İslam düşünce tarihinde tasavvuf metafiziğinin en etkili isimlerinden biri olarak kabul edilen büyük bir mutasavvıf ve filozoftur. Tam adı Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hâtimî et-Tâî elEndülüsî olan İbnü'l-Arabi, 1165 yılında Endülüs'ün önemli kültür merkezlerinden biri olan Murcia'da doğmuştur. Ailesi köklü ve kültürel bakımdan zengin bir çevreye mensuptu. Çocukluk ve gençlik yıllarını büyük ölçüde dönemin ilmî ve tasavvufi merkezlerinden biri olan Sevilla'da geçirmiştir. Bu şehirde Kur'an ilimleri, hadis, fıkıh ve Arap dili gibi klasik İslami ilimlerde eğitim almış, aynı zamanda tasavvuf çevreleriyle erken yaşta temas kurarak manevi gelişimini şekillendirmiştir.



Muhyiddin İbnü'l-Arabi (1165-1240)

Eseri İbnü'l-Arabi açısından ele aldığımızda Cem Karaca'nın *Allah Yâr* adlı eseri, modern Türk müziği içerisinde nadir görülen biçimde, Anadolu tasavvuf geleneği ile metafizik düşünceyi bir araya getiren güçlü bir metindir. Şarkı sözleri, yüzeysel bir dinî söylemden ziyade, insanın varlıkla, ölümle ve mutlak hakikatle ilişkisini sorgulayan derin bir ontolojik arayışı ifade eder. Bu yönüyle eser, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin geliştirdiği Vahdet-i vücûd öğretisi bağlamında okunmaya son derece elverişlidir. Aşağıda, eserin seçilmiş dizeleri İbnü'l-Arabi'nin tasavvufi ontolojisi ışığında incelenecektir.

Dervişlik ve Hak Dostluğu

*“ Dervişanız hak dost deriz
Dervişanız dervişan
Allah yar yar ”*

İbnü'l-Arabi'ye göre dervişlik, toplumsal bir kimlik ya da zahidâne bir yaşam biçiminden ziyade, insanın varlık iddiasından vazgeçmesi anlamına gelir. Derviş, sahip olduğu her şeyin emanet olduğunu idrak eden ve kendi varlığını mutlaklaştırmayan kişidir. Bu bağlamda “hak dost” ifadesi, Tanrı ile kul arasındaki mesafeli bir otorite ilişkisini değil, ontolojik yakınlığı vurgular. İbnü'l-Arabi'de Tanrı, aşkın olduğu kadar içkin; uzak olduğu kadar kulun “en yakını”dır. “*Allah yâr*” ifadesi bu anlayışla örtüşür. Buradaki yâr, tasavvuf geleneğinde dünyevi sevgilinin ötesinde, Hakikattin kendisine işaret eder. Cem Karaca'nın dilinde Allah, korkulan bir otorite değil; yol arkadaşlığı eden bir dost olarak konumlanır.

İbnü'l Arabi metafiziği, varlığı vahdet(varlığın birliği) ilkesi üzerinden temellendirir. Bu anlayışta hakiki varlık yalnızca Hakk'a (Tanrı'ya) aittir; mümkün varlıklar (insan ve âlem) ise O'nun isim ve sıfatlarının tecellisinden ibarettir. Cem Karaca'nın “*Allah Yâr*” eserindeki:

*“ Bu can emanet bu bedene
Sonunda sararlar kefene ”*



dizeleri, tasavvuf metafiziğinin temel kavramları olan emanet, fena, bekâ, nefis, ruh ve tecelli çerçevesinde derin bir ontolojik içeriğe sahiptir. Bu çalışma, söz konusu dizeleri İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı bağlamında çözümlemeyi amaçlamaktadır. Tasavvufta emanet, insanın sahip olduğunu sandığı varlık ve yetilerin aslında kendisine ait olmadığını ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre insan, mutlak anlamda “mülk sahibi” değildir; o, ilahî varlığın mazharıdır (yansıma noktasıdır). “Bu can emanet bu bedene” dizesinde iki katmanlı bir yapı vardır: Birincisi can(ruh) ikincisi beden (cisim). Ruh (can) boyutunu ele aldığımızda, ruh, ilahî nefhanın (Tanrısal üflemenin) tezahürüdür. İbnü'l-Arabî ontolojisinde ruh, Hakk'ın “Hayy” (diri) isminin tecellisidir. Ancak bu tecelli, bağımsız bir varlık değildir; ilahî varlığın izafî görünümüdür. Beden ise unsurlar âlemine (âlem-i kevn ve fesad) aittir; yani oluş ve bozuluş dünyasına. Dolayısıyla beden, fanidir (geçicidir). Dizede ruhun bedene “emanet” oluşu, ruhun asli aidiyetinin bedene değil Hakk'a olduğuna işaret eder. Bu, ontolojik bir yabancılık durumudur: İnsan, dünyada misafirdir.

“Sonunda sararlar kefene” ifadesi, tasavvufi terminolojide fena kavramıyla ilişkilidir. Fena, benliğin ve izafî varlığın çözülmesidir. Ancak bu yok oluş nihilistik bir yokluk değildir; hakikî varlıkta erimedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ölüm, varlığın sonu değil; mertebe değişimidir. Çünkü varlık yok olmaz; yalnızca suret değiştirir. Kefen, bedensel varlığın çözülüşünü simgeler; fakat ruhun hakikî kaynağına dönüşünü engellemez. Fena'nın karşıtı olan bekâ, Hakk ile kalıcılıktır. İnsan, benliğini terk ettiğinde ilahî hakikatte “kalır”. Bu bağlamda kefen, son değil; bekâ'ya geçiş kapısıdır.

İbnü'l-Arabi'nin en merkezi kavramlarından biri insan-ı kâmil. İnsan-ı kâmil, Tanrısal isimlerin en yetkin tecellisine mazhar olan varlıktır. İnsan, mikrokozmos (küçük âlem) olarak makrokozmosu (büyük âlem) kendinde toplar. “Bu can emanet bu bedene” ifadesi, insanın iki yönlü doğasını ortaya koyar: Maddi yön (beden), ilâhî yön (ruh) çift kutupluluk, insanın hem fâni hem de ebedi oluşunun temelidir. İbnü'l-Arabi'ye göre insan, Hakk ile halk (yaratılmış âlem) arasında bir berzahır (ara-varlık). Dolayısıyla ölüm, bu berzahî yapının çözülmesi değil; hakikat boyutunun açığa çıkmasıdır. Tasavvuf ontolojisinde âlem, sürekli bir tecelli hâlinde. Yani Tanrı, her an yeni bir yaratıştadır (tecdîd-i halk). Bu nedenle varlık sabit değil; akışkandır. Kefen imgesi, sabit zannedilen bedenin aslında geçici bir suret olduğunu hatırlatır. İbnü'l-Arabi açısından hakikî varlık değişmez; değişen, onun görünüşleridir (suretler). Bu bağlamda dizeler, varlık ile suret arasındaki ayrımı poetik biçimde dile getirir. Metin, ölüm bilinci üzerinden bir egzistansiyel farkındalık üretir. Ancak bu farkındalık, modern varoluşçuluktaki gibi kaygı temelli değildir; tasavvufi anlamda teslimiyet (tevekkül) içerir. Tevekkül, insanın ontolojik bağımlılığını idrak etmesidir. Emanet bilinci, insanı mülkiyet vehminden kurtarır ve benlik iddiasını çözer. Bu çözülüş, tasavvufun nihai hedefi olan marifete (hakikati bilmeye) açılan kapıdır.

İbnü'l-Arabi düşüncesi, tasavvuf metafiziğinin en sistematik ve ontolojik bakımdan en derin kurucu momentlerinden birini temsil eder. Onun öğretisi, genellikle vahdet-i vücûd (varlığın birliği) kavramı etrafında okunur; ancak bu kavram, basit bir monizm değil, varlığın mertebeli ve tecellîye dayalı bir birlik anlayışıdır. “Allah Yâr” eserindeki şu dizeler:

*“ Yol bir, akıl bir
Bak da görebil
Sev, korkma sakın
Rab sana yakın ”*

İbnü'l-Arabi'nin ontoloji, epistemoloji ve aşk metafiziği bağlamında son derece yoğun bir anlam alanı açmaktadır. Bu çalışma, söz konusu dizeleri tasavvufi kavramlar üzerinden akademik bir çerçevede çözümlemeyi amaçlamaktadır. “Yol bir” ifadesi, tasavvufi literatürde sırat (manevi yol) kavramıyla ilişkilendirilebilir. Sırat, insanın hakikate yönelişini ifade eder. İbnü'l-Arabi'ye göre yollar çok gibi görünse de hakikat tektir; çünkü hakiki varlık yalnızca Hakk'tır. Burada şu ontolojik ilke devreye girer: kesret (çokluk) Görünümler dünyası vahdet (birlik) Hakikatin özsel düzeyi

İbnü'l-Arabi'de çokluk, birliğin inkârı değil, onun tecellî biçimidir. Dolayısıyla “yol bir” ifadesi, metafizik düzeyde hakikatin teklifiğini; fenomenal düzeyde ise farklı deneyimlerin aynı kaynağa yöneldiğini ima eder. Bu bağlamda yol, coğrafi bir rota değil; varoluşsal yönelimdir.

İbnü'l-Arabi'de akıl sınırlı bir idrak aracıdır. O, hakikatin tamamını kuşatamaz; çünkü hakikat, aklın kavramsal çerçevesini aşar. Ancak akıl bütünüyle değersiz değildir; doğru kullanıldığında hakikate işaret eder. Burada iki kavram önemlidir: Akıl, analitik ve sınır koyucu idrak gücünü, kalp ise sürekli dönüşen ve ilahî tecellîye açık idrak merkezini ifade eder. “Akıl bir” ifadesi, insanlığın hakikat karşısındaki ortak rasyonel kapasitesine işaret ederken; İbnü'l-Arabi açısından bu birliğin asıl temeli kalpteki ilahî istidattır (kabiliyet). Dolayısıyla burada bir epistemolojik tevhit söz konusudur: Hakikatin kaynağı bir olduğu için, onu idrak eden ilke de özünde birdir.

Tasavvufta görmek, sadece fiziksel görme değildir. İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde iki temel kavram vardır. Basar, dış gözle görme. Basiret, içsel sezgi ve manevi idrak “Bak da görebil” çağrısı, basiretin aktif hâle getirilmesini talep eder. Bu, keşf (perdenin kalkması) ve şuhud (tanıklık) deneyimine yöneliktir. Hakikat zaten mevcuttur; mesele, onu idrak edecek ontolojik açıklığa ulaşmaktır. Bu bağlamda görme, ontolojik bir uyanıştır.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde en merkezi kavramlardan biri aşk (muhabbet)tir. Ona göre varlık, sevgi üzerine kuruludur. Tanrı, bilinmeyi sevdiği için âlemi yaratmıştır. Tasavvufta iki temel psikolojik hâl vardır, Hayf (Korku) ve Recâ (Umut) ancak İbnü'l-Arabî'de aşk, korkunun önüne geçer. Çünkü Tanrı'nın rahmeti gazabını kuşatmıştır. “Sev, korkma sakın” ifadesi, korku merkezli dindarlık yerine aşk merkezli bir ontolojiyi işaret eder, burada korkunun aşılması, ontolojik güvene dayanır: Varlık, düşmanca değil; rahmanidir.

Kur'an'daki “Biz insana şah damarından daha yakınız” ayeti, tasavvuf metafiziğinin temel referanslarından biridir. İbnü'l-Arabî'de Tanrı, aşkın (transcendent) olduğu kadar içkindir (immanent). Bu içkinlik kavramı şu terimlerle açıklanır, Tecelli, Tanrı'nın varlıkta görünmesi Kurbet, İlâhî yakınlık ayniyet değil, zuhur. Tanrı ile insan özdeş değildir; ancak insan, Tanrısal isimlerin tecellî mahallidir. “Rab sana yakın” ifadesi, insanın ontolojik yalnızlığını ortadan kaldırır. İnsan, hakikatten kopuk bir varlık değildir; bilakis hakikatin sürekli tecellî ettiği bir aynadır.

“Üç var, yedi var

On iki var, kırk var

Altı bin altı yüz altmış altı inen var”

Bu dizeler, tasavvufi kozmolojinin sembolik dilini çağırıştırır. İbnü'l-Arabi'ye göre evren, matematiksel değil, anlamsal bir düzen taşır. Sayılar, nicelikten çok nitelik ifade eder. Üç, yedi, on iki ve kırk gibi sayılar hem İslami hem de evrensel mistik gelenekte, varlığın katmanlarını ve tecelli düzenlerini temsil eder. “Altı bin altı yüz altmış altı inen var” ifadesi, Kur'an ayetlerinin sayısına gönderme yaparak vahyin tarihsel değil, sürekli inen bir hakikat olduğunu ima eder. İbnü'l-Arabi'ye göre vahiy, sadece metin olarak değil, varlıkta süregelen bir tecelli biçimidir.

Cem Karaca'nın *Allah Yâr* adlı eseri, modern müzik formu içinde dile getirilmiş bir tasavvuf metafiziği olarak okunabilir. İbnü'l-Arabi'nin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde eser; dervişliği, ölümü, aklı, sevgiyi ve kozmik düzeni bir bütünlük içinde ele alır. Şarkı, dinî dogmatizme düşmeden, insanı hakikate çağıran bir ontolojik farkındalık metni niteliği taşır. Bu yönüyle *Allah Yâr* hem Anadolu irfanının hem de İslam düşünce geleneğinin çağdaş bir yankısı olarak değerlendirilebilir.

İslam medeniyeti çerçevesinde tasavvuf geleneğinin en önemli temsilcilerinden bir olan İbnü'l-Arabi felsefesi kapsamında “*Allah Yâr*” adlı eseri ilişkilendirdikten sonra ardından batı coğrafyasının varoluşçu teist düşünürü Kierkegaard'ın düşünceleri ile farklı bir boyuttan da bakılsa fena olmaz. Burada amaç iki farklı kültür, iki farklı din ve farklı bakış açılarıyla eseri çok yönlü ele almaktır.

Kierkegaard Açısından Değerlendirme

19. yüzyıl Avrupa düşüncesinin en özgün filozoflarından biri olan Soren Kierkegaard (1813–1855), modern varoluşçu düşüncenin öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir. Danimarka'nın Kopenhag kentinde doğan Kierkegaard, derin bir dindarlıkla şekillenmiş bir aile ortamında yetişmiştir. Babası Michael Pedersen Kierkegaard, güçlü bir Lutheran inancına sahip olmakla birlikte yoğun bir günah ve suçluluk bilinci taşıyan bir kişiliktir. Bu atmosfer, Kierkegaard'ın düşünce dünyasında belirleyici olmuş ve onun insanın Tanrı karşısındaki varoluşunu sorgulayan felsefesinin temelini oluşturmuştur.

Cem Karaca'nın geç dönem eserlerinden biri olan *Allah Yâr*, sanatçının politik söylemden metafizik arayışa yöneldiği bir dönemin ürünüdür. Bu yöneliş, bireyin tarihsel ve toplumsal bağlamdan soyutlanarak kendi varoluşunun anlamını sorguladığı bir eşik olarak okunabilir. Kierkegaard'a göre birey, hakikate ancak nesnel sistemler aracılığıyla değil, öznel bir iç deneyim yoluyla ulaşabilir. *Allah Yâr*, bu öznel arayışın müzikal bir formda dışavurumudur.

