

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)
FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Sayı 20, Güz 2015
Issue 20, Fall 2015

Bilgi için/For Information: <http://www.flsfdergisi.com>

Yazışma Adresi
Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü
Sıhhiye/ANKARA

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234
flsfdergisi@hotmail.com

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)

(*flsf*)

Sayı 20, Güz 2015

Sahibi ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürleri (Editörler)

Işıl BAYAR BRAVO
Hamdi BRAVO

Bu Sayının Danışma Kurulu ve Hakemleri

Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)	Doç.Dr. Eyüp ERDOĞAN (Mersin Üniversitesi)
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)	Doç.Dr. Funda GENÇOĞLU ONBAŞI (Başkent Üniversitesi)
Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)	Doç.Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Mustafa ERGÜN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)	Doç.Dr. Fatih S.M. ÖZTÜRK (Pamukkale Üniversitesi)
Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Doç.Dr. Ogün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Talip KABADAYI (Adnan Menderes Üniversitesi)	Doç.Dr. Mustafa YILDIZ (Erciyes Üniversitesi)
Prof.Dr. Taşkın KETENÇİ (Mersin Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Hasan AKSAKAL (Nişantaşı Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Kemal BAKIR (Erzurum Teknik Üniversitesi)
Prof.Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Nazlı YÜCEL BATMAZ (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Görkem BİRİNCİ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. İnan KALAYCIOĞULLARI (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Çetin VEYSAL (Mersin Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. M. Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi)
Doç.Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Özgüç ORHAN (Fatih Üniversitesi)
Doç.Dr. Hasan AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Armağan ÖZTÜRK (Artvin Çoruh Üniversitesi)
Doç.Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi)
Doç.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Banu ALAN SÜMER (Kırıkkale Üniversitesi)
Doç.Dr. Mustafa CİHAN (Atatürk Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Ertan TAĞMAN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Yrd.Doç.Dr. Zehra YİĞİT (Akdeniz Üniversitesi)
Doç.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)	Dr. Ruhi DEMİRAY (Kocaeli Üniversitesi)
Doç.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)	Dr. Gamze SOMUNCUOĞLU ÖZOT (Aksaray Üniversitesi)

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) yılda iki kez yayınlanan hakemli bir dergidir.
Philosopher's Index, International Bibliography of the Social Sciences (IBSS), EBSCOHost Humanities Source,
TÜBİTAK ULAKBİM ve ASOS Index tarafından listelenmekte ve ilgili veritabanları üzerinden tam metin
olarak erişime sunulmaktadır.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 ya da 1234

Kapak Tasarım

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

(*flsf*)

Issue 20, Fall 2015

Owners and Editors

Işıl BAYAR BRAVO

Hamdi BRAVO

Board of Consultants

Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENÇİ (Ankara Üniversitesi)	Assoc.Prof.Dr. Eyüp ERDOĞAN (Mersin Üniversitesi)
Prof.Dr. Işıl BAYAR BRAVO (Ankara Üniversitesi)	Assoc.Prof.Dr. Funda GENÇOĞLU ONBAŞI (Başkent Üniversitesi)
Prof.Dr. Hamdi BRAVO (Ankara Üniversitesi)	Assoc.Prof.Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi)
Prof.Dr. Mustafa ERGÜN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)	Assoc.Prof.Dr. Fatih S.M. ÖZTÜRK (Pamukkale Üniversitesi)
Prof.Dr. Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Assoc.Prof.Dr. Oğün ÜREK (Uludağ Üniversitesi)
Prof.Dr. Talip KABADAYI (Adnan Menderes Üniversitesi)	Assoc.Prof.Dr. Mustafa YILDIZ (Erciyes Üniversitesi)
Prof.Dr. Taşkın KETENCİ (Mersin Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Hasan AKSAKAL (Nişantaşı Üniversitesi)
Prof.Dr. Hayrettin ÖKÇESİZ (Akdeniz Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Hülya ALTUNYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof.Dr. Ülker ÖKTEM (Ankara Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Kemal BAKIR (Erzurum Teknik Üniversitesi)
Prof.Dr. Naim ŞAHİN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Nazlı YÜCEL BATMAZ (Kırıkkale Üniversitesi)
Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Görkem BİRİNCİ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof.Dr. Şafak URAL (İstanbul Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. İnan KALAYCIOĞULLARI (Ankara Üniversitesi)
Prof.Dr. Çetin VEYSAL (Mersin Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. M. Ertan KARDEŞ (İstanbul Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Zehragül AŞKIN (Mersin Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Özgüç ORHAN (Fatih Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Hasan AYDIN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Armağan ÖZTÜRK (Artvin Çoruh Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Metin BAL (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Banu ALAN SÜMER (Kırıkkale Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Mustafa CİHAN (Atatürk Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Ertan TAĞMAN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)	Assist.Prof.Dr. Zehra YIĞIT (Akdeniz Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. Yücel DURSUN (Ankara Üniversitesi)	Dr. Ruhi DEMİRAY (Kocaeli Üniversitesi)
Assoc.Prof.Dr. H. Haluk ERDEM (Ankara Üniversitesi)	Dr. Gamze SOMUNCUOĞLU ÖZOT (Aksaray Üniversitesi)

Mailing Address

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Sıhhiye-ANKARA

FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences) is a bi-annual academic journal listed in *Philosopher's Index*, *International Bibliography of the Social Sciences (IBSS)* and *TÜBİTAK ULAKBİM* and also served as full text by *EBSCOhost Publishing* and *ASOS Index* in their database.

ISSN 1306-9535

flsfdergisi@hotmail.com

http://www.flsfdergisi.com

Tel: (0 312) 310 32 80 / 1225 or 1234

Cover Designer

Uğur SARAÇ-Z. Begüm BAYSAL

İçindekiler

Phronesis ve Düşünümsel Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma, **1**
Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

Quine'in Doğallaştırılmış Epistemolojisinin Normatifliği Üzerine, **17**
Mahmut ÖZER - Eylem YENİSOY ŞAHİN

Doğanın Diyalektiği Nedir? Friedrich Engels'in Diyalektik Tanımı
Üzerine Bazı Düşünceler, **39**
Kaan KANGAL

Varlık Ağacı ve Türeyişi, **55**
Yücel DURSUN

Başlangıç Durumu, Bilgisizlik Peçesi: Rawls, Habermas ve Sandel, **75**
İsrafil AYDIN

Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler ve Galilei Neyi
Değiştirdi?, **95**
Seda ÖZSOY

Ahlak-Politika İlişkisi Açısından Machiavelli'nin Politika Teorisi, **113**
Murat SATICI

Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta
Israr) Bağlamında Değerlendirilmesi, **131**
Feyza Şule GÜNGÖR

Spinoza Felsefesinde Beden ile Zorunlu Birlik İçerisindeki Ruhun
Gücü, **143**
Naciye ATIŞ

Siyasi Tahayyüller, Ahlaki Normlar ve Edebi Anlatılar: Richard Rorty
ve Martha Nussbaum'ın Katkıları, **161**
Koray TÜTÜNCÜ - Fatma TÜTÜNCÜ

İnsan Hakları "Son Ütopya" Mı?, **181**
Emrah AKYUZ

Contents

A Comparison of *Phronesis* and Reflective Judgement, **1**
Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

On the Normativity of Quine's Naturalized Epistemology, **17**
Mahmut ÖZER - Eylem YENİSOY ŞAHİN

What is Dialectics of Nature? Reflections on Friedrich Engels'
Definition of Dialectics, **39**
Kaan KANGAL

Tree Of Being and Its Genesis, **55**
Yücel DURSUN

Original Position, Veil of Ignorance: Rawls, Habermas and Sandel, **75**
İsrafil AYDIN