Kaygı ve Varoluşsal Yalnızlık

Kierkegaard, kaygıyı insanın özgürlüğüyle yüzleştiği anda ortaya çıkan temel bir varoluş hâli olarak tanımlar. Şarkının temel atmosferi, insanın dünyadaki güvencelerden yoksun oluşunu ve mutlak yalnızlığını sezdirir. “*Allah Yâr*” ifadesinin tekrar eden bir yakarış biçiminde kullanılması, bireyin dünyaya tutunamama hâlinin ve kendi sonluluğuyla yüzleşmesinin ifadesidir. Bu bağlamda eser, kaygının bastırıldığı değil, bilakis Tanrı'ya yönelişin zorunlu koşulu olarak kabul edildiği Kierkegaardcı anlayışla örtüşür.

Umutsuzluk ve Benliğin Dağılması

Kierkegaard'a göre umutsuzluk, insanın kendi benliğiyle uyumsuzluğa düşmesi durumudur. *Allah Yâr*'da dile gelen ses, kendine yeterli bir öznenin sesi değil, benliğinin sınırlarını fark etmiş ve bu nedenle parçalanmış bir bireyin sesidir. Şarkı, modern insanın rasyonel güvenlik ağlarının çöktüğü bir anda, kendi varlığını temellendirecek bir dayanak arayışını temsil eder. Bu arayış, Kierkegaard'ın "ölümcül hastalık" olarak tanımladığı umutsuzluğun sanatsal karşılığıdır.



Søren Kierkegaard (1813-1855)

İman ve Varoluşsal Sıçrama

Kierkegaard felsefesinde iman, aklın sınırlarını aşan ve nesnel kanıtlarla temellendirilemeyen bir “sıçrama”yı gerektirir. *Allah Yâr*’da Tanrı’ya yöneliş, sistematik bir teoloji ya da dogmatik bir inanç biçimi olarak değil, çaresizlik içinden doğan öznel bir karar olarak ortaya çıkar. Bu yöneliş, bireyin tüm dünyevi dayanakları askıya alarak kendisini mutlak olana teslim etmesini ifade eder. Dolayısıyla şarkı, iman hâlini bir kesinlik değil, risk ve belirsizlik içinde verilen varoluşsal bir tercih olarak sahneler. Cem Karaca’nın *Allah Yâr* adlı eseri, Kierkegaardcı egzistansiyalizm çerçevesinde okunduğunda, modern bireyin kaygı, umutsuzluk ve iman arasında salınan varoluş serüvenini yansıtan özgün bir metin olarak değerlendirilebilir. Eser, Tanrı’ya yönelişi toplumsal bir gelenek ya da ideolojik bir aidiyet olarak değil, bireysel varoluşun son sınırında gerçekleşen öznel bir karar olarak sunar. Bu yönüyle *Allah Yâr*, Cem Karaca’nın sanatında politik olandan metafiziğe uzanan geçişin en yoğun ve felsefi örneklerinden biri olma niteliği taşımaktadır.

Sonuç olarak Allah Yâr, İbnü’l Arabî’nin ilahî aşkta benliğin çözümlüşünü esas alan tasavvufi ontolojisi ile Kierkegaard’ın kaygı ve umutsuzluk içinden doğan öznel iman sıçrayışını aynı varoluşsal hatta buluşturarak, Cem Karaca’nın sanatının ne kadar değerli olduğunu gözler önüne serer.

Kaynakça

Blackham, Harold John (2020). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Cevizci, A. (2017), *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Say Yayınları.

Hakan, Ahmet (Sunucu). (1999, 26 Kasım). *Cem Karaca: Dindarlık Bende Eksik Olan Bir Taraftı* [TV programı bölümü]. İskele Sancak. Kanal 7.

Karaca, Cem (1999). *Allah Yâr*, İstanbul.

Kılıç, Mahmut Erol (1999). “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

Pakoğlu, Abdullah & Bütün, Gülsüm (2023). “Kierkegaard'da Tanrı-İnsan İlişkisi”. International Social Sciences Studies Journal,

Şu çok tuhaftır ki çoğu zaman yalnızca dışarıdan bedenimizi görürüz; oysa olup bitenlerin neredeyse tamamı içeride gerçekleşir.

Bu yazıyı yazarken elimin nasıl hareket ettiğini, kolumu hareket ettirmek istediğimde bunu nasıl başılabildiğimi ya da yazdığım cümleler arasında durup bir sonraki cümlenin ne olacağını nasıl düşündüğümü pek fark etmem. Yine de bütün bunlar olur ve sonunda ortaya bir metin çıkar.

Bu hareketlerin gerçekleşebilmesi için işleyen sinirsel süreçlerin büyük ölçüde bilimsel olarak açıklanabilir olduğunu biliyoruz. Beyinde hangi bölgelerin etkinleştiği, sinyallerin nasıl iletildiği, kasların nasıl harekete geçtiği konusunda oldukça ayrıntılı bilgilere sahibiz. Ancak bu açıklamalar, asıl tuhaf olan noktayı tam olarak yakalayamaz. Çünkü asıl tuhaf olan şey, zihin felsefesinin de kendine konu edildiği gibi, bu hareketleri başlatan şeyin bir istek ya da niyet olarak deneyimleniyor olmasıdır.



Şu anda bu yazıyı yazmak istiyorum ve yazıyorum; siz de bu yazıyı okumak istiyorsunuz ve okuyorsunuz. Gündelik hayatta son derece sıradan görünen bu durum, biraz durup düşünöldüğünde oldukça garip bir hâl alır. Nasıl oluyor da bir düşünce, fiziksel bir olaya neden olabiliyor? Bir niyet, bir kas hareketine nasıl dönüştübiliyor? Bu soruya verilecek cevap, büyük ölçüde “zihin” dediğimiz şeyden ne anladığımıza bağlıdır. Bir düşüncenin fiziksel dünyada etkili olup olamayacağı sorusu, zihnin ne olduğuna dair varsayımlarımızdan bağımsız değildir.

Bu yüzden nedensellik problemine geçmeden önce, kısaca da olsa zihnin ne olduğu sorusu etrafında durmak gerekir. En genel anlamıyla zihin; düşünme, isteme, planlama ve kendinin farkında olma gibi yetileri kapsayan bir kapasite olarak düşünülebilir. Hepimizin gündelik deneyimlerinden aşına olduğu bu tanım, zihni belli ölçüde anlaşılır kılar. Ancak felsefi düzeye çıkıldığında, bu çerçevenin yetersiz kaldığı hemen fark edilir. Nitekim filozoflar, zihnin ne olduğu konusunda oldukça farklı yönler savrulan tanımlar ortaya koymuşlardır. Örneğin Descartes'a göre zihin, düşünen bir tözdür; özü düşünmektir ve bedenden ontolojik olarak ayrıdır. Bu bakış açısında zihin, fiziksel dünyaya indirgenemeyen, kendine özgü bir varlık alanına sahiptir.

Gilbert Ryle ise bu anlayışı baştan reddeder. Ona göre zihin, beden içinde gizlenen ayrı bir şey değildir; davranışlarımızı, eğilimlerimizi ve yetilerimizi anlamak için kullandığımız bir kavramsal çerçeveden ibarettir. Zihni, sanki bedenin içinde saklı bir nesneymiş gibi düşünmek bir yanılgıdır. John Searle, zihni beynin biyolojik süreçlerinden ortaya çıkan bilinçli ve niyetli durumların bütünü olarak görür. Bu yaklaşımda zihin fiziksel temellere dayanır; ancak sıradan fiziksel olaylarla basitçe özdeşleştirilebilecek bir şey de değildir.

Daniel Dennett'e göre ise zihin, içsel bir merkez ya da sahne değildir. Zihin, bilişsel süreçlerin oluşturduğu işlevsel ve anlatsal bir sistemdir; sabit bir özden çok, sürekli işleyen bir süreçler bütünüdür. Bu farklı yaklaşımlar bir arada düşünüldüğünde, zihnin ne olduğu konusunda filozoflar arasında tam bir uzlaşıdan söz etmek mümkün değildir. Zihin, hâlâ farklı düşünce gelenekleri tarafından farklı biçimlerde yorumlanan ve kolay kolay çözülemeyen bir problem alanı olarak karşımızda durur.



Zihin felsefesi de tam olarak bu noktada devreye girer. Zihin felsefesi; düşünce, bilinç, niyet ve öznel deneyimin fiziksel bir dünyada nasıl mümkün olduğunu ve bunların bedenle -özellikle beyinle- nasıl bir ilişki içinde bulunduğunu sorgulayan felsefe alanıdır. Bu alanın temel problemleri arasında zihin-beden problemi, bilinç problemi, nedensellik problemi ve özgür irade problemi yer alır. Bu yazıda özellikle üzerinde durmak istediğim problem ise, gündelik hayatımızla doğrudan bağlantılı olan nedensellik problemidir. Soru ilk bakışta basit görünür; ancak biraz ciddiye alındığında rahatsız edici bir hâl alır: Bir düşünce fiziksel bir şey değilse, fiziksel bir olaya nasıl neden olabilir? Eğer fiziksel bir şeyse, neden onu “düşünce” diye ayrı bir şey olarak deneyimliyoruz?

Örneğin kolumu kaldırmaya her karar verişimde kolum kalkar. Bu, rastgele gerçekleşen ya da yalnızca istatistiksel olarak açıklanabilecek bir durum değildir. “Kol bazen kalkıyor, bazen kalkmıyor” demeyiz. Sorun tam da burada belirir: Fiziksel dünyanın parçası olmayan gibi görünen bir şey, fiziksel dünyada nasıl bu kadar düzenli ve etkili olabilmektedir? Peki, yazının merkezinde yer alan bu nedensellik problemi tam olarak nedir?

Zihin felsefesindeki nedensellik problemi, düşüncelerimizin gerçekten fiziksel olaylara neden olup olmadığı sorusundan ziyade, eğer neden oluyorsa bunun fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı kabul edilen yapısıyla nasıl bağdaştırılabileceği problemidir. Fiziksel dünyanın nedensel olarak kapalı olduğu varsayımı, doğa bilimlerinin temel bir öncülüne dayanır: Fiziksel dünyada meydana gelen her olayın, yine fiziksel nedenlerle tam ve yeterli biçimde açıklanabileceği düşüncesi.

Bu varsayıma göre, bir beden hareketi gerçekleştiğinde, bu hareketin açıklaması zaten beyin süreçleri, sinirsel iletimler ve kas kasılmaları gibi fiziksel nedenler zinciri içinde bulunmaktadır. Sorun tam da burada ortaya çıkar. Eğer fiziksel nedenler bu zinciri açıklamak için yeterliyse, zihinsel nedenlerin bu süreçte nasıl bir rol oynadığı belirsizleşir.

Zihinsel olanın nedensel olarak etkili olduğunu kabul etmek, fiziksel dünyanın bu kapalı yapısını ihlal ediyor gibi görünür; zihinsel olanı bütünüyle dışlamak ise gündelik deneyimimizin merkezinde yer alan “istiyorum ve yapıyorum” duygusunu anlamsızlaştırma tehlikesi taşır. Böylece zihin felsefesindeki nedensellik problemi, zihinsel deneyimlerimizin gerçekliğini korurken fiziksel dünyanın nedensel bütünlüğünü nasıl düşünebileceğimiz sorusu etrafında dögümlenir.

Zihin felsefesinde nedensellik problemi, temelde iki karşıt yaklaşım etrafında şekillenir. Bir yanda, düşünce ve niyetlerimizin gerçekten eylemlerimizi ve dolayısıyla fiziksel dünyayı etkilediğini savunan görüşler yer alır. Diğer yanda ise, zihinsel olanın varlığını bütünüyle inkâr etmese de, onun fiziksel dünyada herhangi bir nedensel işlevi olmadığını ileri süren yaklaşımlar bulunur. Tartışma, bu iki sezgi arasında sıkışır.

1. Zihnin Nedensel Rolünü Savunan Görüşler

Bu yaklaşımlar, düşünce ve niyetlerin yalnızca deneyimlenen yan ürünler olmadığını, fiziksel dünyada gerçek etkiler doğurduğunu savunur.

Dualizmde (Descartesçı çizgi) zihin ve beden ontolojik olarak farklıdır; zihinsel olan, fiziksel bedene nedensel olarak etki edebilir. Bu görüş, gündelik deneyimlerimizi güçlü biçimde açıklasa da, fiziksel dünyanın nedensel kapalılığıyla ciddi bir gerilim yaşar.

Emergentizmde ise zihin, karmaşık fiziksel sistemlerden ortaya çıkan yeni bir düzeydir. Bu düzeyde ortaya çıkan zihinsel özellikler, alt düzey fiziksel süreçlere indirgenemez ve onlara geri dönük etkilerde bulunabilir.

2. Zihnin Nedensel Rolünü Reddeden Görüşler

Bu yaklaşımlar, zihinsel olanın varlığını tümüyle inkâr etmez; ancak onun fiziksel dünyada nedensel bir işlevi olmadığını savunur.

Epifenomenalizmde zihinsel olaylar vardır, ancak fiziksel olaylara neden olmazlar. Düşünceler ve niyetler, beyin süreçlerinin yan ürünleridir; tıpkı bir makinenin çalışırken çıkardığı ses gibi. Asıl nedensel işi fiziksel süreçler görür. Bu görüş, fiziksel dünyanın nedensel kapalılığını koruma konusunda tutarlı görünse de, “ben yaptım” duygusunu ve özgür iradeyi ciddi biçimde sorunlu hâle getirir.

Zihinsel nedenselliği savunan ve reddeden bu yaklaşımlar, tartışmayı büyük ölçüde kavramsal düzeyde şekillendirir. Ancak mesele yalnızca teorik pozisyonlarla sınırlı değildir. Bazı deneysel ve klinik vakalar, bu görüşlerin her birini ciddi biçimde zorlayan, hatta kimi noktalarda yıkıcı sonuçlar doğuran örnekler sunar. Bu yazıda ele alınacak iki örnek, placebo etkisi ve Ian Waterman vakasıdır. İlk olarak, zihinsel durumların fiziksel süreçler üzerindeki etkisini düşündüren placebo örneğiyle başlamak yerinde olur.

Placebo örneği

Bir kişiye ağrı kesici olduğu söylenen bir hap verildiğini düşünelim. Bu hap gerçekte herhangi bir etkili madde içermemektedir. Buna rağmen kişi, bir süre sonra ağrısının azaldığını söyler; hatta bu azalma yalnızca kişinin anlatımıyla sınırlı kalmaz, bedeninde ölçülebilir değişiklikler de ortaya çıkar. Kalp atışı yavaşlayabilir, kas gerginliği azalabilir, stresle ilişkili bedensel tepkiler zayıflayabilir. Kısacası, ortada “gerçek” bir ilaç olmamasına rağmen bedende gerçek bir değişim meydana gelir. Bu noktada dikkat çekici olan şudur: Bedende gerçekleşen bu değişimi başlatan şey, hapın kendisi değil, kişinin hapın işe yarayacağına dair beklentisidir. Yani bir düşünce, bir inanç ya da bir beklenti, fiziksel süreçlerin seyrini değiştirmiştir. Eğer zihinsel olan bütününüle nedensel olarak etkisiz olsaydı, aynı bedende aynı koşullar altında yalnızca “inanma” farkının bu tür sonuçlar doğurması açıklanamazdı.

Placebo etkisi, zihnin bedeni mucizevi biçimde yönettiğini göstermez; ancak zihinsel durumların, fiziksel süreçlerin nasıl işleyeceği üzerinde belirleyici bir rol oynayabildiğini güçlü biçimde düşündürür. Placebo etkisi, zihinsel durumların fiziksel süreçleri etkileyebileceğini düşündürürken, bazı vakalar bu iyimser tabloyu bozar. Zihinsel niyetin var olmasına rağmen eylemin gerçekleşmediği Ian Waterman vakası, zihinsel nedenselliğe yöneltilmiş güçlü bir itiraz olarak öne çıkar. Ian Waterman vakası Ian Waterman, yetişkinlik döneminde geçirdiği nadir bir sinir sistemi hastalığı sonucunda, bedeninin konumuna ve hareketine dair doğal duyusunu neredeyse tamamen kaybetmiştir.

Normalde farkında bile olmadan sahip olduğumuz, kolumuzun nerede olduğunu ya da bacağımızı nasıl hareket ettirdiğimizi hissetmemizi sağlayan bu duyunun yokluğu, Waterman'ın bedenini adeta “yabancı” hâle getirmiştir. Bu durumun en çarpıcı yönü şudur: Waterman'ın kasları ve motor sinirleri büyük ölçüde sağlamdır. Kolunu kaldırmak istediğinde, bu isteği zihinsel olarak hâlâ deneyimler. Ancak gözleri kapalıyken en basit hareketleri bile gerçekleştiremez.

Kolunu kaldırmak için yoğun biçimde düşünmesi, her hareketi adım adım zihninde planlaması ve mutlaka gözleriyle bedenini izlemesi gerekir. Görsel kontrol ortadan kalktığında, niyet vardır; fakat hareket gerçekleşmez. Bu vaka, zihinsel niyetin tek başına fiziksel eylemi başlatmak için yeterli olmadığını açık biçimde gösterir. Waterman'ın yapmak istediği hareketler ile bedeninin fiilî hareketleri arasında, normalde farkında bile olmadığımız bedensel geri bildirimler hayati bir rol oynamaktadır.

Zihin ister, ancak beden “nerede ve nasıl” olduğuna dair bu sürekli bilgi akışı olmadan, istek etkisiz kalır. Ian Waterman vakası, zihinsel olanın fiziksel dünyada nedensel bir rolü olduğunu savunan görüşler için ciddi bir sınama oluşturur. Eğer zihinsel niyetler doğrudan ve tek başına yeterli nedenler olsaydı, Waterman'ın istemesiyle hareket etmesi arasında bu denli büyük bir kopukluk ortaya çıkmazdı.

Bu metinde, zihinsel nedensellik probleminin ne olduğu ve bu problem etrafında geliştirilen temel yaklaşımları ele aldık. Ancak bütün bu tartışmaların ardından soru hâlâ yerinde duruyor: Düşüncelerimiz gerçekten eylemlerimize neden olan bir güç mü, yoksa olup biteni yalnızca geriden izleyen bir eşlikçi mi? Zihinsel nedenselliğin nasıl konumlanması gerektiği sorusu, belki de kesin bir cevap vermekten çok, bu soruyu ciddiye almayı ve onunla düşünmeye devam etmeyi gerektiriyor.

Peki zihinsel olanın fiziksel dünyada ne ölçüde etkili olduğunu belirleyen sınır tam olarak nerededir?

Kaynakça

Searle, J. R. (1992). *Zihin&Kısa Bir Giriş*. aLBaraka Yayınları (2021).

Wickens, A. P. (2015). *Beynin tarihi: Taş Devri Cerrahisinden Modern Nörobilime*. Alfa Yayınları (2025).

Özgürlük Yanılgısı ve Modern Kölelik Üzerine Bir Deneme

Arif ÖNEŞ

İnsan, yalnızca değer, kültür ve ahlâk inşa eden bir varlık değildir; aynı zamanda her çağda kendi köleliğini de yaratır. Köleliğin biçimi zamanla değişir, fakat mekanizması değişmez: birey, kendisini özgür sandığı anda en derin bağımlılıklarına çoktan teslim olmuştur.

İnsanlar doğduklarında tüm değerlerini, algılarını ve yasalarını ailelerinden alırlar. Onlar için baba ve anne bir figürdür. Büyüdükçe öğrendiklerine toplumun normları ve kalıpları da karışır. Karakterlerini aile yapısına, idollerine ve toplum normlarına göre şekillendirmeye başlar. Aslında oldukları kişiyi kendileri seçmez, sadece seçtiklerini sanırlar. İşte bu da insanın kendisini özgür sandığını düşündüren ancak köleliğin zincirlerinin ilk halkalarının oluştuğu durumlardır.

“ Görünen seçenek çoğu zaman görünmeyen bir sistemin tasarımıdır.”

Peki neden bu değerleri sorgulamıyoruz ve itaatkar tavır sergiliyoruz? İnsan, doğduğundan itibaren bir şeyler öğrenmeye başlar ve bu öğrendiklerini taklit ederek, uygulayarak devam eder. Bilinç altına işlenen bu ön kabuller artık onun için doğrudur. Kendisi bunların farkında değildir, yalnızca doğrudur ve sorgulanmadan itaat edilmesi gerekir. Bu nedenle itaat, dışsal bir otoritenin getirmiş olduğu zorunluluk değil, insanların erken yaşta içine yerleştirilmiş bir kölelik hâline gelir.

Günümüzde aile ve toplumun norm ve kurallarına internetinde hız kazandırdığını görürüz. İnsanlar internet sayesinde sosyal medyada, filmlerde veya dizilerde gördükleri sembolleri benimsemeye başlarlar. Artık kurgusal hayatlar ve karakterler insanlarda kendi hayatlarının gerçekliğinden kopup, bu idoller ve yaşamlara doğru kendilerini şekillendirmeye çalışmalarına vesile olur. Aynı zamanda toplumun büyük çoğunluğu ise bireye etki eder. Çünkü toplumun büyük bir kesimi bu karakterlere, yaşamlara ve sembollere önem atfeder. Öyle ki aslında bu tip şeylere değer vermeyen insanlar bile bir noktada bunlara yönelir. Kısacası toplumun ilgisi, bireyin algısında değer oluşturur. Bu durum ise insanların kendi oldukları kişiden çıkıp başka insanları taklit etmeye başlamalarına sebebiyet verir.

Bilinç altına işlenen güzel yaşam figürleri, doğruluk algıları ve hayali gerçeklikler insanlar için birer taklit edilmesi gereken şeylerdir. Çünkü yaşadıkları süreci en güzel, en verimli ve en eğlenceli şekilde geçirebilmelerinin yolunun böyle olması gerektiği inancına kapılırlar. Bu da toplumun genelinin oluşturduğu iyi yaşamın, bireyler arasında nasıl bir istek ve arzu ürettiğini gösterir. Toplum güzel yaşantıyı kendi içinde yayar, birey ise öyle bir karaktere veya arzuya sahip olmasa bile artık o yaşantıyı istemeye başlar. Bu durum ise arzu üretimi ile başlayan ve bireyin özgürlük yanılgısı ile sürdürdüğü modern köleliğin en açık halidir.



Kölelik, tarih boyunca şekil değiştirmiştir; ancak günümüzde bu biçim zorlamayla değil, bireylerin kendi rızalarıyla işlemektedir. Bireyler artık zorlayıcı bir otoriteye değil, toplum tarafından üretilmiş normlara ve beklentilere göre hareket ederler. Bu normlar ise neyin değerli olduğunu, nasıl yaşamaları gerektiğini ve neyin arzu edilmesi gerektiğini belirler. Bu normlar bireyin seçimlerini görünmez bir biçimde sınırlar. Zaman içinde birey, bu sınırları dışsal bir otoritenin baskısı olarak değil, kendi tercihi olarak algılamaya başlar.

Bu yeni köleliğin en görünmez gücü etiket mekanizmasıdır. Birey başkalarını etiketleme konusunda gösterdiği tutkuyu, kendisine yapııştırılan etiketleri taşıma konusunda da gösterir. Çünkü sahip oldukların, çoğu zaman olduğun kişiden daha yüksek sesle konuşur. Bu durumda birey, aynı zamanda kendi imajının kölesi hâline gelir. İlk izlenim, modern çağın yargıç kürsüsüdür; görünürlük, kişinin gerçek kimliğinden bağımsız bir mahkeme kurar. Böylece birey, daha tanışmadan önce hükme varır ve kendisine de aynı hükmün altında yaşama zorunluluğunu getirir.

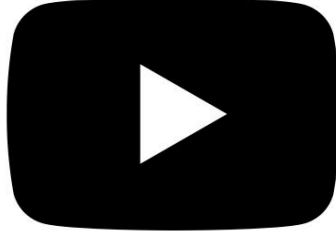
Hepimiz her insanın kimliğinin ve karakterinin farklılık gösterdiğini söyleriz ancak etiket mekanizması bu farklılığı törpülemektedir. Çünkü artık belirli imajlar ön plandadır ve insanlar bu imajlara sahip olmak veya sahipmiş gibi görünmek için çabalamaya başlarlar. Sonuçta yalnızca güzel bir yaşamı istemek kadar o yaşama ulaşmak içinde bir imaja sahip olmak gerekir. Bu yüzden insanlar kendi arzuları ve kimliklerinden ödün vererek ulaşmak istedikleri yaşam için bir takım farklı imaj ya da kimlikleri kendilerine uydurmaya çalışırlar. Bunun sebebi için popülerlik arzusu veya ilgi isteği gibi şeyler söylenebilir. Ancak ortak noktada göz önünde bulunma ve ilgi odağı olma arzusu bulunur.

Toplum, bu mekanizmayı besler. Bir çağın neyi “değerli” gördüğü, o çağın kölelerini de belirler. Görünürlük talebi, statü arayışı ve sahip olunan şeylere yüklenen sembolik anlamlar, bireyi kendine yabancılaştırır. Kendi seçimleri olduğunu düşündüğü tercihleri -hangi nesneye sahip olacağı, nasıl görüneceği, neyi “normal” kabul edeceği- aslında toplumun ona sunduğu dar bir koridorun içinde yapılmış tercihlerdir. Özgürlük hissi, bu koridorun duvarlarını görmeyen gözün yanılgısıdır.

Günümüzde farklı toplumların farklı doğruları olması ise bunun bir kanıtı olarak sunulabilir. Bir bölgede doğru ve olması gereken olarak görülen bir davranış başka bir bölgede yanlış ve gereksiz olarak görülebilir. Ancak bireyler yine de bulundukları bölgenin doğrularını kesin olarak ele alır ve savunuculuğunu yaparlar. Yalnızca bölgeler de değil, her ailenin farklı adetleri de bulunmaktadır.

Örneğin bir düğün yapıldığında erkek tarafına düşen ve kadın tarafına düşen şeylerin ailelerden ailelere değişiklik gösterdiğini görmekteyiz. Bunun yanında insanların başkalarının yapmış olduğu düğünlerden kendilerine pay çıkararak kendi düğünlerinde de en azından aynısı olması gerektiğini veyahut daha iyisi olması gerektiğini düşünerek hareket ettiklerini de görürüz. Kendi ekonomik koşullarını, çevre şartlarını ve aile farklılıklarını görmezden gelerek uyum sağlamaya çalışmak için aynı şeyleri yapıp aynı şeyleri arzulama eğilime düşmekteler. Bu durumda köleliğin yalnızca modern değil, geleneksel yapılarda da nasıl yeniden üretildiğini gösterir.

Yalnızca geleneksel olarak değil, dijital platformlarda aynı şekilde neyin istenebilir olduğu konusunda insanları görünmez bir güç olarak etkiler. İnsanlar bu platformlarda gördükleri gösterişli yaşantıları arzulamaktadırlar. Lüks bir hayatın sahibi olma isteği insanlarda doğmaktadır. Artık insanlar sahip oldukları gerçeklikten kopup, özenmeye başlarlar. Bireyler bir çok şeylerini bu özenme durumuna uygun şekilde değiştirme eğilimine girerler. Örneğin sosyal medyada popüler olan bir "X" dizisinden bir karakterin baskın ve ön plana çıkan özellikleri olduğunu düşünelim. İnsanlar da bu karaktere duyulan hayranlık ve sevgi arttıkça bu karakter gibi davranma eğilimi de artmaktadır. Bu da insanlar için aslında arzu üretir. İnsanlar da kendi arzularını, karakterin arzuları ile değiştirir. Kısacası insanların uyum sağlama çabası, kendi arzularıymış gibi görünmeye başlar.



Bu durum aslında insanların bulundukları gerçekliğin dışına çıkarak bir farklılaşma çabası olarak düşünülebilir. İnsanlar kendi gerçekliklerinden sıkıldıklarında veya farklılık istekleri doğrultusunda, farklı olan şeylere yönelmeye başlarlar. Baktığımızda toplumun büyük bir çoğunluğunun etkisi altında olduğu bu sistemde insanlar farklı olmak uğruna aynılaşmaktadırlar. Aynı şeylerden etkilenip, aynı kimliklere duyulan hayranlık dolayısıyla aynılaşmayı beraberinde getirmektedir. Kısaca bahsedersek bireysel farklılaşma çabası, toplumsal aynılaşmayı doğurmaktadır. Bu durum için dönem dönem değişen trendler örnek verilebilir.

Bu yeni kölelik türü fiziksel değil; zihinseldir. Zincirleri görünmezdir. Kişi, kendi benliğini değil, kendi üzerine yapıştırılmış imajı taşır. Ve bu imajı taşımaya razı oldukça, toplum her çağda yeni bir kölelik biçimi icat etmeye devam eder. Çünkü kölelik, artık zorla dayatılan bir şey değildir, bireyin kendi eliyle ürettiği, sonra da özgürlük diye savunduğu bir yanılsamadır.

Anlam, etimolojik olarak Türkçede anlamak fiilinden türemiştir; kökü olan Eski Türkçe anla- ise farkına varmak, kavramak ve zihinsel olarak ayırt etmek anlamlarını taşır. Bu kök, anlamın şeylerin içinde hazır bulunan bir nitelik değil, bilincin kavraması sonucunda ortaya çıktığını gösterir. Bu nedenle anlamın epistemik bir çekirdeği vardır. Ancak bu, anlamın yalnızca bilimsel ya da mantıksal bir kategori olduğu anlamına gelmez; bilim, anlamın yalnızca belirli bir yüzünü kullanır. Anlam zihinle başlar, fakat nesnede son bulmaz. Bir şeyin anlamı ya da amacı, onun kendi içinde değil, kendisini aşan bir bağlamda ortaya çıkar. Yani “Neden bu yazıyı okuyorsun?” sorusuna “Bu yazıyı okumak için” demek anlamsızdır. Anlam, şeyin kendisinde değil, onunla kurulan ilişkide doğar.

Werner Herzog'un Antarktika'da geçen belgeselinde kısa ama sarsıcı bir sahnede sürüden kopmuş bir pengueni düşündüğümüzde o ne beslenme alanına yönelir ne de ait olduğu topluluğa geri döner. O büyük bir kararlılıkla 70 kilometre uzaklıktaki dağlara doğru yürümeye başlar; kıtanın içlerine, başka bir deyişle ölümüne doğru. Herzog'un sesi bu noktada tereddüt eder: “ama neden?”