Comprehension of Heliocentric Cosmos Model: What Did Copernicus,
Kepler and Galilei Change?, **95**
Seda ÖZSOY

Machiavelli's Theory of Politics In Terms of the Relation Between
Morals and Politics, **113**
Murat SATICI

Evaluation of Good and Bad in Spinoza in Terms of Conatus
(Persistence of All Things to be in Their Own Being in the Best Way),
131
Feyza Şule GÜNGÖR

The Power of Soul That is Necessarily Together With Body in the
Philosophy of Spinoza, **143**
Naciye ATIŞ

Political Imaginations, Moral Norms and Literary Narrations:
Richard Rorty and Martha Nussbaum's Contributions, **161**
Koray TÛTÛNCÛ - Fatma TÛTÛNCÛ

Are Human Rights the "Last Utopia"?, **181**
Emrah AKYUZ

Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği, **191**
Arslan TOPAKKAYA - Bengü ÖZYÜREK ŞAHİN

Kuram ile Pratiğin Uyumu Zorunluluğu: Küreselleşme Sürecinde
Postmodernite, **211**
Mustafa KARAHÖYÜK

Akademia'da Metafor Sınavı: Platon'da Metafor, Şiddet, Siyaset, **227**
Çağıl BAKACAK

Türk Modernleşmesi'nde İdeolojilerin Sıradüzeni: Üç Tarz-I Siyaset,
251
Erdem AYÇİÇEK

Adorno'nun Felsefesinde Özgürlük İdesi Olarak Sanat, **271**
Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

W.F. Haug'da Meta Estetiğinin Kritiği, **289**
Emir ÜLGER

Postmodern Resimde Zaman-Mekan Temsili, **315**
K. Özlem ALP

Makamsal Müzik ve Kant Estetiği, **333**
Ahmet Emre DAĞTAŞOğLU

Democracy, The Unpleasant Regime: Plato and Aristotle, **191**
Arslan TOPAKKAYA - Bengü ÖZYÜREK ŞAHİN

The Obligation of Compliance of Theory And Practise: Postmodernity
in The Globalization Process, **211**
Mustafa KARAHÖYÜK

Exam of Metaphor in the Akademia: Metaphor, Violence, and Politics
in Plato, **227**
Çağıl BAKACAK

Hierarchy of the Ideologies in Turkish Modernization: Three Kinds of
Policy, **251**
Erdem AYÇİÇEK

Art As The Idea Of Freedom In Adorno's Philosophy, **271**
Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

Critique of meta aesthetics in W.F. Haug, **289**
Emir ÜLGER

Time-Space Representation in Postmodern Painting, **315**
K. Özlem ALP

Modal Music and the Aesthetic of Kant, **333**
Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU

Yayın İlkeleri

1) FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), temelde bir felsefe dergisidir. **Kuramsal olmak kaydıyla**, sosyal bilimlerin diğer alanlarındaki yazılara da yer verilir.

2) Hakemli olan bu dergi, yılda iki kez (Bahar/Güz dönemlerinde) yayınlanır.

3) Dergiye gönderilecek yazılar araştırma, inceleme makalesi türünde olmalı, daha önce hiçbir yerde yayınlanmamış olmalıdır. Yazıların sorumluluğu yazarına aittir.

4) Yazılar, Türkçe veya İngilizce olabilir.

5) **Başlık:** Makale başlığı, 16 punto (Cambria) olarak ve koyu harflerle yazılmalıdır.

Yazar Adı: Başlığın hemen altına, sağa yaslanmış olarak, Cambria ve 11 puntoyla; soyadın tüm harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Soyadınıza bağlı "*"lı bir dipnotla ünvanınız ve çalıştığınız/öğrenci olduğunuz kurum belirtilmelidir.

6) Her makalede, yazar adının hemen altında hem Türkçe ve hem de bir batı dilinde olmak üzere, 100-200 sözcük arasında **özet** ve **abstract** yer almalıdır. "Abstract"ın üzerinde, **makalenin o yabancı dildeki adı** da bulunmalıdır.

Ayrıca: özetin de abstractın da başlığı büyük harfle olmalı; bütün özet/abstract **10 punto, Cambria ve italik** yazılmalıdır.

7) **Anahtar kelimeler/keywords** hemen özetin/abstractın altında verilmelidir. Bunların dörtten az sekizden fazla olmaması gerekmektedir.

8) Yazılar **5500 sözcüğü** geçmemeli, A4 kağıdının bir yüzüne çift aralıklı, **sol 4,5 cm., üst 5,5cm., alt 3 cm. ve sağ marjlar en az 5 cm.** bırakılarak yazılmalıdır. Yazıların **alt başlıkları, 10 punto ile koyu ve sol marjdan başlamak üzere** yazılmalıdır. Yayınlanması kabul edilen yazılar Word Programında Cambria 10 punto ile yazılmış olmalı ve **flsfergisi@hotmail.com** adresine gönderilmelidir.

9) Dergi adresine ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları vd. yönlerden editörler tarafından incelenir ve değerlendirilmek üzere isimsiz olarak konu ile ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerden gelecek görüşler doğrultusunda yazının doğrudan veya kısmen düzeltilerek yayınlanmasına veya aksine karar verilir ve sonuç yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen yazılar, en geç iki hafta içinde yayın kuruluna gönderilmelidir.

10) Bahar sayısı için yazılar, en geç Şubat ayının son haftası; Güz sayısı için en geç Eylül ayının son haftasına kadar gönderilmelidir.

11) Yayınlanmayan yazılar geri gönderilmez. Yazar(lar)a bilgi verilir.

12) Kaynaklara göndermeleri **dipnot biçiminde**, sayfa sonunda; *yazarın adı soyadı; alıntı yapılan metnin adı; (varsa çevirmeni); yayınlayan kurum, yayımlandığı şehir ve yıl; sayfa numarası* sırasıyla veriniz. **9 punto, Cambria** olmalarına dikkat ediniz.

13) Metnin sonuna, **yazarların soyadlarının alfabetik sırasını** gözeterek -dipnotlarda toplanmış ve yararlandığımız kaynaklara dayanan- bir **kaynakça** koyunuz.

PHRONESİS VE DÜŞÜNÜMSEL YARGI ÜZERİNE BİR KARŞILAŞTIRMA

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU*

ÖZET

Bu çalışmanın amacı pratik yargı bağlamında Aristoteles'in phronesis anlayışı ile Kant'ın düşünümsele yargı anlayışını karşılaştırmaktır. Her iki filozof pratik yargıyı kolektif ve kamusal bir düşünme etkinliği olarak kavramsallaştırmaları bakımından uzlaşırlar. Ancak onlar arasında en büyük ayırım pratik yargının bağlamsallık ve evrensellelikle ilişkisinde ortaya çıkar. Aristoteles pratik yargıyı tarihsel ve kültürel bağlamla ilişkilendirirken, Kant bağlamsal olandan evrenseli türetmeye çalışır. Bu açıdan Kantçı çözüm, günümüzün politik yargı sorununa daha elverişli bir alternatifini temsil eder.

Anahtar Kelimeler: politik yargı, ortak duyu, gelenek, evrensel, düşünüm, düşünüp taşınma.

(A Comparison of Phronesis and Reflective Judgement)

ABSTRACT

The aim of this article is to compare the notion of Aristotle's phronesis with the notion of Kant's reflective judgement in the context of practical judgement. Even though the both philosophers agree on the conceptualization of practical judgement as a collective and public deliberation, they differ in their approach to the relation of practical judgement to the contextual and the universal. Aristotle relates the practical judgement to historical and cultural context, but Kant seeks to derive the universal from the contextual. In this respect Kantian solution represents a more suitable alternative for the problem of political judgement today.