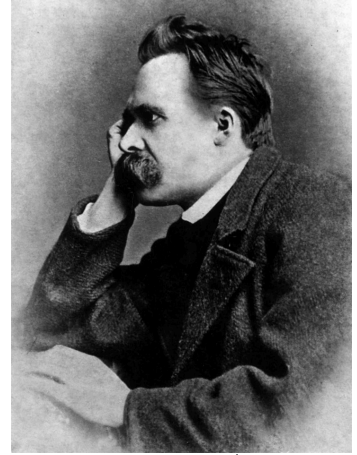
Bilimin bakış açısına göre bu yürüyüş anormaldir. Çünkü penguenin davranışı, türüne atfedilen düzenli ve öngörülebilir örüntülerle örtüşmez. Bu nedenle söz konusu eylem, yönünün kaybetmiş ya da kontrolden çıkmış bir mekanizmaya benzetilir. Bu durumu bilim bir navigasyon hatasıymış gibi düşünür ve penguenin öleceğini öngörür. Bilim bu noktada haklıdır: Penguen büyük ihtimalle ölecektir. Ancak soru hâlâ askıda kalır: Gerçekten yolunu mu şaşırmıştır?

Bu sahne, Herzog'u bir hayvan davranışından çok daha fazlası üzerine düşünmeye çağırır. Burada mesele penguenin biyolojisi ile ilgili bir düşünüş değil penguen için öngörülemeyen birtakım davranışların olması ya da penguenin mekanizmasının sınırlarını aşması ve belki de mekanik bilim anlayışının sınırlarını aşma ihtimalidir. Kimi yorumcular bu yürüyüşü saf bir anlamsızlık olarak görürken, kimileri sessiz bir isyan ve kimileri de adlandırılmayan bir yönelim olarak ele alır.

İnsan, açıklamayla yetinebilen bir varlık değildir. Bir olgunun nasıl gerçekleştiğini bilmek, onun kavranması için yeterli olmaz. Bu yüzden insan, en nesnel sahnede bile tıpkı Werner Herzog gibi anlam arar. Penguen dağlara yürürken herhangi bir şey aramaz; fakat insan, o yürüyüşe bakarken anlamdan kaçamaz. Dolayısıyla hayatın nesnel bir anlamı olması ya da olmamasından çok varoluşsal olarak insan için anlamın yokluğu bir anlam problemidir.

Nietzsche'ye göre insanlığın uzun süre dayandığı hazır ve aşkın anlam yapıları çözülmüştür. Bu çözülme Nietzsche'nin dekadans kavramıyla ifade ettiği kültürel bir çöküşü gösterir. Nietzsche'ye göre anlam, keşfedilen ya da kabul edilen hazır bir hakikat değil; yaratılan, şekillendirilen ya da inşa edilen bir değerdir. Bu yüzden anlam, ancak yaşamı tüm çelişkileri, acıları ve trajik yönleriyle ya da dekadansı olumlayabilen güçlü bir varoluşa ortaya çıkar. Bu ise güç istenciyle mümkündür. Güç istenci, Nietzsche'de yaşamı aşma ve değer yaratma yönelimi olarak anlaşılır. Nietzsche'nin Tragedyanın Doğuşu adlı eserinde Apolloncu düzen ile Dionysosçu taşkınlık arasındaki gerilim, yaşamın bu iki yönünü birlikte kucaklayabilen sanatçı varoluşun imkânını gösterir.

Bu noktada Nietzsche'nin efendi-köle ahlâkı ayrımı belirleyici hâle gelir. Köle ahlâkı, güvenliği, rahatlığı ve hazcı bir yaşamı yüceltirken; efendi ahlâkı, risk almayı, acıya göğüs germeyi ve değer yaratmayı esas alır. Nietzsche'de üstinsan, mutluluğu yaşamın amacı hâline getiren bir hazcılıkta değil, güç istencinin sürekli aşılmasında bulunur. Acıdan kaçmak değil, onu dönüştürmek esastır. Bu bağlamda Nietzsche, modern dünyada konforlu ve risksiz bir yaşam süren kendi deyimiyle "son insanı" eleştirir. Son insan, her şeyi açıklamış ama hiçbir şey yaratmamıştır. Üstinsan ise hayatını bir sanat eseri gibi kuran, anlamı kendi eylemleriyle yaratan kişidir.



Friedrich Nietzsche (1844-1900)

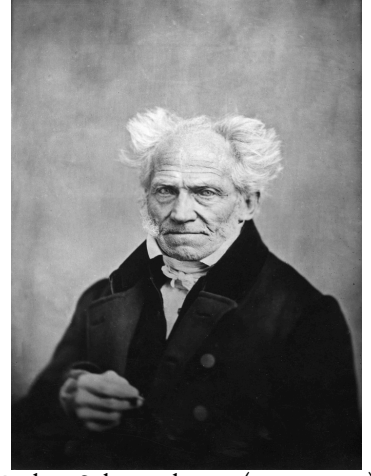
Nietzsche'nin anlamı yaratılan bir değer olarak düşünmesi, anlamın pratikte de dönüştürülebilir olduğunu ortaya koyar. Bu durum anlamın farklı bağlamlarda bambaşka yönlere savrulabileceğini; kimi zaman yıkıcı, kimi zaman yaşatıcı sonuçlar doğurabileceğini gösterir. Nitekim anlam, belirli tarihsel koşullarda ideolojik bir araca dönüşebilmektedir. Ancak anlamın pratik etkisi yalnızca tarihsel ideolojilerde değil, insanın varoluşunda da belirleyici olur. Nazi Avrupa'sında toplama kamplarına tanıklık eden ve bir psikiyatr olan Viktor Frankl, insanın anlamla kurduğu ilişkinin hayatta kalma iradesini nasıl şekillendirdiğini bizzat deneyimlemiştir.

Frankl'a göre anlam, içinde bulunduğu koşullar karşısında takınacağı tavrı seşme özgürlüğünden doğar. Bu özgürlük hiçbir koşulun insanın kendisinden alınamayacağı bir özgürlüktür. İnsanın neye anlam vereceğini ve nasıl tutum alacağını belirleme yetisi ortadan kaldırılamaz. Bu yaklaşım, insanı dürtüleriyle aēıklayan Freudcu ve materyalist insan anlayışına karşıdır. Freud'a göre sert koşullarda bastırılmış dürtüler aēıđa çıkarken, Frankl'a göre aynı koşullarda insanın tinsel yönü ortaya çıkabilir. Bu yüzden Frankl, insanı belirlenmiş bir varlık olarak değil, anlam yaratabilen ve bu bağlamda otonom olarak hayatta kalma iradesini belirleyen bir varlık olarak düşünür.

Frankl için acı, mutlak bir anlamsızlık değildir; belirleyici olan acıya yüklenen anlamdır. Başka bir deyişle belirleyici olan insanın elinden alınamayacak olan özgürlüğüdür. Ruh ne kadar genişse acı o kadar taşınabilir hâle gelir; ruh daraldıkça acı yoğunlaşır. Bu noktada Frankl, yaşamın anlamsızlığına katlanmayı insanın görevi sayan bazı varoluşçu yaklaşımlardan ayırılır. Ona göre yaşamın anlamı her zaman ussal olarak kavranamayabilir; ancak insanın görevi, bu kavranamazlığa rağmen anlamdan vazgeçmek değil, ona sadık kalmaktır

Schopenhauer ise anlamı insanın doğrudan deneyim alanına yerleştirirken, onu ne Nietzsche'deki gibi yaratıcı bir güç ne de Frankl'daki gibi varoluşsal bir görev olarak temellendirir. Ona göre dünya, insanın tasarımı içinde aēılan bir görünüşler alanı olarak ortaya çıkar. Bu yaklaşım Kant'ın transandantal felsefesinden beslenir: Evren insana kendi aşkın yapıları doğrultusunda, algıladığı şekliyle aēıktır ve insan, kendi tasarımından bağımsız olarak evreni bilemez.

Schopenhauer'un özgünlüğü, dünyayı düşüncede değil, evren istencinin kendisinde temellendirmesinde yatar. Dünya ahlâki bir kötülük barındırdığı için değil istencin doğası gereği acı üretir. Acı, evren istencinin bir sonucudur. İnsan, varoluşu boyunca acıya odaklanır. Mutlu olduğumuz anlar, kendi varlığımızı en az fark ettiğimiz anlardır; mutlu olduğumuzda zamanın hızla geçiyor gibi hissedilmesi rastlantı değildir. Schopenhauer bu tespitten hareketle, varlık ile mutluluğu ters, varlık ile kötülüğü ise doğru orantılı düşünür. Varlık, kendisini en çok acı yoluyla duyurur.



Arthur Schopenhauer (1788-1860)

Bu noktada zaman kavramı belirleyici hâle gelir. Schopenhauer'a göre zaman, tüm algılarımızın a priori zorunlu biçimidir. İnsan varoluşunu zamansallık içinde deneyimler ve bu deneyim, istencin sürekli ileriye yönelimi nedeniyle tamamlanmayan bir arzu hâlini üretir. Bu nedenle zaman, yalnızca deneyimin koşulu değil, aynı zamanda anlamsızlığın yapısal zeminidir.

Bu karamsar tablo karşısında intihar da bir çözüm değildir; çünkü intihar, varoluşun acı üreten yapısını ortadan kaldırmak yerine onu onaylamak anlamına gelir. Schopenhauer'a göre kurtuluş ya da anlam, yaşamdan kaçışta değil, istencin yadsınmasında ve insanın kendi içindeki evren istencine karşı ruhsal bir mesafe geliştirmesinde yatar. İnsan, istencin zorunluluğunu fark edip ona geri çekilmeyle karşılık verdiği ölçüde acının belirleyiciliğini askıya alabilir. Ancak bu durum bir mutluluk değil, yalnızca acının şiddetinden geçici bir kurtuluştur. Schopenhauer'un kötümserliği tam da burada köklenir: Anlam dünyada bulunmaz; insan ona ancak dünyadan geri çekilerek yaklaşabilir.

Ancak ölüm yaşamı yine de anlamsız kılmaz mı? Ölüm herkes için kaçınılmazdır; ancak herkes için aynı biçimde değerlendirilmez. Ölmeyeceğini varsayarak yaşayan insan, zamanı tükenmez bir alan gibi deneyimler; bu nedenle anlam ertelenebilir, yitirildiğinde yeniden inşa edilebilir görünür. Oysa öleceğini varsayan insan için anlam ya tümüyle çöker ya da yaşamın kendisi savunulması gereken bir değer hâline gelir. Bu noktada yaşam, başka bir amaca araç olmaktan çıkarak doğrudan anlamın kendisi olur. Semavi dinler açısından bakıldığında ölüm, anlamı bütünüyle ortadan kaldırmaz; çünkü ölümden sonrası için vaat edilen bir kurtuluş düşüncesi, ölümün anlamsızlık ihtimalini kapatır. Ancak bu teselli özgür düşünce pahasına elde edilir. Bu nedenle özgür düşünceden vazgeçemeyenler için dinî açıklamalar şüpheyle karşılanır.

Felsefe ise ölümü ortadan kaldırmaz; onu problem olarak yerinde tutar. Epiktetos, ölüm korkusuna karşı insanın kendini eğitmesi gerektiğini savunarak, sarsılmayan bir iç duruşta anlamın imkânını arar. Montaigne “felsefe yapmak, ölmeyi öğrenmektir” der. Ona göre ölümü düşünmek hayatı karartmaz, tersine onu daha sahici kılar. Spinoza, bilgenin ölümü merkeze almadığını ima ederken, Kant “Ne umabilirim?” sorusu ile ölüm sonrasına ilişkin beklentilerden ziyade ahlâki anlam sorusunu öne çıkarır. Böylece felsefe, ölümü aşmaya değil, ölümle birlikte düşünmeye yönelir.

Ölümün varlığını ya da onun soğukluğunu hissedenler için yaşam neden devam etmelidir? Dolayısıyla intihar edenler için tutunacak bir anlam mı yoktur? Eğer öyleyse hayatı terk etmek ne kadar tutarlıdır? Bu noktada Albert Camus “gerçekten önemli tek bir felsefi sorun vardır: intihar.” der. Ona göre iki tür intihar vardır: fiziksel intihar ve felsefi intihar. Fiziksel intihar, yaşamı fiilen terk etmektir; felsefi intihar ise dünyanın anlamsızlığıyla yüzleşmek yerine, bu anlamsızlığı bastırarak mutlak anlamlara sığınmaktır. Albert Camus felsefi intiharı reddeder ve insanın absürt varoluşunu başkaldırı ile aşarak hümanist ahlâkını inşa eder.



Albert Camus (1913–1960)

Camus'ya göre dünya absürttür; insanın anlam arayışı ile dünyanın sessizliği arasında bir gerilim vardır. Bu gerilim, insanın yabancılaşmasına yol açar. Albert Camus bu durumu Yabancı adlı eserinde Meursault karakteri üzerinden gösterir. Romanın başlangıcındaki “Bugün anne öldü. Belki de dün, bilmiyorum.” ifadesi onun dünyayla kurduğu ilişkiyi ortaya koyar. Ancak Camus'ya göre bu durum, yaşamdan vazgeçmeyi değil, tam tersine yaşamı savunmayı gerektirir. Absürtlüğe rağmen yaşamak, onu inkâr etmek değil, onunla birlikte yaşamayı seçmektir. Bu seçim, Camus 'da “başkaldırı” olarak adlandırılır. Başkaldıran insan intiharı reddederek dünyanın absürtlüğüne rağmen yaşamayı bilinçli biçimde sürdüren kişidir.

Bu başkaldırı Sisifos miti üzerinden kurulur. Sisifos anlatısı köken itibarıyla Antik Yunan'a aittir; ancak Camus bu eski miti modern insanın durumunu ifade etmek için kullanır. Sisifos, Antik Yunan mitolojisinde tanrılara karşı işlediği suç nedeniyle cezalandırılan bir figürdür. Cezası, dev bir kayayı tepenin zirvesine kadar taşımaktır; ancak kaya her seferinde tam zirveye ulaştığında geri yuvarlanır. Bu ceza, tanrılar tarafından sonsuz ve anlamsız bir tekrar olarak tasarlanmıştır.

Camus'nun yorumunda Sisifos, kaderinin bilincindedir ve onu kabullenir. Bu bilinçli kabulleniş, Camus'ya göre bir başkaldırıdır. Sisifos, absürdün farkında olarak yaşamayı sürdürür. Camus'nun Sisifos'u, anlamın hazır verilmediği bir dünyada yaşamayı seçmenin mümkün olduğunu gösterir.

Nihilizm ise, anlamın yokluğunu ilan eder. Nihilizm, insanın anlamsızlık karşısındaki tavrını belirlemeye çalışmaz; yalnızca dünyanın kendinde bir anlam taşımadığını söyler. Anlamın çok boyutlu bir kavram olduğu kabul edildiğinde, anlamsızlık onun karşıtı olmaktan ziyade sınır durumlarından biri olarak düşünülebilir. Modern bilim, dünyayı nedensel ilişkiler ağı içinde açıklarken anlamın açıklayıcı boyutunu işletir; ancak değer, amaç ve yönelim soruları karşısında bilinçli bir suskunluk sergiler. Nihilizm ise bu suskunluğun felsefi ifadesi olarak ortaya çıkar.

Nihilizm, anlamın yokluğunu değil, anlamın artık verilmediği ya da “nasıl” sorusunun hâkim olduğu bir dünyada “niçin” sorusundan vazgeçemeyen insanın bekleyişinin trajedisidir. Böyle bir dünya da bu trajedi anlamın bahşedilecek bir hediye gibi insanın beklemesinden kaynaklanır.

Albert Camus, Schopenhauer, Viktor Frankl ya da Nietzsche gibi düşünürlerde olduğu gibi anlam, burada bir cevap değil, bir tutumdur. Belki de insanın trajedisi, anlamın var olup olmaması değil; anlamsızlığa rağmen onu yeniden kurmaktan vazgeçememesidir.

KAYNAKÇA

Hüseyin Özen. *Nihilist Penguen ve Antarktika | Dünyanın Sonundaki Karşılaşmalar (Türkçe Altyazılı)*. YouTube, erişim tarihi: 30 Ocak 2026.

Friedrich Nietzsche. *Tragedyanın Doğuşu*. Çev. Elif Yıldırım. İstanbul: Oda Yayınları, 2020, 2. basım.

Viktor E. Frankl. *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev. Özge Yılmaz. İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2026, 167. baskı.

Doğan Özlem. *Etik – Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2022, 8. basım.

Arthur Schopenhauer. *Hayatın Anlamı*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Luc Ferry. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. Çev. Devrim Çetin Kasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, 11. basım.

Albert Camus. *Yabancı*. Çev. Ayça Sezen. İstanbul: Can Yayınları, 2024, 84. baskı.

Tanrıça Nemesis Felsefesinin Mitoetik Bağlamda İncelenmesi

Muhammet Can TANAS

Yazının Amacı:

Mitoloji, felsefe ve etik çoğu zaman birbirinden ayrıştırılmış alanlar olarak ele alınsa da bu ayrım tarihsel olmaktan çok metodolojiktir. Antik düşüncede mitos ile logos arasında keskin bir karşıtlık değil, geçişken bir ilişki söz konusudur. Bu nedenle mitolojik anlatılar, yalnızca inanç ya da edebiyat alanına değil; etik, ontoloji ve kültürel düşünce tarihine de dâhil edilebilir. Bu çalışma, bu geçişkenliği esas alarak Nemesis figürünü disiplinler arası (*interdisipliner*) bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır.

Yunan mitolojisinde Nemesis, çoğunlukla intikam ya da adalet tanrıçası olarak tanımlanır. Ancak bu tanımlar, figürün taşıdığı felsefi ve etik yoğunluğu tam olarak karşılamaz. Nemesis, insan eylemlerinde ortaya çıkan aşırılığın (*hybris*) kozmik düzen açısından yarattığı dengesizliği temsil eder. Bu yönüyle Nemesis, etik bir normdan ziyade, etik ihlalin sonuçlarını görünür kılan bir ilkedir.

Bu çalışmada kullanılan mitoetik yaklaşım, mitleri normatif ahlâk sistemleri olarak değil, etik gerilimleri ve sınır problemlerini açığa çıkaran anlatı formları olarak değerlendirmektedir. Nemesis miti, insanın kendisini merkeze koyma eğilimi ile evrensel düzen arasındaki çatışmayı simgesel düzlemde ifade eder. Bu çatışma, yalnızca antik Yunan toplumuna özgü değildir; modern dünyada teknoloji, güç ve ilerleme söylemleri bağlamında yeniden üretilmektedir.



Tanrıça Nemesis

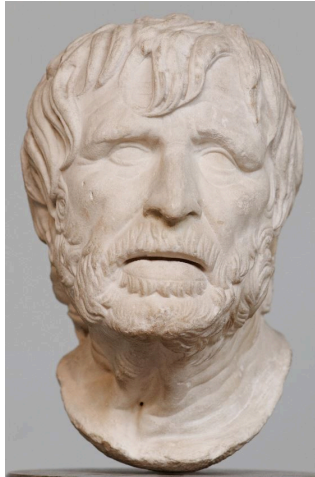
Disiplinler arası bakış, Nemesis'i yalnızca mitolojik bir karakter olarak değil; aynı zamanda etik bir ilke, kültürel bir uyarı ve felsefi bir problem olarak ele almayı mümkün kılar. Bu bağlamda çalışma, mitolojik çözümleme ile etik tartışmayı, tarihsel bağlam ile güncel yorumları bir araya getirmeyi hedeflemektedir.

Bu yazının amacı, Nemesis figürü üzerinden ölçü, sınır ve denge kavramlarının hem antik düşüncedeki konumunu hem de güncel dünyadaki yansımalarını tartışmaya açmaktır. Böylece mitolojik bir anlatının, disiplinler arası bir okuma aracılığıyla, çağdaş etik sorunlara nasıl düşünsel bir zemin sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Antik mitoloji çoğu zaman yalnızca tanrıların ve kahramanların hikâyelerini anlatan estetik bir anlatı alanı olarak görülür. Oysa mitler, insanın dünyayı anlamlandırma çabasının en erken ve en yoğun biçimlerinden biridir. Bu anlamlandırma çabasının merkezinde ise etik yer alır: sınır, ölçü, adalet, suç ve ceza. Yunan mitolojisinin en çarpıcı figürlerinden biri olan Nemesis, tam da bu etik gerilimin vücut bulmuş hâlidir. Nitekim Carl Gustav Jung'a göre bu tanrı ve tanrıçaların hepsi birer arketip olup, bir şablon veya bir ilkedir. Nemesis bu yazıda daha çok arketipsel bağlamda ele alınacaktır.

Nemesis Kimdir?

Nemesis ne yalnızca bir “intikam tanrıçası”dır ne de basit bir adalet figürüdür. O, insanın haddini aşma eğilimine karşı kozmik bir hatırlatmadır. Nemesis’in kökeni, Yunan mitolojisinin erken ve karanlık katmanlarına uzanır. Hesiodos’a göre Nemesis, Nyx’in (Gece) kızıdır. Bu soy bağı tesadüf değildir: Nemesis, aydınlatıcı değil, karanlıkta işleyen bir ilkedir. Gündüzün açık adaletinden ziyade, gecenin sessiz fakat kaçınılmaz dengesini temsil eder. Nemesis’in temel görevi, kibiri cezalandırmaktır. (*Hybris*), kibir, insanın kendini olması gerekenden fazla yüceltmesi, tanrısal sınırlara yaklaşması ya da onları ihlal etmesidir. Antik Yunan düşüncesinde asıl günah, kötülükten çok ölçsüzlüktür. Nemesis tam da bu noktada devreye girer: Aşırılığın doğal sonucudur. Bu bağlamda Nemesis’e tapınan ve onu tanrılar arasında baş konuma yerleştiren “Mitraizm”e göre kibir en büyük günahdır çünkü tanrıları görkemini çalar. Tam da bu konumda Nemesis had bildirici bir güç olarak karşımıza çıkar.



Hesiodos (MÖ 776- ?)

İkonografide Nemesis çoğu zaman: terazi, kılıç, dizgin, bazen de çark (talih çarkı) ile betimlenir. Bu semboller onun bir “öfke figürü” değil, dengeleyici bir güç olduğunu gösterir. Nemesis, cezayı keyfi olarak vermez; ceza zaten insanın eyleminin içindedir. Tanrıça yalnızca bu sonucu görünür kılar. Nemesis, bu sembolleri yalın bir anlamda temsil etmez. Bununla birlikte o, bazı hususi ilkeleri de temsil eder. Nemesis bu ilkelere göre insanlara şekil ve biçim verip, ceza ya da lütuf bahşeder. Bunlardan ilki ve en önemlisi:

Ölçü (*Sophrosyne*)’dür.

Nemesis’in karşıtı hybris ise, onun tamamlayıcısı ölçüdür. Antik Yunan etik anlayışında erdem, aşırılıktan kaçınmakla ilgilidir. Nemesis bu ölçünün ihlal edilmesi durumunda ortaya çıkar. Dolayısıyla Nemesis, erdemli yaşamın negatif aynasıdır: Olmaması gerekeni göstererek olması gerekeni öğretir. Böyle bir durum tanrılara hakaret olduğundan kutsal anlatılarda Nemesis, pek fazla merhametli olmayıp, sınavacağı şeyler ile insanın sınırlarını zorlayan bir tanrıçadır.

Kozmik Adalet

Nemesis’in adaleti modern anlamda hukuki ya da ahlâki değildir. Bu adalet, kozmik bir denge yasasıdır. İnsan eylemleri, evrenin düzeniyle uyumlu olmak zorundadır. Nemesis bu uyum bozulduğunda ortaya çıkan düzeltici ilkedir. Bu bağlamda Nemesis, kişisel niyetlerle değil, sonuçlarla ilgilenir. İyi niyetli bir hybris bile cezaya yol açabilir. Bu durum, modern etik anlayıştan farklı olarak, antik düşüncede niyetin değil düzenin öncelikli olduğunu gösterir.

Evren bir dengeden ibaret olduğundan, bir yerdeki aşırı yığılma, başka bir yerdeki boşluğa neden olur. Nemesis, bu yığılmayı (fazla zenginlik, fazla güç, fazla şöhret) dağıtarak sistemi dengeler. Tam da bu onun dağıtıcı adaletidir. Dağıtıcı Adalet (Nemein): İsmi Yunanca “pay etmek/dağıtmak” anlamına gelen nemein kökünden gelir. Nemesis, herkese hak ettiğini verir. Bu sadece kötülüğe ceza değil, aynı zamanda aşırı mutluluğun veya başarının getireceği dengesizliği (çoğu zaman ceza yoluyla) nötrleme çabasıdır. Nitekim, Nemesis mitleri (örneğin Narcissus anlatısındaki rolü), bize öz-sevginin veya başarının bir noktadan sonra yıkıma dönüşebileceğini anlatır. İnsan, kendi ışığıyla kör olduğunda Nemesis ona gölgeyi hatırlatır. Bu yönüyle Nemesis, kaçınılmazlığı temsil eder.

Kaçınılmazlık

Nemesis’ten kaçış yoktur. O, takip eden bir tanrıça değildir; bekleyen bir ilkedir. Bu yönüyle Nemesis, kader (*moira*) kavramına yakındır ancak birebir aynı değildir. Kader paylaştırır, Nemesis dengeler. Kader baştan verir, Nemesis sonradan düzeltir.

Mitoetik perspektiften bakıldığında Nemesis miti, insanlığa şu soruyu yöneltir:

“Sınırlarını biliyor musun?”

Nemesis'in asıl mesajı, insanın kendisini merkeze koyma eğilimine yöneliktir. Mit, insanı evrenin efendisi olarak değil, onun bir parçası olarak konumlandırır. Nemesis'in cezalandırdığı şey kötülük değil, kendini tanrısal sanma yanılgısıdır. Bu açıdan Nemesis, etik bir korku figürü değildir; pedagojik bir figürdür. Cezalandırma, öğretmenin sert bir müdahalesi gibidir. Amaç yok etmek değil, hatırlatmaktır: İnsan sınırlıdır, insan ölçülüdür, insan, düzenin merkezinde değil içindedir.

Modern dünyada Nemesis figürü hâlâ günceldir. Bilgi, güç ve teknoloji arttıkça hybris de artar. Nemesis miti, ilerlemenin etik bir sınırı olması gerektiğini ima eder. Bu anlamda Nemesis, antik bir tanrıça olduğu kadar çağdaş bir uyarıdır.

Antik dünyada hybris, bireyin tanrılara meydan okumasıydı. Modern dünyada ise hybris, daha soyut ama daha yaygındır. Bugünün insanı tanrılara meydan okumaz; doğaya, sınırlara ve belirsizliğe meydan okur. Teknolojik ilerleme, bilimsel bilgi ve küresel güç, insanda şu yanılsamayı üretmiştir: Her şey kontrol edilebilir. İşte bu noktada Nemesis yeniden sahneye çıkar. İklim krizi, küresel eşitsizlikler, kontrolsüz teknoloji, savaşlar ve etik dışı ilerleme biçimleri; Nemesis'in mitolojik dilde anlattığı dengenin bozulmasının modern karşılıklarıdır. Mitoetik açıdan bakıldığında Nemesis, modern dünyaya şunu söyler: "Yapabiliyor olman, yapman gerektiği anlamına gelmez."

Modern insan adaleti genellikle hukuki sistemlerle sınırlar. Oysa Nemesis'in temsil ettiği adalet, yasa koyucu değil dengeleyicidir. Bu adaletin işlemesi için mahkeme gerekmez; zaman yeterlidir. Günümüz dünyasında pek çok eylem kısa vadede ödüllendirilir: aşırı tüketim, güç dengesizliği, etik ihlaller. Ancak Nemesis miti, gecikmeli bir adalet fikrini savunur. Ceza hemen gelmez, ama mutlaka gelir. Bu yönüyle Nemesis, modern hız kültürüne karşı bir figürdür. Her şeyin anında sonuçlanmasını isteyen bir dünyada Nemesis, sabırlı ve kaçınılmazdır.

Nemesis mitinin aslında temel etik mesajı şudur: İnsan merkezde değildir. Modern dünya ise insanı merkeze koyan bir anlatı üzerine kuruludur. Doğa, diğer canlılar, hatta zaman bile insan ihtiyaçlarına göre şekillendirilmek istenir. Mitoetik açıdan Nemesis, bu merkez yanılığına karşı bir düzeltmedir. İnsan kendini merkeze koydukça, Nemesis kaçınılmaz hâle gelir. Çünkü merkez olmak, lszlktr. lszlk ise hybris'tir.

Nemesis, günümüz dünyasında "inanılması gereken" bir tanrıça değildir. O, hatırlanması gereken bir ilkedir. Mitoetik bağlamda Nemesis, etik düşüncenin mit formundaki en sert uyarılarından biridir. Bu yüzden Nemesis, yalnızca antik dünyanın bir figürü değil, modern dünyanın aynasıdır. Bu ayna, çoğu zaman bakmak istemediğimiz bir yüzü gösterir

KAYNAKÇA

Burn, Lucilla, *Yunan Mitleri*, Çev: Nagehan Tokdoğan, Phoenix Yayınları, 2017.

Campbell, Joseph, *Mitolojinin Gücü*, Çev: Zeynep Yaman, MediaCat yayınları, İstanbul, 2023.

Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, Çev: Sema Rifat, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.

Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt 1, *Taş Devrinden Eleusis Mysterialarına*, Çev: Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, 2000.

KAOS TEORİSİ

Zeynep AKKOÇ

Kaos Kuramı Tarihçesi:

Kaos teorisi, Edward Norton Lorenz isimli matematikçi ve meteorologun yaptığı çalışmayla temellendi. Fakat bilim kendinden önceki bilgilerin üzerine yeni bilgileri koyarak birikimli ilerlediği için bu kuramı temellendiren en önemli iki konudan da bahsedeceğim. Bu konuları anlamak kaos teorisinin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır. Newton'ın Hareket Yasaları ve Üç Cisim Problemi. Newton'ın hareket yasalarını kaos teorisiyle bağlantılı anlatacağım. Yani direkt yasaları yazmak yerine kaos teorisinde bu yasa ne ifade ediyor ondan bahsedeceğim. Birinci yasa (eylemsizlik yasası): Başlangıçtaki hareket durumu, sistemin geleceğini belirler. Yani küçük bir başlangıç farkı bile ileride büyük sonuçlara yol açabilir. İleride bu yasaya yine çok sık değineceğiz. İkinci Yasa ($F = m \cdot a$): Birçok kuvvet aynı anda etki ediyorsa ve sistemler nonlineerse, sistem kaotik davranabilir. Bu yasayı da rastlantısallık ve determinizmi anlatırken daha iyi kavrayacaksınız. Üçüncü yasa (Etki- Tepki): Sistem içindeki karşılıklı etkileşimler geri besleme oluşturur ve karmaşıklığı artırır.