Keywords: political judgement, sensus communis, custom, universal, reflection, deliberation.

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü öğretim üyesi. hakan.corekcioglu@deu.edu.tr

Phronesis ve Düşünümsel Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma

Kültürel ayrışmaların keskinleşmeye yüz tuttuğu, farklı özgürlük ve hak taleplerinin gündeme geldiği, üstelik bireyselleşme ve manipülasyon süreçleri altında yargı yetisinin körelmeye ve nihayet politikanın işlevini kaybetmeye başladığı çağımızda pratik yargı en temel sorunlarımızdan biri haline gelmiş ve çağdaş politika felsefesi tartışmalarını belirlemiştir. Bu tartışmaların amacı yargı yetisini canlandıracak koşulları tespit edip günümüzün etik ve politik çatışmalarına çözüm üretmek ve ortak yaşamın imkanını tesis edecek bir pratik yargı anlayışına ulaşmaktır. Bu doğrultuda iki temel kavram yeniden canlandırılmıştır: Aristoteles'in *phronesis*¹'i ve Kant'ın düşünümsel yargı (reflektierende Urteil)'sı.

Gerek Aristoteles'in *phronesis* anlayışı gerekse Kant'ın düşünümsel yargı formülasyonu olsun her ikisi de, kendi tarzında olmak üzere, insanın pratik yargılama yeteneğine gönderme yapar. Şimdi genel olarak yargı yetisini bir tikeli bir tümele bağlama; tikel bir durumu bir tümele ilişkilendirme yeteneğimiz olarak tanımlayabiliriz. Elimizde bir tümel olduğunda yargı yetisi tikel otomatik olarak söz konusu tümele bağlayabilir. Ancak elimizde bir tümel olmadığında yargı yetisinin işlevi tikel kendisiyle ilişkilendireceğimiz bir tümele ulaşmak, başka deyişle tikelden bir tümel üretmektir. Bu durum daha çok pratik alandaki tikel görünümeler söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Ama bu noktada esas mesele tikel kendisine bağlayacağımız tümeli bulmak değildir; tümeli bulmaya çalışan yargı yetisinin bağlamsallık veya evrenselleşme ilişkisiyle ilişkisidir: Tikel bir pratik sorunu kendisi altına yerleştirip karara bağlayabileceğimiz tümel, acaba belli bir bağlamdan mı (tarihsel, kültürel, dinsel, cinsel); yoksa evrensel bir ilkedan mi (örneğin insanlık idesi) türetilmelidir? İyi bir politik yargının kaynağı bağlamsallık mı yoksa evrenselleşme ilkesi midir? Bağlamsallık ve evrenselleşme birbirini tamamen dışta bırakır mı, yoksa onlar arasında bir uzlaşma mümkün mü? Aristotelesçi *phronesis* ve Kantçı düşünümsel yargı işte bu gibi sorulara cevap bulma arayışında, çağdaş politika tartışmalarının merkezine yerleşir. Bu bakımdan söz konusu kavramları karşılaştırmak çağdaş yargı sorununu ve tartışmasını anlamak açısından önemli bir işleve sahiptir. Ancak buradaki amacımız çağdaş

¹ Anlamı ve çevirisi bakımından Aristoteles'in en tartışmalı kavramlarından biridir. Kelime, Aristoteles'in kullanımında pratik akıl yürütme tarzına işaret eder. *Nikomakhos'a Etik*'te *phronesis* akılsal erdemler arasına yerleştirilmekle birlikte diğer erdemlerle ilişkilendirilen kuşatıcı bir erdem olarak incelenir. Kelimenin İngilizce standart çevirisi *practical wisdom* (pratik bilgelik)'tir; ancak bazı kaynaklarda Latince kökenli *prudence* (basiret, sağgörü, öngörü) kavramıyla karşılanmaktadır. Türkçe'ye *aklıbaşındalık* olarak da çevrilen kelime, her durumda pratik akıl yürütmeden basirete kadar uzanan ve aynı zamanda *sağduyuyu* da kapsayan, ama hiçbirine kolayca indirgenemeyen kendine özgü tarihsel, kültürel ve felsefi kökleriyle geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Bu anlamların tümüne işaret edebilmek için kelimeyi daha çok orijinal haliyle kullanmayı tercih ettik.

tartışmaların dökümünü yapmak değildir; daha ziyade Aristoteles ve Kant'ın pratik yargı anlayışlarını *bağlamsallık versus evrensellik* sorunu üzerinden ele almaktır.

Aristoteles ve Kant genel olarak yargı meselesini tikeller hakkında karar verme meselesi olarak görmeleri bakımından uzlaşırlar. Pratik yargı söz konusu olduğunda bu uzlaşma, Aristoteles'in daha çok etik yargı bağlamında ele aldığı *phronesis* ile Kant'ın daha çok estetik yargı bağlamında formüle ettiği düşünümsel yargılama arasında ortaya çıkar. Ancak bu ikisinden politik bir yargı teorisi türetmeye çalışan çağdaş tartışmalarda, Aristotelesçi *phronesis* ile Kantçı estetik yargı (dolayısıyla politik yargının estetikleştirilmesi) arasında keskin bir dikotomi çizme eğilimi vardır. Bu dikotomik yaklaşımın kökeninde Gadamer'in görüşleri yatar. Gadamer, Kantçı estetik yargının, tıpkı Kantçı teorik ve pratik yargılar gibi, tamamen bilişsel, formel ve akılsal bir yargılama tarzına dayandığını düşünürken, Aristotelesçi *phronesis*in bağlamsal, somut ve pratik bir yargılama tarzı olduğunu iddia eder.² Bilindiği gibi Gadamer'in anlayışında, yargı esas olarak hermeneutik bir teşebbüstür ve iyi yargı tarihsel, kültürel ve dilsel geleneğin bağrından türeyen yargıdır. Bu nedenle Gadamer, Aristotelesçi *phronesis*'te tikeli, içinde yaşadığımız topluluğun gereklerine uygun olarak yorumlayabileceğimiz bir çerçeve keşfeder. Gadamer'in Kant ile Aristoteles arasında kurduğu bu dikotomiye, uzlaştırmacı bir çizgide yer alan Beiner ve Benhabib gibi teorisyenler şüpheyle yaklaşır. Her iki teorisyen için de bu tarz dikotomik yaklaşımlar günümüzün yargı sorununa çözüm üretmez. Bu temel görüşten hareketle hem Beiner hem de Benhabib, çağdaş toplumların bu dikotomiye aşan, her iki düşünme tarzını uzlaştıran bir yargı teorisine ihtiyacı olduğunu vurgularlar. Söz konusu uzlaştırma, Beiner'de içeriksel (maddi) olan ile formel olanı, yani sırasıyla, tarihsel, kültürel, dilsel, cinsel ve dinsel ihtiyaçlar (ve erekler) ile evrensel hakların taşıyıcısı olan özneyi birleştirme iddiasında,³ Benhabib'de ise evrensel olanın zorunlu olarak tarihsellikten uzak olmadığı görüşünde⁴ temellendirilir. Aslında ilginç olan şudur ki, bu tarz keskin bir dikotomik yaklaşım ne Aristoteles'in ne de Kant'ın amaçladığı bir şeydir. Zira Aristoteles'in *phronesis* anlayışı akılsal ve bilişsel standartları tamamen dışarıda bırakmadığı gibi Kant'ın yargı teorisi de *phronesis*'e eşlik eden bağlamsallığı tümünden devre dışı bırakmaz.

² Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, çev. J. Weinsheiner and D. G. Marshall, Continuum, London, 2004, s. 19-20, 28-30.

³ Ronald Beiner, *Political Judgment*, Routledge, London, 2010, s. 102-103. Bu proje, yargı üzerine bir derlemenin giriş yazısında, "özneliliği (...) öznelarasılığa aktarma" olarak daha Kantçı perspektiften açıklanır: Bkz. Ronald Beiner & Jennifer Nedelsky, "Introduction", *Judgement, Imagination and Politics*, Rawman & Littlefield, Oxford, 2001, s. vii.

⁴ Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s. 49.

Aşağıda Kantçı bir yaklaşımın çağdaş bir politik yargı teorisi açısından; öznel olan ile nesnel olanı, bakış açısına dayalı olan ile ortak olanı kısacası bağlamsal olan ile evrensel olanı bağdaştırmak açısından Aristotelesçi yaklaşımı içermekle kalmayıp, ondan daha elverişli bir pozisyonda olduğunu göstermeye çalışacağız. Başka bir deyişle, politik düşünce geleneğinde Aristoteles ile birlikte belli bir eğilimin temsilcisi olarak Kant'ta ortaya çıktığını düşündüğümüz dönüşümü serimlemeye çalışacağız. Aristoteles'in *phronesis* kavramından başlayalım.

Aristoteles ve *Phronesis*

Aristoteles'in kavramsallaştırmasında yargılama yetisi veya yeteneği olarak *phronesis*, tözsel olarak *bilişsel* değildir, ama belli bir etik bilişi gerektirir. *Phronesis* bütün diğer erdemleri kuşatan bir erdemdir. Kuşatıcı yönüyle o, pratik sorunların karara bağlanmasında hangi erdeme veya erdemlere başvurmak gerektiğini bilmektir. Buna göre *phronesis* iyi bir insani yaşamın nasıl olması gerektiği konusunda sağlam bir anlayışa, bir etik kavrayışa sahip olmak demektir. Bir *phronimos* (*phronesis* sahibi olan kişi), pratik sorunlarla ilgili en iyi yargıları oluşturan; hakkında kolayca hüküm verilemeyen ve mevcut ahlaki kurallar altına kolayca yerleştirilemeyen tikel-pratik görüngüleri, etik bir hakikate bağlamaya çalışan erdem sahibi kişidir. Bu bakımdan *phronesis* olumsal olan insani işler alanında hem dogmatizme batmadan hem de görecilik ve nihilizme sürüklenmeden, düşünme ve yargılama yeterliliğine sahip olmak demektir. Böyle bir yargılama nasıl mümkündür?

Aristoteles'in *phronesis* kavramsallaştırmasının başlangıç noktası pratik bilgelik olarak *phronesis* ile teorik ve bilimsel bilgelik olan *sophia* arasında ayırım yapmaktır.⁵ Bu ayırım dahilinde teorik bilgelik tamamen belirlenmiş varlık alanının bilgisine sahip olma haline ve teorik yargılarda bulunma yeteneğine, *phronesis* ise olumsallık ve özgürlük alanına uygun yargılama yeterliliğine işaret eder. Aristoteles'in kelimeleriyle ifade edersek:

“Pratik bilgelik [*phronesis*] bilimsel bilgi değildir (...) tam da yapılan şeyin başka türlü yapılabilmesi mümkün olduğu için (...) O halde geriye kalan şey, onun insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili olmak üzere akli içeren doğru ve pratik bir durum (hal) olduğudur.”⁶

⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. ve çev. Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, [1140-a ; 1141-a]. Bu esere yapılan göndermelerin paragraf numaraları kaynakçada künyesi verilen Türkçe çevirisinden de takip edilebilir.

⁶ A.g.e, [1140-b].

Bu pasajın ima ettiği gibi, Aristoteles'in ayırımında *sophia*, gidimli akıl yürütmeye, akılsal ve çıkarımsal bir temellendirmeye dayanırken, *phronesis* bu türden herhangi bir sistematik açıklamaya direnir. Bu nedenle *phronesis* yalnızca pratik dünyada ortaya çıkan bir yargılama tarzıdır. Bu dünya, zorunluluk alanının dışında kalan tikellerin alanıdır ve bu tikeller, havaya atılan her taşın yere düşmesi gibi kesinlik taşımadığı için, *phronesis*, teorik akıl yürütme gibi sonuçları tam olarak bilinebilecek bir yargılama tarzı değildir. O, olumsal karaktere sahip tikelleri konu edinir ve bir *phronimos*'un verdiği yargıların sonuçları, tıpkı nesnesi gibi olumsaldır. Ancak bu durum, Steinberger'in iddia ettiği gibi, *phronesis*'in temelsiz, akıl dışı veya bilişsel olmayan bir yargılama tarzı olduğu anlamına gelmez.⁷ Nitekim yukarıdaki pasajda ifade edildiği gibi, Aristoteles'e göre, *phronesis* aynı zamanda insan için iyi olanı amaçlayan eylemlerle, yani etikle ilgili olmak üzere, akılsal bir hakikate ulaşma meselesidir; bu doğrultuda sergilenen bilişsel bir etkinliktir. Buna göre *phronesis* "insani işlerle, yani üzerinde düşünülüp taşınacak şeylerle ilgili"⁸, kendine özgü bir hakikat ortaya koyan yargılama tarzıdır. Deyim yerindeyse *phronesis*'in *hakikati* ile *sophia*'nın *hakikati* arasındaki ayırım, *phronesis*'in bir seçim meselesi olmasına dayanır. Bu bakımdan *phronesis*, "olandan başka türlü olabilecek"⁹ insani işler hakkında doğru tercihler yapabilme yeterliliğidir. Ama tekrar edelim: *Phronesis* Aristoteles için hikmetinden sual olunmaz bir iradenin ürünü olmadığı gibi, keyfi bir seçim meselesi de değildir. *Phronesis* pratik akıl yürütmedir. Akıl yürütmenin bu tarzı; yaşamı, insanı ve insan ilişkilerini tanımayı, kavramayı, öğrenmeyi ve bilmeyi gerektirir. Bu bakımdan o, akılsal çıkarımdan (rasyonel akıl yürütmeden) ve olgusal bilgiden farklı olarak, düşünüp taşınma ve karar alma süreçlerine gereksinim duyar. Bu durum açıktır ki kesinlik alanından çıkmış olmakla ilgilidir. Nitekim kesinlik alanından olumsal alana geçtiğimizde, yargıyı açıklamak için elimize iki alternatif kalır. Ya kararlarımızın veya yargılarımızın keyfi olduğunu, hikmetinden sual olunmaz bir iradenin sonucu olduğunu iddia etmek zorunda kalırız. Ya da iyi bir yargıda bulunmadan önce mümkün tercihleri tartmak, onların olası iyi ve kötü sonuçlarını önceki deneyimlerimiz bağlamında düşünüp taşınmak, daha da ötesi fikir alışverişinde bulunup konuyu başkalarıyla tartışmak gerektiğini söylemek durumunda kalırız. İkinci alternatifi seçtiğimizde, seçimlerimizde ve yargılarımızda bilişsel ve akılsal bir boyutun etkili olduğunu kabul etmek kaçınılmazdır. Aristoteles, ikinci alternatifin temsilcisidir ve bu nedenle *phronesis*'i, yargı yetisiyle birlikte incelemesine rağmen, akılsal erdemler

⁷ Bu konuda Steinberger'in analizi için bkz. *The Concept of Political Judgement*, The University of Chicago Press., London, 1993, s. 106-127.

⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, [1141-b].

⁹ A.g.e, [1140-a].

arasına yerleştirir. Nitekim Aristoteles'e göre, *phronesis* yargı gücüyle eşit değildir; yargılama yetisi *phronesis*'in sadece bir bileşenidir. Yargı, doğru veya yanlış olabilir, yargılama yetisi de doğru veya yanlış bir şekilde kullanılabilir. Bu bakımdan *phronesis* yargının değil, akılsal ve bilişsel boyutu olan iyi yargının bir belirtisidir. Ancak şu da var ki, Aristoteles'te *phronesis* sadece iyi yargıda bulunmaktan da ibaret değildir. *Phronesis* eyleme dökülmüş iyi yargıdır: Biz iyi bir yargıda bulunabiliriz ama o yargımıza uygun eylemeyebiliriz. O halde, Aristoteles için *phronesis* sadece yargılama ve iyi yargı meselesi değil, aynı zamanda bu yargıya uygun eyleme meselesidir:

“Yargı sonsuz ve değişmeyen şeylerle ilgili değildir (...) kafa yorulacak ve üzerinde düşünüp taşınması gereken şeylerle ilintilidir. Bundan dolayı yargı ile pratik bilgelik [*phronesis*] aynı şeylerle ilgilidir. Ancak doğru yargılama ve pratik bilgelik aynı şey değildir, çünkü pratik bilgelik buyruk verir; onun amacı yapılması gerekenle yapılmaması gerektir. Doğru yargılama ise yalnızca yargılar.”¹⁰

Yargı ile eylem arasında kurulan bu ilişkiden hareketle Beiner, Aristoteles'in *phronesis*'i eylem olarak tanımladığını, daha doğrusu “eylemde cisimleşmiş yargı”¹¹ olarak tasarladığını iddia eder. Şimdi eğer *phronesis* veya iyi yargıda bulunma, eylem ile ilintili bir şeyse, o zaman gayet açıktır ki, deneyim bir *phronimos* olmanın temel şartı haline gelir. Aristoteles, pratik bilgeliğe sahip olan insanlar “deneyime sahip gözleriyle (...) doğru bir şekilde görürler”¹² derken tam da bunu kastetmektedir. Söz konusu deneyimi kazanmanın başlıca yolu topluluk yaşamına dahil olmaktır. Bu, etik düzlemde insani ilişkiler ağına girmek, insan ilişkilerini tanımak; politik düzlemde ise kamusal yaşama aktif olarak katılmak demektir. Bu nedenle Aristoteles *phronesis* ile kamusal düşünüp taşınma olarak politika arasında ilişki kurmakta hiç tereddüt etmez.¹³ Deneyim, politik yaşam, düşünüp taşınma ile eylemde cisimleşmiş yargı olarak *phronesis* arasında kurulan bu ilişki, belki de en açık şekilde, Aristoteles'in retorik teorisinde bulunur. Nitekim Aristoteles'in *Retorik*'inin önemli bir kısmı, dağınık bir şekilde de olsa, politik yargı üstünedir ve burada politik yargı ortaklaşa düşünüp taşınma sürecinde *cisimleşmiş eylem* olarak formüle edilir.

Retorik'te Aristoteles bir retorikçinin kamusal tartışmalarda kullanması gereken en iyi ikna araçlarını ve iyi bir politik yargının koşullarını araştırır. Buradaki kullanım tarzıyla retorikçiden, konuşmada uzman olan birisinden ziyade *yurttaş*ı anlamamız gerekir. Zira katılımcı

¹⁰ A.g.e, [1143-a].

¹¹ Ronald Beiner, *Political Judgment*, s. 74.

¹² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, [1143-b].

¹³ A.g.e, [1141- a-b].

Greks demokrasisinin aktüel pratiğinden bildiğimiz gibi, meclislerde süregelen kamusal tartışmalara katılmak yurttaşın sahip olduğu en temel haktır; *agora*'da söz ile görünüşe çıkmak ise bir yetkinliktir. Tam da bu nedenle Aristoteles *Retorik*'te politik retorığı, adli ve törensel retorikten farklı olarak, "yurttaşla daha yaraşır"¹⁴ retorik türü olarak betimler. O halde retorikçinin kullanacağı en iyi ikna koşullarını araştırmak demek yurttaşın kamusal tartışmalarda kullanması gereken yargılama biçimini araştırmak demektir.

Aristoteles, iknanın koşullarını araştırırken *ethos*, *pathos* ve *logos* olmak üzere üç tür kanıttan bahseder. Bunlar sırasıyla, karakter kanıtları, duygulanım kanıtları ve akılsallık kanıtlarıdır. İyi bir konuşma ve ona eşlik eden yargı ediminde bir yurttaş bu üç kanıtı kullanmalıdır, yani kanıtlarını, iddialarını veya taleplerini, kısacası kamusal alandaki sözünü dile getirirken kendi karakterine, dinleyicinin duygularına ve konuşmanın akılsallığına gönderme yapmak durumundadır. Aristoteles, bu üç kanıtı kullanmayı, iyi bir politik yargıya ulaşmanın temel koşulu olarak görür. Ama esas ağırlığı *ethos* ve *logos* kanıtlarına verir; *pathos* kanıtlarını ise duyguların akılsallığı üzerinden *logos* kanıtlarına bağlar.¹⁵ Karakter kanıtları, konuşmacının muhataplarına kendisini *phronesis*'e, erdeme ve iyi niyete sahip biri olarak sunmasını ifade eder.¹⁶ Böylece Aristoteles ikna edici bir konuşmada dinleyicilerin ahlak, *phronesis* (basiret) ve iyi niyet konusundaki kamusal beklentisine dikkat çeker. Akılsallık kanıtları ise diyalektik akıl yürütme üzerinden tanımlanır. Şimdi bildiğimiz gibi, Aristoteles'te diyalektik, Platon'dan farklı olarak, mutlak hakikate ulaştırıcı akıl yürütme tarzını değil, ortak kanılardan (*endoksa*) hareketle olası ve makul sonuçlar üreten akıl yürütme tarzını ifade eder.¹⁷ Dolayısıyla retorikte kullanılan diyalektik akıl yürütme ortak kanılara, yani bir topluluğun *ethos*'una kök salar. Böylece Aristoteles'in düşüncesinde, konuşmanın ve iyi yargının en temel koşuluna ulaşırız. Buna göre, topluluğun ortak yaşamından çıkan, ortak kanılara kök salan ve ortak yaşamı besleyen konuşmalar ve yargılar uygun konuşma ve iyi yargı kategorisine girer. Eğer Beiner'in iddia ettiği gibi, retorik *phronesis*'in politikadaki karşılığı¹⁸ ise, o zaman tikellerin yargılanmasıyla

¹⁴Aristotle, "Rhetoric", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. Ernst Grumach, vol. II, Princeton University Press, USA, 1984, [1354-b20].

¹⁵ Bu konuda daha ayrıntılı bir analiz için bkz. Hakan Çörekçioğlu, "Aristoteles'in Retorik Teorisi: Politik Yaşamı Savunmak", *Felsefe Dünyası*, sayı: 50, 2009/2, s. 171-178.

¹⁶ Aristotle, "Rhetoric", [1378-a 5-10].

¹⁷ Plato, "Phaedros", *Complete Works*, ed. John M. Cooper, çev. A. Nehamas ve P. Woodruff, Hackett, Cambridge, 1997, 226 b-c; Aynı derleme içinde "Republic", [511 a-c], Aristotle, "Topics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. W. A. Pickard, Princeton University Press, USA, 1984, vol. I, [100-b20], [101-a30].