Edward Norton Lorenz (1917-2008)

Evet, şimdi gelelim üç cisim problemine; 1800'lü yıllarda Norveç Kralı 2. Oscar, Güneş Sistemi'nin kararlı olup olmayacağını ispatlayana ödül vereceğini söyler. Henri Poincare ise bunun analitik olarak çözülmesinin mümkün olmadığını, çünkü bu sistemdeki her cisme ait başlangıç koşullarının eksiksiz ve hatasız olarak ölçülemeyeceğini söyler. Bu problem tarihe üç cisim problemi olarak geçmiştir.

Sistemde iki adet gök cismi olsaydı Newton yasalarıyla hareketleri kolayca hesaplanabilirdi. Fakat sisteme üçüncü veya daha fazla gök cismi gibi cisimler de girdiğinde, sistem lineer olmaktan çıkar. Her cismin hareketi, diğer ikisinin hareketini değiştirir ve zamanla tamamen farklı yörüngeler meydana gelir. Yani sistem kaotikleşir. Evet, bu temel konulara hakimsek artık kaos teorisinin yakın tarihine giriş yapabiliriz. 1961 yılında Lorenz, hava tahminleri yaptığı bir günde, oluşturduğu matematiksel modelle hava durumunu birkaç dakikalık bir doğruluk ile önceden tahmin edebiliyordu. Fakat bu modeli daha uzun süreli tahminler yapmak için kullanmak istiyordu. Bu yüzden modelini dakikalardan haftalara uzanan bir aralıkta olacak şekilde geliştirdi. Başka bir gün tahminleri düzenlerken bilgisayarının yaptığı tahminleri yarısında durdurdu. Baştan başlamak yerine buraya kadar olan kısmı referans alarak bunu bir başlangıç noktası olarak kullandı. Bir süre mola verdikten sonra geri döndüğünde ortalık resmen karışmıştı. Bilgisayar tahminleri yaparken normal şekilde başlamasına rağmen zaman geçtikçe devasa bir sapma sonucu çığırından çıkmıştı. Lorenz hızlıca geriye dönük bir araştırma yaptı ve milyonda 127'lik mikroskobik bir farkla referans noktasının saptığını fark etti. Fark çok küçük olmasına rağmen sonuçları şaşırtıcı şekilde değiştirmişti. İşte bu çalışma, kaos kuramının başlangıcıydı.

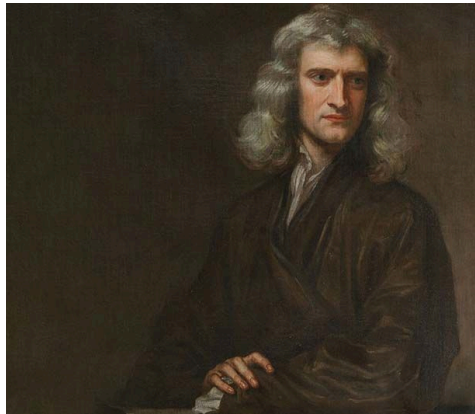
Kaos Teorisi Nedir?

Bu kuram zaman zaman kısaca “ Sistemdeki küçük değişiklikler büyük sonuçlar doğurabilir.” gibi basit bir şekilde açıklanmaya çalışılıyor. Bu şekilde özetlemek anlamayı kolaylaştırırsa da maalesef eksik kalıyor. Kaos kuramı gibi bilime ışık tutan kuramların daha kapsamlı incelenmesi taraftarıyım :) Evet, kaos kuramına giriş yapalım artık. Fizik başta olmak üzere birçok bilim dalında karmaşık sistemleri inceleyerek, bu sistemlerin matematiksel olarak modellenmesini ve öngörülmesini amaçlayan bir kuramdır. En önemli özelliği; temelinde deterministik fakat nonlineer sistemlerin başlangıç koşullarına aşırı hassasiyeti ve ölçümdeki belirsizlik nedeniyle geleceğin kesin olarak tahmin edilememesidir. Kuramın tarihsel gelişimi yukarıda da bahsettiğim gibi Newton’ın Hareket Yasalarından başlayıp Üç Cisim Problemi ve Lorenz’in Kelebek Etkisi’ne evrilmiştir.

Kaos Teorisi’nin Mekanizmaları

Fizikte olgular ve olaylar sıklıkla modellemelerle açıklanır. Modellemeler bize sistem hakkında ölçülebilir ve ileriye dönük sonuçlar verir. Kaos dediğimiz şey, bu modellemeleri belirgin olan karmaşık davranışlarını tanımlamak için kullanılan terimdir. Bu karmaşık davranışlar dışarıdan bakıldığında oldukça rastgele ve öngörülemez gözükmesine rağmen dikkatli incelendiğinde anlamlı bir düzene sahiptirler. Kuramı daha iyi anlayabilmek için altında yatan mekanizmaları da iyi bir şekilde bilmemiz gerekiyor. Öncelikle herkesin bildiği popüler olan Kelebek Etkisi(Başlangıç koşullarına aşırı duyarlılık) ‘ni inceleyelim. Kelebek etkisinin temel felsefesi şudur: “Bir sistemin başlangıç koşullarındaki çok küçük bir değişiklik bile uzun vadede öngörülemez ve büyük sonuçlara yol açabilir.” Lorenz bu etkiyi Amazon’da bir kelebeğin kanat çırpması, ABD’de fırtına kopmasına neden olabilir” metaforuyla popülerleştirmiştir.

Tabii ki bu sadece bir metafor olarak kalmamış ,Lorenz bu kaotik davranışı matematiksel olarak tanımlamıştır. Lorenz Çekici; yani bir kelebeğin kanatlarını andıran, kendi etrafında dönen ancak asla kendini tekrar etmeyen sonsuz bir yörüngedir. Aynı zamanda kaos teorisinin sembolü olmuştur. Kelebek etkisi determinizm yanılgısını yıkmış ve Newton fiziğinin sorgulanmasını sağlayarak yeni bir bilim anlayışı ortaya çıkarmıştır. İkinci bahsedeceğimiz mekanizma Determinizm ve Rastlantısallık. Newton yasaları sayesinde bir cismin herhangi bir andaki konumunu hızını ve enerjisini biliyorsak, o cismin gelecekteki herhangi bir andaki konumunu, hızını, enerjisini de bilebiliriz. Bunu fizik yasalarının deterministik olması sayesinde yapabiliyoruz. Peki bu determinizme rağmen kaos teorisi nasıl işliyor? Bu güzel ve yerinde bir soru. Determinizme göre sistemin gelecekteki durumunu kesin olarak bilmemiz gerekirken bu durumu rastlantısallık bozar. Yani rastlantısallık sistemde kaosa yer açar. Bunu 1900'lü yıllarda kuantum fiziği sayesinde de görmüş olduk. Peki, nedir bu rastlantısallık?



Isaac Newton (1643-1727)

Rastlantısallık kısaca gelişigüzecektir. Bunu bir örnekle daha iyi kavrayalım: Mesela elimizde 1000 radyoaktif atom olsun, hangisinin ilk önce bozunacağını bilemeyiz. 1 atomun 1 saniye içinde bozunma olasılığını söyleyebiliriz ama tek tek atomlar için zamanını söyleyemeyiz. Fakat istatistiksel fizik sayesinde modellemeler oluşturabiliriz. Bu modellemeler termodinamik yasaları ve düzensizliğin bir ölçüsü olan entropi ile tanımlanmaktadır. Termodinamiğin ikinci yasasına göre evrendeki düzensizlik yani entropi SÜREKLİ artmaktadır. Çünkü Bir sistemin düzensiz ve dağınık olma ihtimali, düzenli olmasından daha fazladır. İşte bu olasılıksal durumlara fizikte raslantı veya gelişigüzecek denir. Bu sebeple, sistemlerde her ne kadar determinizm ilkesi olsa da nonlinear sistemlerin zaman içindeki durumları hakkında kesin bir yorum yapamayız. Gelelim nonlinearlik mekanizmasına; bunun için öncelikle lineerlik ve nonlinearlik kavramlarının ne anlama geldiklerine bakalım. Lineerlik kısaca Bir sistemin denkleminin doğrusal olmasıdır. Nonlinearlik ise tahmin edeceğimiz üzere sistemin denkleminin doğrusal olmamasıdır. Lineer denklemlerde değişkenin örneğin 5 katına çıkarılması sonucunda 5 katına çıkmasına sebep olur. Fakat nonlinear denklemlerde değişkenin 5 katına çıkarılması sonuçta aynı etkiye sebep olmayabilir. Peki sistemin nonlinear olmasının kaotik teorisine nasıl bir etkisi var? diye sorabilirsiniz. Hemen anlatıyorum: Doğadaki çoğu sistem lineer değildir ve çok sayıda değişken içerir. Bu da aynı miktardaki değişimin aynı sonucu doğurmamasına sebep olur. Ve şunu da eklemek isterim ki kaotik teorisinde zamana bağlı tüm denklemler nonlineardir fakat nonlinear denklemlerde sahip olan her sistemde kaotik gözükmez.

Sırada Fraktallar var. Fraktal, matematikte kendine benzeme veya oransal kırılma özelliği gösteren karmaşık geometrik şekillerin ortak adıdır. Birçok düzensiz olguyu ve düzensiz biçimi tanımlamaya yardımcı olur. Kısaca karmaşık sistemlerin içindeki tekrar eden anlamlı desenlerdir. Örneğin; sistemdeki her parçanın her bir parçası büyütüldüğünde, yine sistemin bütününe benzer. Bunu kar tanesi ve ağaç kabuğu gibi doğal fraktallarda rahatlıkla gözlemleriz. Evet, bu yazımızda kaos teorisinin tarihçesini, kaosun ne olduğunu ve kaos teorisinin mekanizmalarını öğrendiğimizi umuyorum. Konuyla ilgili sorunuz veya bilimsel temele dayanan farklı bir fikriniz olursa ulaşmaktan çekinmeyin. Bilimle kalın.

KAYNAKÇA:

Balcioğlu, B. (2017). *Kaos teorisinin ölçme ve metrolojiye etkileri*. Mühendis Beyinler Dergisi, 1(2), 30-38.

Lorenz, E. N. (1963). *Deterministic Nonperiodic Flow*. Journal of the Atmospheric Sciences, 20(2), 130-141.

Lorenz, E. N. (1972). *Predictability: Does the Flap of a Butterfly's Wings in Brazil Set Off a Tornado in Texas?* Sunum. American Association for the Advancement of Science.
Mandelbrot, B. B. (1982). *The Fractal Geometry of Nature*. New York: W. H. Freeman and Company.

Poincaré, H. (1890). *Sur le problème des trois corps et les équations de la dynamique* (Acta Mathematica, 13). Göteborg: Almqvist & Wiksells Boktryckeri. (Çev.: Üç cisim problemi üzerine, Akt. Math. 1890:1–270)

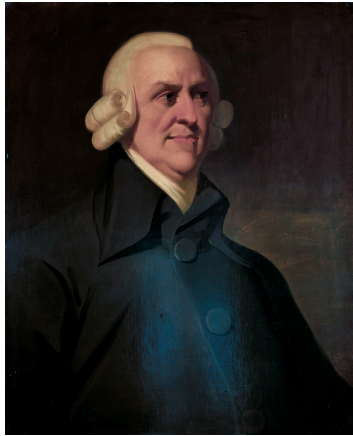
Görünmez Elin Görünür Tokadı: Sığır Başından Modern Köleliğe

Berat ALBAYRAK

"Caput" kelimesi, antik dönemde mülkiyetin ve zenginliğin ölçüsü sayılan "sığır başı" miktarını ifade ediyordu. Orta Çağ'a gelindiğinde bu kökten türeyen "capitale" kavramı, ticari bir malı, anaparayı veya biriken serveti tanımlamak için kullanılmaya başlandı. Bugün ise kapitalizm; en basit haliyle fabrikaların ve paranın özel mülkiyette olduğu, her şeyin "kâr" uğruna yapıldığı bir sistem olarak karşımızda duruyor. Sistemin teorik tanımı net olsa da pratik sonuçları oldukça karışıktır. Örneğin, sistemde herkesin kazanacağı iddia edilir; fakat masadaki paranın asıl kimin cebine girdiği genellikle büyük bir sır olarak kalır.

Bu sistemde verimlilik her şeydir. Ancak ufak bir detay vardır. Birinin verimlilik dediği şey, genellikle bir başkasının daha fazla ter dökmesi, mutsuz olması ve emek verdiklerinin ne olduğunu sorgulaması anlamına gelir. Yani bir tarafın kazancı, diğer tarafın kaybı üzerine inşa edilir. Kazanmanın olduğu yerde kaybetmek de varsa, o meşhur soruyu sormak gerekir: Kazanan kim, kaybeden kim? Kazananlar bellidir, sistemi kuranlar ve kârı yukarıdan izleyenler... Kaybedenler ise genellikle "Biz bir aileyiz," denilerek mesaiye bırakılan, ay sonunda kredi kartı ekstresine bakıp derin iç çekenler ve verimli olabilmek pahasına hayatlarından vazgeçenlerdir. Belki de en trajik olanı, çok klişe bir ifade olsa bile başkalarının hayallerini gerçekleştirmek için kendi hayallerinden vazgeçenlerin durumudur. Kısacası; piyasanın o meşhur görünmez eli, bizden alıp onlara verirken gayet görünür bir şekilde çalışmaktadır.

Kapitalizm altın ve gümüş ticaretiyle yola çıkmış, ancak bugün insan ticareti içeren garip bir evreye ulaşmıştır. Eskiden kölelik zincirlerle yapılırdı; bugün ise bir CEO'nun kapısında, yaratıcı ekip üyesi gibi havalı unvanlarla modern bir formda devam etmektedir. Oysa Sanayi Devrimi ve makineleşme, güya işlerimizi kolaylaştıracaktı. Adam Smith, Ulusların Zenginliği kitabında o meşhur görünmez elden bahsetmişti, devlet piyasaya karışmayacak, piyasa kendi çarkını döndürecek. Peki, gerçekten piyasa mı döndü, yoksa güçlüler güçsüzleri o çarkın dişlileri arasında mı çevirdi? Smith'in o eli bazılarını sevse de çoğumuza sadece tokat attı. Süreç ilerleyip demiryolları ve bankalar dünyayı sarınca, ticaret somut mallardan sıyrılıp rakamlara ve hisse senetlerine dönüştü. Buharlı makineler hayatımıza girdiğinde refahın artacağı sanıldı ama aslında sadece tüketim çılgınlığı başladı. Kontrolden çıkan bu tüketim çılgınlığı, her şeyi yutan bir girdaba dönüştü. Zamanı, parayı, emeği ve nihayetinde hayatı tüketiyoruz. Harcamak için çalışan, borçlandıkça bağımlı hâle gelen ve bu döngüde gönüllü köleliğe razı olan bir nesil tüketiyor.



Adam Smith (1723-1790)

İnsanlar, kendi değerlerini ve zamanlarını, başkaları tarafından belirlenen bir maaş takvimine feda ediyorlar. Oysa o feda edilen zaman, hiçbir maddi bedelle ölçülemeyecek kadar paha biçilemez. Bu tüketim açlığı, üretimi hızlandırmak için kullanılan bir kırbaç haline geldi. Küçük Prens'in dediği gibi: "Büyükler sadece sayılara ve niceliklere odaklanır." Onlara bir evin penceresindeki sardunyalardan, kapısındaki saksıların güzelliğinden bahsedemezsiniz, onlar sadece evin kaç para ettiğini bilmek isterler. Bu çağda insanlar birbirine sadece maaşının ne kadar olduğunu soruyor. O iş için harcanan emekten, feda edilen hayallerden ve tüketilen zamandan hiç kimse bahsetmiyor. İnsanlar çalıştıkça harcıyor, harcadıkça borçlanıyor; başkalarının belirlediği bir maaş karşılığında, aslında paha biçilemez olan ömürlerini gönüllü bir kölelikle teslim ediyorlar. İnsanın bir "değer" değil, sadece "ikame edilebilir bir mal" olarak görüldüğü bir dönemdeyiz. Çocukları kandırmanın kolay olduğunu söylerler, fakat kapitalizmde hepimiz birer çocuğuz. Renkli reklamlar ve taksit seçenekleriyle kandırılmaya dünden razı bir kitleye dönüştük.

Marx'ın da vurguladığı gibi, bu sistemde işçi, kendi elleriyle var ettiği dünyaya bile yabancılaşmaktadır. Montaj hattında her parçasını ilmek ilmek işlediği o lüks arabaya hiçbir zaman sahip olamayacağını bilerek ter döker. Hatta o lüks eşyayı alabilmek hayaliyle daha fazla mesai yapar, yani aslında o nesneye yaklaşmak için kendi hayatından daha fazla çalar. Bir inşaat işçisi düşünün, gökyüzüne uzanan, akıllı sistemlerle donatılmış, pencerelerinden şehrin tüm ışıklarının izlendiği o görkemli rezidansın her tuğlasını kendi elleriyle dizer.

O binanın güvenliğini, konforunu ve lüksünü ilmek ilmek inşa ederken, akşam olduğunda o binanın gölgesindeki derme çatma kulübesine döner. Hayatını adadığı o devasa beton yığını yükseldikçe, işçinin o binada bir oda sahibi olma ihtimali küçülür. Kendi elleriyle kurduğu o lüks, ona kapılarını ancak hizmet etmek için açar. Sonuçta ortaya çıkan ürün devleşip parıldarken, onu var eden insan küçülürnesne kıymetlenirken, özne kendi emeğinin gölgesinde bir köleye dönüşür. Başkalarının belirlediği bir maaş karşılığında, paha biçilemez olan ömrünü aslında hiç sahip olamayacağı metalar için feda eder.

Machiavelli'nin Prens kitabıyla özdeşleşen 'sonucun araçları haklı kılması' mantığı, bugün artık modern bir kâr hırsına evrilmiştir. Machiavelli bugün yaşasaydı, muhtemelen devlet yönetimi üzerine değil, çok uluslu bir şirketin başında 'İnsan Kaynakları Nasıl Yönetilir?' kılıfı altındaki o meşhur manipülasyon rehberini kaleme alırdı.



Niccolò Machiavelli (1469-1527)

Modern CEO'lar, tıpkı Machiavelli'nin Prens'i gibi şu kadim soruyla hareket ediyorlar. Çalışanlar tarafından sevmek mi iyidir, yoksa korkulmak mı? Bugün sevgi, kurum kùltürü ve biz bir aileyiz masallarıyla bir aidiyet tuzağına dönüştürölürken, korku ise yetersizlik hissi ve işsiz kalma kaygısı ile sistemin derinliklerine işleniyor. Küçük Prens'in sadece sayılara odaklanan büyükleri, bugün Machiavelli'nin stratejik zekasıyla birleşerek insanı bir kaynak olarak görmeye başladı. Günün sonunda, parıldayan çeyrek sonu bilançoları ve yükselen hisse değerleri; bu uğurda feda edilen hayatları, çalınan zamanları ve sardunyaların kokusundan koparılan ruhları sistemin gözünde 'haklı' çıkarmaya devam ediyor. Marx'ın dediğı gibi, işçi kendi ürettiğı lüks dünyaya yabancılaşırken, Machiavelli'nin modern takipçileri, bu yabancılaşmayı profesyonel bir yönetim başarısı olarak kutluyorlar.

şimdilerde kutlanan Dünya Kadınlar Günü'nün asıl hikâyesini hatırlayalım. Çünkü bu tarih, aslında acı ve ölümle yazılmış bir gündür. 8 Mart 1857'de, ABD'nin New York kentinde 40.000 dokuma işçisi, sadece daha insani çalışma koşullarına ulaşabilmek, örneğın 12 saatlik mesai süresinin düşürölmesi ve yaşanabilir bir ücret alabilmek talebiyle greve başladı. Ancak polisin işçilere saldırması ve işçilerin fabrikaya kilitlenmesi, tarihin en büyük facialarından birine yol açtı. Çıkan yangında, kurulan barikatlar nedeniyle kaçamayan 129 kadın işçi can verdi.

Bugün çoğu işçinin, kadının ve hatta genel olarak insanın bilmediği bu gerçek, kapitalizmin o cilalı vitrininin arkasında yatan, insanın yüzüne tokat gibi çarpan sarsıcı bir trajedidir. Titanik trajedisi, sadece bir kaza değil, işçi emeğinin ve sınıfsal ayrımın en somut örneklerinden biridir. Bu devasa gemi, daha denize inmeden önce bile işçilerin hayatını çalmaya başlamıştır; inşası sırasında resmi kayıtlara göre 8 işçi ölmüş, yüzlercesi ise sakat kalmıştır. Gemi buz dağına çarpıp sulara gömülürken, üst güvertelerde lüks içinde yaşayanların hayatı ve değerli eşyaları kurtarılmaya çalışılıyordu. Ancak geminin en alt katlarında durum çok farklıydı. Kara Çete olarak bilinen 176 ateşçi ve kömürcü, 50 derece sıcaklıktaki makine dairelerinde, yukarıdaki ışıkların sönmemesi için son ana kadar kömür atmaya devam etti.

Gemide görev yapan 35 mühendisin tamamı hayatını kaybetti. Bu insanlar, telsiz sinyalleri kesilmesin ve tahliye için gerekli elektrik üretilibilsin diye su basan dairesini terk etmediler. Kendi elleriyle kurdukları ve çalıştırdıkları o devasa makinelere adeta hapsoldular. Kurtulma oranlarına bakıldığında, birinci mevkideki yolcuların büyük kısmı kurtulurken, geminin asıl yükünü çeken personelin neredeyse tamamı okyanusun karanlığına terk edildi. Kendi inşa ettikleri lüksün ve teknolojinin içinde, sistemin devamlılığı için feda edildiler.

İşte kapitalizm, bu acılar ve ölümler üzerine inşa edilmiştir; insan ise bu düzeni bir sistem olarak benimseyip gönüllüce ona dahil olmuştur. Hiçbir zaman sahip olamayacağı eşyaların ve asla gidemeyeceği yerlerin hayalini kurarak kendi hayatını feda etmiştir. Eskiden köle pazarları vardı ve insanlar bizzat alınıp satılırdı. Şimdi ise iş sözleşmeleri var ve insanlar ikna edildikleri ücretler karşılığında bu hayata imza atıyorlar. Bunlar madalyonun sadece görünen yüzü...

Bir de buz dağının altında kalan çocuk işçiler, yapılan haksızlıklar, uygulanan baskı ve şiddetler, derinleşen kadın-erkek eşitsizliği ve gün sonunda tüm bu yorgunlukla başını yastığa koyabilen milyonlar var. Üstelik ertesi gün bile olmadan devam eden bir alışveriş bağımlılığıyla, oturduğu yerden ter dökerek, ömür vererek kazandığı parayı yine aynı sisteme iade eden mekanizmalara dönüştük. Trajikomik bir hâl alan bu düzende, herkes aynı şekilde giyinmeye ve aynı şeyleri yemeye özendirildi. Bu noktada Viktor Frankl'ın toplama kamplarındaki o meşhur gözlemini hatırlamak gerekir: 'Evet, insan her şeye alışabilir ama bize nasıl olduğunu sormayın.' Frankl, bir psikiyatrist olarak insanın en ağır hijyensizliğe, uykusuzluğa ve açlığa bile nasıl uyum sağlayabildiğini hayretle anlatır. Bugünün dünyasında da insan, modern bir toplama kampı sessizliği içinde, her sabah gün doğmadan uyanmaya, saatlerce güneş görmeyen binalarda oturmaya, kronik yorgunluğa ve kendi hayatından çalınan yıllara alışmıştır. Frankl'ın dediği gibi tıbben ve ruhen imkânsız denilebilecek bir yabancılaşma içinde hayatta kalıyoruz. Ancak bu alışma süreci, hayatta kalma güdüsünün getirdiği karanlık bir mucizeden başka bir şey değildir.

Kaynakça

Frankl, V. E. (2019). *İnsanın Anlam Arayışı*. Okuyan Us Yayın.

Machiavelli, N. (2018). *Prens* (K. Atakay, Çev.). Can Yayınları.

Marx, K. (2026). *1844 El Yazmaları* (2. basım, 4. baskı, M. Belge, Çev.). İletişim Yayınları.

Saint-Exupéry, A. de. (2019). *Küçük Prens* (O. Tunç, Çev.). Yuva Yayınları.

Smith, A. (2018). *Ulusların Zenginliği: Cilt 1* (5. basım). Alan Yayıncılık

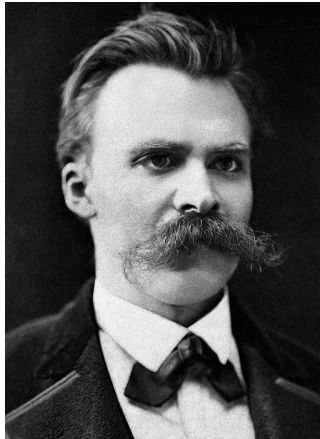
NIETZSCHE SOKRATES'İ NEDEN ÖLDÜRDÜ?

Derya SARİER

Nietzsche için hayat yaşadığımız bu dünya, muazzam bir değere sahiptir ve bu bağlamda kendisi bu değeri azaltacak her türlü fikre savaş açmıştır. Hristiyanlığa saldırmasının nedeni de budur. Hristiyanlıktaki metafizik taraf, ölümden sonraki yaşam, Nietzsche için bu hayata verilen değer azalmasına yol açmıştır. İnsanlar öte dünyaya bel bağlayarak asıl önemli olan bu hayatı kaçırmıştır (Aybalık, 2024). Yaşamın değerini azaltacak her türlü görüş, Nietzsche'nin çekiçle felsefe yapmasının bir hedefi olmuştur. Nietzsche'nin en büyük kaygısı insanların yaşamı değersiz bulmalarıdır. Nihilizmin yükselişiyle ortaya çıkan anlam krizi, Nietzsche'ye endişe vermiştir. Aydınlanma Çağı'nın etkisiyle akıl ve bilime olan güvenin artması, 19. yüzyılda Batı toplumlarının yüzyıllardır benimsediği din ve Tanrı anlayışından uzaklaşmasına neden olmuştur. Asırlardır etkisini sürdüren Tanrı algısının otoritesinin yerini "anlam eksikliği" almıştır (Aybalık, 2024). Sonrasında nihilizm yükselişe geçmiştir.

Nihilizme göre yaşamın hiçbir anlamı yoktur. İnandığımız değerlerin hepsi aslında bir hiçtir. Bunun üzerine Nietzsche "Tanrı öldü" ilanını yapar ve bu ilan, insan hayatına yön veren metafizik sistemlerin artık çöküş evresine girdiğini simgeler. Böylece modern birey, anlamın kaybolduğu bir dünyada kendi varoluşunu yeniden tanımlama zorunluluğu ile karşı karşıya kalır. Tanrının ölümü aynı zamanda Sokratik kültürün de sonu anlamına gelir. Nietzsche'nin amacı yaşamın ne kadar değerli olduğunu göstermek ve 'yaşamı olumlamaktır'.

Yaşamın her şeye rağmen değerli olduğunu göstermek için bazı kavramlar sunmuştur ve üst insan bu kavramların başında gelir. Nietzsche'nin gözünde insanlığın hedefi ve varoluşun anlamı üst insan olmalıdır. Üst insan, yaşamın bütünüyle kendi yarattığı değerler üzerinden bir ilişkiye girer. Nietzsche, üst insanı tanımlamak için Böyle Buyurdu Zerdüşt'te çocuk benzetmesi yapar. Nietzsche, tinin üç değişimini anlatırken tinin önce deveye sonra aslana ve en nihayetinde bir çocuğa dönüşmesi gerektiğini ileri sürer. Dünyaya kendi gözleri ile bakmanın ve yeni değerler yaratmanın esas koşulu, Nietzsche'ye göre tinimizin bir çocuğa dönüşmesidir (Esenyel, 2020, s.119). Üst insanın yaşama ilişkin tavrını bir çocuğun yaşama ilişkin tavrından çıkarır. Kendi dünyasını ve anlamını yaratan kendi oyununu ileri süren çocuk, böylece yaşamı ve varoluşu da olumlayarak kutsal bir evet ile bağlanır. Nietzsche'ye göre üst insan, insanlığın yöneleceği bir hedef olarak görülür. Nietzsche için bir diğer önemli olan kavram da güç istenci'dir. Nietzsche, yaşamın kendisini bir güç istenci olarak görür.



Friedrich Nietzsche (1844-1900)

İnsan doğduğu andan itibaren güç arzusu peşinde koşar. Nietzsche özellikle dindar insanların dünyevi arzuları bastırmasına, bunun sonucunda güç istencinden kendilerini uzaklaştırmasına dikkat çeker ve bir taraftan güç istencini tatmin eden insanların olmasının diğer taraftan ise güç istencini bastıran insanların olmasının iki farklı ahlâk algısını ortaya çıkardığını ileri sürer. Nietzsche bunları efendi ve köle ahlâk olarak tanımlar. Efendi ahlâk, üst insan konseptine benzetilebilir. Bu ahlâk sahip olan kişi, güç ve itibar kavramlarına değer verir. Cesareti onu motive eder. Köle ahlâkındaki kişi ise genellikle motivasyonunu inandığı dinden alır (Aybalık, 2024). Dinin kendisine çizdiği sınırları aşamaz. Köle ahlâkının kişiye öğrettiği şey, esasında acının anlamıdır. Bu anlam varoluşun kendisine işaret eder. Buna göre insan sadece var olduğu için acı çeker. Çileci idealin verdiği anlam, yavaş yavaş bir anlamsızlığa bürünmektedir. Hâkim değerler öte dünyacı idealler aşkın hakikatler güvenilirliklerini kaybeder.