¹⁸ Beiner, s. 88.

ilgili bir yetenek olarak *phronesis*, tikel bir politik görüngünün ortak yaşamdan çıkan bir tümelle, yani olumsuzluklar alanına denk düşen bir hakikatle ilişkilendirilmesi, ona referansla yargılanması anlamına gelir. Tiranlığın ve göreciliğin/nihilizmin (Platon'un filozof kralının ve Sofistlerin aşırı perspektivizminin) panzehiri olan, ama aynı zamanda tözsel olmayan bu hakikat, Aristoteles için ortak iyiye tekabül eder. Nitekim Aristoteles'in *Politika*'sında adalet sorununun tartışıldığı bir pasajda bu açıkça ortaya çıkar. Burada Aristoteles "çatışan haklılık iddialarının hepsi bir arada bulunduğu zaman (...) nasıl karar vermemiz", başka deyişle nasıl bir yargı oluşturmamız gerektiğini sorar. Aristoteles kendi kendisine sorduğu bu soruyu, "en haklı olandır" şeklinde cevaplandırır. En haklı olan ise "*polis*'in iyiliğine ve bütün yurttaşların ortak yararına denk düşer."¹⁹

Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi, Aristoteles, iyi bir politik yargıyı sitenin ortak iyisinde; tikelleri yargılama yetisi olan *phronesis*'i ortaklaşa yapılan tartışma edimlerinde ve nihayet tartışmayı da konuşmanın akılsallığında temellendirdiğinde, yargı *edimi*'ni *eylem*'e dönüştürür ve bu yönüyle günümüzün iletişimsel politika anlayışlarına ve politik yargıyı pratikten, kamusal tartışma süreçlerinden türeten teorilere temel esin kaynağı olur. Ancak Aristoteles, iyi bir politik yargıyı *ethos*'a (ortak kanılar anlamında *gelenek*'e) bağladığında radikal değer çatışmalarını göz önüne almaz. O, tüm çatışmaların en nihayetinde bir sitenin ortak iyisinde çözümleneceği konusunda iyimserdir ve böyle bir iyimserlik konusunda kendi tarihsel ve kültürel gerekçelerine sahiptir. Böylece Aristoteles'te bağlamsallık, iyi bir politik yargının imkânının koşulu olarak temellendirilir. Buna göre iyi yargı belli bir tarihi, kültürü, dili, ahlakı, yaşama tarzını ve ortak deneyimi paylaşan bir insan topluluğunu gerektirir. Üstelik Aristoteles kendi ontolojik önkabullerinden ve tarihsel bağlamından hareketle yurttaşlığı, tür olarak insanın sahip olduğu bir *yetenek* olarak görmez. O, Yunan demokrasisinin (özellikle Atina'nın) aktüel pratiğini bu yönüyle de temellendirir. Buna göre, yurttaşlık sadece erkeklerin, doğası gereği ve doğum yeriyle sahip oldukları bir ayrıcalık ve haktır; köleler, kadınlar ve metekler (yerli olmayanlar, yani yabancılar) bu haktan yoksundur. Şimdi eğer *phronesis* ortak pratik deneyimlerden doğuyorsa ve retorik teorisinin gösterdiği gibi *phronesis*'e eşlik eden iyi yargı ancak yurttaşlık eylemiyle, yani sitenin geleceği ile ilgili ortak karar alma süreçlerine aktif katılımı mümkün oluyorsa, o zaman Aristoteles, çağdaş bir *yurttaşlık* ve çağdaş bir *politik yargı* teorisi için fazla elitist olduğu eleştirisine çarpar. İşte bu noktada Kant'ın eleştirel felsefesi ve *transendentalizmi* özel bir anlam kazanır. Kant, sadece yargı yetisinin değil,

¹⁹ Aristotle, "Politics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. B. Jovett, Princeton University Press, USA, 1984, vol. II, [1283-b5].

diğer tüm akılsal yetilerin kullanımını ortalama insanın sahip olduğu yetenekler olarak temellendirmesi bakımında Aristoteles tarzı bir *politik elitizmi* aşar.

Kant ve Düşünümsel Yargı

Modern bir filozof olarak Kant'ın eleştirel projesinin en temel hedefi epistemolojik, etik ve politik alanlarda aklın demokratizasyonunu tesis etmektir. Akılsal yetileri, bir tür olarak insana ait olan yetiler olarak temellendirmek, etik ve politik alanda akli kullanma gücü bakımından herkesin eşit olduğunu göstermek Kantçı eleştirel felsefenin en temel hedefidir. Bu doğrultuda Kant, öznelerarası bilişsel yetilerin analizine ve aklın formel koşullarının arayışına yönelir. Böylece Kant, öncelikle, insanın her türlü bağlamsallıktan ve kültürel belirlenimden muaf zihinsel yetilerinin dökümünü çıkarır. Kant'ın yargı yetisi üzerine analizinin de öncelikli amacı budur.

Kant'ın, Aristoteles gibi, genel olarak yargıyı tikel ile tümel arasında ilişki kurma, tikeli bir tümel altına yerleştirme meselesi olarak ele aldığına zaten değinmiştik. Kant bu bağlamda yine Aristoteles'in *sophia* ile *phronesis* arasında yaptığı ayrımı benzer tarzda, teorik yargılarla estetik yargılar arasında ayırım yapar. Kantçı terminolojide bu, belirleyici (*bestimmend*) yargı ile düşünümsel (*reflektierend*) yargı arasındaki ayrımı denk düşer. Belirleyici yargı tümelin veri olduğu bir durumda, tikeli bu tümelin altına yerleştirme edimine işaret ederken; düşünümsel yargı, tikelin içinde bir tümel arayışına yönelir. Yani düşünümsel yargılar, elimizde tikel bir fenomeni altına yerleştireceğimiz bir tümel olmadığı zaman, tümelin söz konusu tikelden türetilmesi gereken durumda söz konusu olur.²⁰ Çağdaş yorumlarda, genel olarak ve hatalı bir biçimde, Kant'ın hukuk, etik ve politik yargıları da belirleyici yargılar olarak incelendiği, çünkü Kant'ın ahlak yasasını yani *kategorik imperatifi*, aklın a priori bir hakikati olarak temellendirdiği iddia edilir. Bu iddiaya göre *kategorik imperatif* etik, hukuk ve politik alanda tikelleri altına yerleştireceğimiz bir tümeldir; bu tümeli Kant aklın *transendental* ve evrensel bir ilkesi olarak kanıtlamış; mutlak ve buyurucu bir yargılama ölçütü olarak temellendirmiştir. Bu görüşün öncüsü Arendt'tir ve onun bu konudaki Kant okumasını sorgulamaksızın tekrar eden çağdaş takipçileridir.²¹ Nitekim Arendt, Kantçı etik ve hukukun

²⁰ Kant, "Kritik der Urteilskraft", *Werkausgabe*, Band X, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 87-89. (Kant'a yapılan bütün göndermelerde bu edisyon kullanılmıştır).

²¹ Bu iddia için bkz. Hannah Arendt, "On Humanity in Dark Times", *Men in Dark Times*, çev. Clara ve Richard Winston, Harvest, New York, 1968, s. 27. Kant'ın pratik felsefesine ilişkin Arendt tarzı bir okuma için şu eser örnek niteliğindedir: Andrew

belirleyici yargılara dayandığını ve bu açıdan politika için verimsiz, hatta tehlikeli olduğunu düşünür. Ancak bilindiği gibi Arendt Kantçı estetik yargının düşünümsel karakteri için tam tersini savunur. Kant felsefesine ilişkin bu iddiayı değerlendirmenin en iyi yolu, Kant'ın estetik yargı anlayışını düşüncesinin sistematik bağlamında incelemektir.

Kantçı estetik yargı en basit ifadeyle estetik beğenin, *kategorik imperatifin* evrenselleştirme ilkesine benzer tarzda, öznelerarası öğeler düzleminde, genelleştirilmesine dayanır. Kant'ın düşüncesine göre, *bu güzeldir* şeklinde bir estetik yargı, ben *bunu güzel buluyorum* şeklinde öznel bir önermeden ziyade, diğerlerinin de beğeni yargısına hitap etme talebinde olan bir önermedir. Açıklarsak: Estetik yargının konusu olan şey her ne ise, o şey hakkındaki yargı, aslında diğerlerinin onayına sunulmuş, onlardan onay bekleyen bir önermedir. Buna göre, estetik yargılar bireyin öznel ve sınırlı bakış açısını aşan bir evrensellik iddiası taşır; ama onlar başkasının onayına sunulduğu için evrensellik iddiası baskıcı ve dayatmacı bir karakter taşımaz. Estetik yargının bu niteliği, en açık biçimde *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin 40 numaralı pasajında formüle edilen düşünme modelinde açığa çıkar. Arendt, Kant üzerine verdiği derslerde, bu modelin Kant tarafından yalnızca estetik yargılara ilişkin formüle edildiğini iddia eder; ama ondan bir politik düşünme tarzı ve çağdaş bir politik yargı teorisi türetmeye çalışır.²² Ancak Arendt'in gönderme yaptığı pasaj, Kant'ın estetik ve teleolojik yargı üzerine yazılmış eserinde, incelenen konuyla ikincil derecede ilgisi olan bir ara değerlendirmedir. Nitekim bizzat Kant tarafından 40 numaralı pasajın bir "epizot"²³ olduğu belirtilir. Bu nedenle söz konusu düşünme modeli sadece estetik yargıyla sınırlı değildir. Nitekim aynı modeli Kant *Mantık ve Pragmatik Bakımdan Antropoloji* adlı eserlerinde de ele alır ve böylece onu çok daha geniş bir çerçeveye yerleştirir.²⁴ O halde *Yargı Gücünün Eleştirisi*'indeki bu epizotta, sistematik bir şekilde geliştirilmesine de, sadece estetik yargı için değil, tüm pratik yargılar için bir düşünme tarzı formüle edilir. Bu noktayı açmak için, ünlü pasajı ve sözü geçen modeli daha detaylı olarak ele almamız gerekmektedir.

40 numaralı pasajda Kant, estetik yargının düşünümsel karakterini, çıkarsızlık buyruğundan hareketle, öznelerarası düzlemde temellendirmek

Norris, "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense", *Polity*, vol. 29, no: 2, 1996, s. 165-187, s. 176-179. Daha temkinli olmasına rağmen Benhabib de aynı çizgide yer almaktadır, bkz. s. 174-176.

²² Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, çev. Ursula Ludz, Piper, München, 1998, s. 94-96.

²³ Kant, "Kritik der Urteilskraft", s. 227.

²⁴ Immanuel Kant, "Logik", *Werkausgabe*, Band V, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 485, "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", *Werkausgabe*, Band XII, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 511.

ister. Bunun için başvurduğu temel kavram *sensus communis*'tir.²⁵ *Düşünsel yargı* bir tür *sensus communis* olarak tanımlanır. Kant'ta akılsal ve eleştirel bir yeti olan *sensus communis* "öznel bir ilkedir" ama buna rağmen "evrensel geçerliliğe sahiptir".²⁶ Bu yönüyle o *transendental* bir ilkedir ve yargımızın iletilebilirliğinin *transendental* koşulunu oluşturur. Kant *İnsanlık Tarihinin Varsayımsal Başlangıçları*'nda ve *Antropoloji*'de aklın işlevlerinin (ve akılsal yetilerin kullanımının) gelişimini insanın iletişim dürtüsüne geri götürdüğünde, bu *transendental* koşulu, yani yargının iletilebilir oluşunun imkânını, antropolojik ve fenomenolojik düzlemde inceler.²⁷ Bu noktada, çağdaş felsefede kendisine şüphe ile yaklaşılan *transendental* ilkenin de metafizik bir temeli olmadığı ortaya çıkar. Kantçı *transendental* ilke, öznenin akılsal yapısının antropolojik düzlemde öznelerarası karakterini ifade ederken; *transendental* felsefe bu yapının fenomenolojik düzlemde araştırılmasından ibarettir. Buna göre *transendental* ilke, açıklanamaz bir metafizik önkabul olmadığı gibi *transendentalizm* de idealist ve rasyonalist bir akıl metafiziğine işaret etmez. Kant'da *sensus communis*'in *transendental* karakteri bu bağlamda anlaşılmalıdır. O, tam da bu bağlamda öznelerarası *transendental* bir ilkedir: Sadece duygularımızı ve beğenilerimizi değil, aynı zamanda tasarımlarımızı, düşüncelerimizi ve yargılarımızı iletebilmemizin imkânının koşuludur. Kant, bu imkânı daha ayrıntılı şekilde gösterebilmek için *sensus communis*'e ait olduğunu iddia ettiği ve aynı zamanda "ortak insan anlığının" maksimleri olarak tanımladığı üç maksim formüle eder. Bağımsız düşünme ve tutarlı düşünme bu üç maksimden ikisini oluşturur. Kant felsefesinin sistematik bağlamında ilki otonomi ilkesine, ikincisi ise karşılıklılık ilkesine denk düşer. Aynı sistematik bağlamda otonomi ve karşılıklılık ilkesini birbirine bağlayan ve onların gerçekleşme koşulunu oluşturan üçüncü maksim ise, "kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmek" maksimidir. Bu sonuncusu Kant tarafından aynı zamanda "genişletilmiş düşünme tarzı"

²⁵ Kant'ın eserlerindeki açıklayıcı ifadelere dayanarak ortak duyu (*gemeinsinns*), sağduyu/akıselim (*gesunder Verstand /gesunder Menschensverstand*), topluluk duyusu (*idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*), ortak insan aklı/anlığı (*gemeiner Menschensverstand*) olarak çevirebileceğimiz bu kavramı, Kant daha çok Latince kullanarak onun yukarıda saymış olduğumuz —Aristoteles'ten Helenistik Roma'ya, Ortaçağ'dan Modern düşünceye kadar uzanan— tüm içeriklerine gönderme yapar. Kant'ta *sensus communis*, bu içeriklerin hepsini bir şekilde kapsayan ama hiçbirine kolayca indirgenemez olan öznelerarası *transendental* bir yetidir.

²⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, s. 157.

²⁷ Kant, "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", Band XI, *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 87. Dipnot. Ayrıca bkz. Kant, "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", s. 423-424. Bkz. aynı zamanda Birgit Recki, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Ögesi Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu, çev. H. Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 192-193.