Nietzsche'de önemli olan bir diğer kavram da ebedi dönüş'tür. Nietzsche'ye göre ebedi dönüş, kişinin yaşam karşısında alabileceği en önemli tavidir. Bu tavır, insan yaşamına mutlak bir yönelim ve olumlu bir anlam sunarak insan ve varoluş arasında bir bağ yaratır. Yaşamış olan her şeyin en küçük ayrıntısına kadar aynı sıra ve düzen açısından sonsuz kere tekrar edeceğini kabul eden kişi aynı zamanda yaşantısının ve eylemin sonsuz kere onaylanmasını kabul etmiş olur. Eğer her bir an sonsuz kere tekrar edecekse kişi her eylemini tam da sonsuz kere tekrar etmesini isteyecek şekilde düzenlemek durumunda kalır (Esenyel, 2020, s.188). Bu da kişinin kendi varoluşunu bütünüyle benimsemesi anlamına gelir.

Nietzsche'nin *amor fati* yani kader sevgisi de ebedi dönüş ile yakından ilişkilidir. Nietzsche'ye göre *amor fati*'nin işaret ettiği şey, yaşamın bir kader olarak sonsuzca tekrarlanacağını bilerek onu kalben benimsemektir. Ebedi dönüş öğretisi esasında bir *amor fati* şart koşar. Seilmeyen bir yaşamın onaylaması haklı çıkarılması en önemlisi de ebediyen tekrarının istenmesi mümkün değildir.

Asıl konumuz olan Nietzsche'nin Sokrates'i neden öldürdüğü konusuna geldiğimizde, Nietzsche için Sokrates yaşamı değersiz bulmaktadır. Nietzsche'nin Sokrates'i eleştireceği nokta ise *Tragedyanın Doğuşu* ile başlar. Nietzsche kariyerinin erken döneminin genel itibarı ile Schopenhauer'un İstenç ve Tasarım Olarak Dünya'sına ve Wagner müziğine dayandığı görülür. Nietzsche'de Apollon ve Dionysos, Schopenhauer'un dünyayı hem tasarım hem de istenç olarak tanımlamasına tekabül eder.



Sokrates (?-MÖ 399)

Schopenhauer için tasarım olarak dünya, salt görünümlerin bir dünyası iken olarak dünya gerçekten kendi içinde olduğu şekliyle bir dünyadır. Apolloncu olan dünyaya ait her şeyi tasarım olarak kendi bünyesinde barındırır. Olimposlar'ın ikinci kuşak tanrılarından Zeus ile Leton'un oğlu ve tanrıça Artemis'in kardeşi olan Apollon aydın, durgun, ölçülü gücü simgelediği gibi aynı zamanda ışıktır. Doğayı görme, varlığı akılla algılama ve akıl yetisine dayanan yöntemlerde biçimlendirme gücü ve yeteneğidir. Işığın değeri bir projektör gibi aydınlatıp karanlık kalan sırlarının çözülmesi olmasına rağmen bu gücün, insanı bir seyirci ve taklitçi olmaktan ileri götüremediği ifade edilir. Zeus ile Semele'nin oğlu olan Dionysos, klasik dönemde bağın, şarabın ve mistik vecdin tanrısı olarak bilinir (Aydoğan, 2023, s.673).

Sanatın iki temel figüründen Apollon, 'düzene ve ölçülülüğe dayalı tasarımların tanrısı' olarak anılırken; Dionysos, coşku, esrime ve oyunla ilişkilendirilir. Apollon akıl, denge ve biçimliliği temsil ederken; Dionysos taşkınlık, tutku ve yaratıcı özgürlüğün simgesi hâline gelir. Böylece iki tanrı, sanatın hem düzenli hem de taşkın yönlerini karşıtlık içinde bir araya getirir. Nihilizm ise "Tanrının ölümü" ilanı olsa da ilk ve en erken takdimi Tragedya'nın Doğuşu'nda Bilge Silenos aracılığıyla yapılır. Kral Midas, Bilge Silenos'u, Dionysos'un eşlikçisini uzun bir süre ormanda kovalamış ama yakalayamamış.

Nihayet bir gün eline düştüğünde Bilge Silenos'a insanlar için en iyi ve en mükemmel şeyin ne olduğunu sormuş ve Bilge Silenos da kaskatı durarak şunları söylemiş: "Zavallı bir günlük ömürlü tür. Rastlantının ve kaderin çocukları. Duymamanın senin için en hayırlısı olduğu şeyi söylemeye niye zorlarsın beni? En iyi şey senin için tamamen ulaşılmazdır. Doğmamış olmak, var olmamak, hiç olmak. En iyi ikinci şey ise senin içindir. Kısa zamanda ölmek." Bu efsanedeki Silenosçu bilgelik, kozmosun insan mutluluğuna karşı ilgisizliğini veya düşmanlığını bilmesinin yol açtığı mide bulantısını, en yüce değerlerin kendi kendilerini değersizleştireceğini öngören nihilizm öğretisini haber verir. Buradaki nihilizm, insanlığın en yüksek değerlerinin düşüşe geçtiği bir noktaya işaret eden kozmik bir sorundan kaynaklanan varoluşsal bir yaklaşımı temsil eder (Esenyel, 2020, s.139). Nietzsche Yunan tragedyasının antik dönemindeki tüm kardeş sanat türlerinin en güzel şekilde bitmesine rağmen, Yunan tragedyasının sonunun trajik olduğunu belirtir. Bu trajik hikâyenin kötü karakterleri ise Euripides ve Sokrates'tir. Nietzsche, Euripides'in, Dionysosçu unsurları tragedyaya sahnesinden silerek sanatı Dionysosçu olmayan bir temelde inşa ettiğini savunur.

Bu süreci, tragedyanın Sokrates aracılığıyla dile gelen daimonik bir güç tarafından sahnelerden kovulması olarak tanımlar. Sokrates'in "her şeyin iyi olması için bilinçli olması gerekir" sözüne paralel olarak Euripides de, Sokrates akılcılığının temsilcisi bir şair olarak öne çıkar.

Euripides, Nietzsche'ye göre Sokrates olmuştur. Hatta Nietzsche, Euripides'in sadece bir maske hâline geldiğini arkada konuşanın her daim Sokrates olduğunu ileri sürer. Nietzsche'nin gözünde artık savaş hâlinde olan Dionysos ve Sokrates'tir. Tragedya da tam da bu savaş ve karşıtlık içinde yok olup gitmiştir. Sokratik idea ile tragedyaya yönelen Euripides; akıllı, bilinci, bilgiyi ve farkındalığı simgeleyen Apollon'u baş tacı etmiş ve akıl dışı, esrik Dionysos'u saf dışı bırakmıştır (Aydoğan, 2023, s.679). Fakat tragedyadaki Apollon, ancak Dionysos ile birlikte anlam kazandığından Euripides tragedyaya sanatını Apollon ile temellendirmeyi başaramamıştır. Sokratesçi eğilimin temelinde Nietzsche'ye göre Sokratik daimon (iç ses) yer alır. Daimon, Sokrates'in içsel tanrısal sesi olarak onun karakteri ve kişiliği haline gelir. Sokrates'in bütün değerlendirmelerine yön veren unsur yine bu daimon'dur. Bu Daimon, her seferinde onu bir yapmaması konusunda uyarır. Sokratik eğilim neticesinde ahlâkın, yaşamın ve mutluluğun aklın kavrayış gücüne inanması gerektiğini söyler.

Erdemin bilgi olduğunu ve yalnızca erdemli ve bilgili olanın mutlu olabileceğini savunan Sokrates, Nietzsche'ye göre dünya tarihinde bir dönüm noktası teşkil eder. Sokrates'in hakikat uğruna bilerek ölüme gitmesi, Sokrates'in akıl dışı olanağı esrik olana karşı vermiş olduğu mücadele, teorik insanın ve esasen hakikat peşinde koşan filozof tipinin doğuşuna yol açmıştır. Sokrates'in akıl dışı olan karşısında mantıklı bilinçli ve rasyonel olmayı seçmesinin altında yatan sebep Nietzsche'ye göre, onun temelde çöküşe ait bir karakter olmasıdır.

Sokrates tam da yaşamın anlamı ve değeri sorunu karşısında bir çöküş yaşadığı için akla, bilince ve mantıksal olana kendisini teslim etmiştir. Sokrates yaşamda nasıl bir ilişkiye sahiptir? Yaşam ve bir bütün olarak varoluş hakkında Sokrates'in nasıl bir yargısı ve bir değerlendirmesi vardır? Nietzsche bu sorulara yanıt verebilmek için Phaidon diyalogunda Sokrates'in son anlarını analiz eder. Nietzsche'ye göre Sokrates'in ölmeden hemen önce son söz olarak hekim ve iyileştirme tanrısı Asklepios'a bir horoz borçlu olduğunu söylemesi ve Sokrates'in hekim tanrısına borçlu olduğunu inanmasının sebebi öldüğünde iyileşeceğini düşünmesidir.

Asklepios, Sokrates'in inancına göre öldüğünde onu iyileştirecektir. Sokrates, yaşamı bizi bir hastalık olarak görür ve ölümü, bu hastalıktan kurtuluş sağlayacak bir iyileşme süreci olarak kurgular. Nietzsche'ye göre Sokrates, geçip gitmekte olan yaşamın ve varoluşun karşısında zayıf düştüğü ve çöküntüye uğradığı için akılcılığa yönelir. Sokrates akıl vasıtasıyla yaşam dünyasında yer almayan ezeli-edebi ve öte dünyacı hakikatlere ulaşabileceğini düşünür. Akıl yalnızca yaşamın kendisinden kaçmak ve korunmak ve onun üstesinden gelmek için bir araca dönüşür. Bu bakımdan Nietzsche, Batı felsefesinin temelinde yer alan akılcılığın da Sokrates'e dayandığını söyler. Sokrates'e ilişkin analizini devam ettiren Nietzsche, bu sefer de Sokrates'in ortaya koyduğu “yaşam bir hastalıktır” algısının nereden kaynaklandığını görünür kılmak ister. Nietzsche'ye göre, Sokrates'te dâhil olmak üzere tüm bilgiler yaşam hakkında, değmez ya da boşuna değerlendirmesinde bulunmuşlardır.

Nietzsche'ye göre, Sokrates'in yaşam karşıtı duruşunun altında Sokrates'in hastalıklı karakteri yer alır. Yaşamın kendisini coşkunluk içinde olumlamak yerine olabildiğince soğuk bir akıl yürütmeyi ve cansız bir diyalektiği tercih eden Sokratik bir iddiada karşılaşılan şey, yaşam karşısında duyulan bir acı ve çaresizliktir. Nietzsche'ye göre, Sokrates yaşama ilişkin ne evrensel bir hakikati ne değişmez bir nesnel bir gerçeği dile getirir. O yalnızca kendi hastalıklı karakterini tüm yaşama yansıtmıştır. Adına da hakikat demiştir.

Sonuç olarak; Nietzsche hayatı bir sanat olarak, insanları da bir sanatçı olarak görmüştür. Herkes yaşadığı hayatıyla geriye bir sanat eseri bırakmıştır. Nietzsche için sanat bu dünyaya değer katmıştır. Sokrates ise değer odağını bu dünyadan alıp öbür dünyaya vermiştir. İki filozof da her ne kadar birbirine zıt olarak görünse de bu iki filozofun yakın olduğu taraflar da vardır. İkisi de trajiktir. Hayat bu iki filozofa da iyi davranmamıştır. Sokrates'in felsefe yapması, onu yaşama bağlayan en temel unsur olduğu kadar, aynı zamanda sonunu da hazırlamıştır. Yaşama bu kadar değer veren, yaşama zevkini insanlara aktaran Nietzsche de hayatının sonlarını acı şekilde geçirmiştir. Dönemlerinde iki filozofun da önemleri tam olarak anlaşılmamış değerleri daha sonradan bilinmiştir. En ortak yanları ise ikisi de insanı olduğu gibi kabul etmemiştir. Onlar standart insandan ziyade ideal insanının peşindedir. Ancak yöntemleri farklıdır. Sokrates insanı düzeltmek isterken Nietzsche insanı aşmak ister. Bu iki filozofta düşünceleriyle insanlığa kalıcı bir miras bırakmışlardır. Bu nedenle, farklı yöntemlerle de olsa ikisi de insanın sınırlarını sorgulayan ve felsefeyi yaşamın merkezine koyan filozoflar olarak öne çıkmışlardır.

KAYNAKÇA

Esenyel, A. (2020). *Nietzsche Sokrates'i Neden Öldürdü*. Fol Yayınları.

Aydoğan, E (2023). “*Erken Dönem Nietzsche’de Yunan Mitolojisi ve Tragedya*”. Hece Dergisi Mitoloji Özel Sayısı.

Aybalık, C. (2024). *Portal Video*: <https://youtu.be/ihGHfuyA8vI?si=KI6W3YB1L2SWFqdf>.

Yayın İlkeleri

1. KİRPİ kişisel düşünceleri felsefe ile harmanlayan, yılda iki kez (Eylül-Ekim ve Mayıs-Haziran) yayınlanan bir dergidir. Derginin yayın dili Türkçe'dir.
2. KİRPİ öğrencilerin makalelerinin yanı sıra felsefe alanındaki akademik, söyleşi, kitap ve makale değerlendirmesi ve eleştiri yazılarına da yer vermektedir.
3. KİRPİ Dergisine gönderilen yazıların tamamı Türkçe başlık ve özet içermelidir. Yazılarda konuyu tanımlayan Türkçe uygun anahtar kelimeler bulunmalıdır. Yazılarda kullanılan kaynaklar makale sonunda kaynakça listesi olarak APA formatında verilmiş olmalıdır.
4. Dergiye gönderilen yazılar derginin Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
5. Yayın Kurulu, yazıların yayımlanmasına veya yayımlanmamasına karar verme yetkisine sahiptir. Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazara aittir. Yayımlanan yazıların tüm hakları KİRPİ dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.
6. KİRPİ dergisine yazı gönderimleriniz için iletişim: kirpifelsefedergisi@gmail.com



Heidegger'in "Tavşan ile Kirpi" metaforu, Grimm Kardeşler'in ünlü masalına dayanır: Kibirli Tavşan, bacaklarının hızına güvenip Kirpi'yi küçümser ve onunla iddiaya girer.

Yarış başlar; Tavşan tarlanın sonuna son sürat koşar fakat bitiş çizgisinde onu Kirpi'nin karısı karşılar. Tavşan hırsıyla geri koşar, bu kez başlangıç çizgisinde Kirpi beklemektedir. Tavşan ne kadar hızlı koşarsa koşsun, tarlanın her iki ucunda da aynı aşağılayıcı Almanca fısıltıyı duyar: "Ich bin all dor!" (Ben zaten buradayım!)

Sonunda Tavşan yorgunluktan çatlayarak can verir.

Tarlanın bir ucundan diğerine son sürat koşan Tavşan, durmadan veri toplayan bilimi ve telaş içindeki gündelik hayatı temsil ederken; bitiş çizgisinde sakinlikle bekleyen Kirpi felsefenin ta kendisidir.

Bizler yeni bilgiler, hız ve tüketim peşinde koştukça aslında kendi varlığımızdan uzaklaşıyoruz. Oysa felsefe, durup Kirpi gibi sahici bir şekilde dünyada ikamet edebilmektir. Elinizdeki bu sayı, sizi hız çağının Tavşanı olmaktan çıkarıp, hakikatin zemininde bekleyen o "Kirpi"yle tanışmaya davet ediyor. Çünkü aradığınız anlam, gitmeye çalıştığınız yerde değil; zaten tam da durduğunuz yerde sizi bekliyor.