(*erweiterte Denkungsart*) olarak adlandırılır. Özellikle genişletilmiş düşünme tarzı maksiminde estetik yargının iletişimsel karakteri gayet açık şekilde ortaya çıkar. Nitekim Kant onu aynı zamanda “insanlarla iletişim” (*Mitteilung mit Menschen*) maksimi olarak betimlemekte hiç tereddüt etmez.²⁸ *Sensus communis*'le ilişkisinde, bu üç maksim, estetik yargının evrensellik talebinin koşullarını oluşturur. Fakat bu evrenselleştirme işleminin diğerlerinin onayına bağlı olduğunu en açık biçimde gösteren maksim, genişletilmiş düşünme tarzıdır. Kant'ın formülasyonuna göre, kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmek demek, kendi yargımı “adeta genel insan aklıyla” karşılaştırarak, yargımın “öznel kişisel koşullardan doğan yanılısamadan zarar görmesini engellemek” ve bu yolla “her insanın tasarımı tarzını düşüncede göz önüne almak”²⁹, gözetmek demektir. Açıktır ki estetik beğeni söz konusu olduğunda düşünüm, estetik yargının *çıkarsızlığı* (dolayısıyla estetik öznenin ve nesnenin karşılıklı otonomisini) diğerlerinin mümkün onayından türetir. Pratik felsefesinin daha geniş düzleminde ise Kant, düşünümsel yargı modeliyle *tarafsızlığı* sağlayacak, karşılıklı otonomiye (yani *kategorik imperatifi*) *iletişimde* tesis edecek bir prosedür geliştirmeye çalışır.

Şimdi eğer bu prosedür, kişinin kendini başka herkesin yerine koyarak düşünmesini içeriyorsa ve bu düşünme tarzı aynı zamanda iletişim maksimi olarak betimleniyorsa, o zaman diğerinin durduğu yerden düşünmek ancak diğeriyle konuşarak, onunla iletişime geçerek mümkün olur. Kant işte bu iletişim modeli üzerinden beğeniye “bir tür *sensus communis*”, estetik yargıyı da bir tür “ortak duyu”³⁰ olarak adlandırır. Böylece *sensus communis*, düşünümsel *estetik* yargımızın genel onaya uygun olup olmadığını değerlendirme kriteri; iletilebilirlikte ve iletişimde açığa çıkan bir normativite ilkesi olarak temellendirilir. Ancak Kant'ta beğenin bir tür *sensus communis* olarak tanımlanması, *sensus communis*'in estetik yargıya özgü kullanımını ifade eder ve onun başka türlerinin de, yani estetik yargıya özgü kullanımından başka kullanımlarının da olduğuna işaret eder. Bu noktaya dikkat çekerek Birgit Recki, Kant'ın “*sensus communis*'i, aklın düşünümsel işlevlerinin geniş bağlamı içine yerleştirdiğini” iddia eder. Ona göre:

“Eğer ortak duyu kavramıyla özgül bir gereklilik karakteri ifade ediliyorsa ve estetik yargının genel onaya talip olması onun normatif uğrağı olarak açıklanıyorsa, o zaman Kant, akılsal öznenin diğer işlevlerinde de, özellikle pratik aklın

²⁸ Immanuel Kant, “Kritik der Urteilskraft”, s. 225-227, bkz. aynı zamanda Kant, “Logik”, s. 485 ve Kant, “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht”, s. 510-511.

²⁹ Immanuel Kant, “Kritik der Urteilskraft”, s. 225.

³⁰ A.g.e., s. 227.

belirlenimlerinde, düşünömsel yargının karakterini ortaya çıkaracak bir bağlamsal düşünöümü kurmaya çalışmaktadır.”³¹

O halde, yukarıdaki değerdendirmenin de işaret ettiği gibi, *sensus communis*'in üç maksimiyle, özellikle de genişletilmiş düşünme tarzı maksimiyle düşünmek, sadece estetik yargının değil aynı zamanda bütün pratik yargıların (etik, politik ve hukuksal) temelinde yatar. Buna göre, Kant'ın felsefesinde bütün pratik yargıları kendisine referansla değerdendirebileceğimiz normatif ölçüt, düşünmenin ve iletişimin (aklın bu iki işlevinin) kamusalığıdır. Bu ilkede etik, hukuk ve politika birbirine dışsal, biri diğerine tabi olan alanlar olmaktan çıkıp, aklın işlevlerinde ve taleplerinde içeriden birbirine bağlanır. Bu bakımdan 40 numaralı pasajda geliştirilen düşünme modeli, bir *politik etik* düzleminde, etik yargının, yani *kategorik imperatifin* evrensellik talebine karşılık gelmekle kalmaz, aynı zamanda Kant'ın bu ahlak ilkesi üzerinde temellendirdiği *hukuk öğretisinin* (pozitif hukuku kendisine referansla değerdendirebileceğimiz ve değıştirebileceğimiz *olması gereken hukukun*), dolayısıyla hukuksal yargıların temeline yerleşir. Aynı sistematik bağlam, Arendt'in Kant'ta bulunmadığını ama Kantçı düşöncenin ruhundan türetilebileceđini³² iddia ettiği politik yargı modelinin de cismani (metinsel) temelini oluşturur. Şimdi yukarıda göstermeye çalıştığımız Kant felsefesinin sistematik bağlantısında Kantçı politik yargının işleyişı nasıldır? Ve onun bağlamsallık ve evrensellik ile ilişkisi nedir?

Eğer genişletilmiş düşünme olarak tanımlanan düşünömsel yargı “kişinin başka herkesin yerinden düşünmesini” gerektiriyorsa, o zaman esas olan kişinin kendi durduğu yerden kendi kendisine düşünmesi değildir; kişinin kendi perspektifinden, yani kendi içinde bulunduğu bağlamdan sıyrılıp diğerinin bakış açısına, onun bağlamına yerleşmesi, diğerinin bakış açısından düşünmesidir. Bunun yolu da diğerleriyle konuşmaktan, diğerinin kendi bağlamına kök salan taleplerini, beklentilerini ve arzularını dinlemekten geçer. Bu, Kant'ın genişletilmiş düşünmeyi aynı zamanda iletişim maksimi olarak adlandırmasının nedenidir. Açıktır ki, böyle bir iletişim ortamında yargı kolektif yargı eylemine, birlikte düşünme etkinliğine dönüşür. Başkasının perspektifinden düşünme ilkesinde yargı bağlamsallığı dışlamayan bir genel, bir evrensel arayışına yönelir. Söz konusu evrensele ulaşmanın imkanının koşuluna gelince, o da her insanın akılsal birer varlık olarak paylaştığı özneler-arası *transcendental* ilkedir. Her türlü ayırım ve farklılıklarına rağmen bütün insanların antropolojik ve fenomenolojik olarak ortaklaşa paylaştığı bu ilke, Kant'ın yargı teorisinde, sadece konuşmayı ve anlamayı (dil farklılıklarına rağmen) değil, aynı

³¹ Birgit Recki, s. 196.

³² Hannah Arendt, *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, s. 17, 83-84.

zamanda iletişime (dolayısıyla dile) içkin olan akılsal uzlaşmayı mümkün kılan şeydir.

Sonuç

Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi Aristoteles ve Kant pratik yargıların teorik yargılardan ayrımını ortaya koymak ve pratik yargıyı kolektif bir etkinlik olarak değerlendirmek konusunda uzlaşırlar. Bu bağlamda her iki filozof için de pratik yargı bir uzmanlık meselesi olmadığı gibi kişinin tek başına gerçekleştirebileceği bir karar alma süreci de değildir, aksine o politik (kolektif) konuşma ve tartışmanın bir ürünüdür. Bu noktada Aristoteles ve Kant'ın düşüncesi yargının otonomisi konusunda olduğu kadar, politikanın kendine has karakteri konusunda da günümüze ışık tutar ve alternatif bir yaklaşımı temsil eder. Bu alternatif, uzman yargısına ve yönetimine karşı kolektif karar alma süreçleri olarak iletişimsel politikadır. Ancak pratik yargı konusunda Aristoteles ile Kant arasındaki en büyük yaklaşım farkı, *bağlamsallık versus evrensellik* sorununda ortaya çıkar. Aristoteles *ethos*'a yani tarihsel ve kültürel bağlama kök salan bir yargıyı, iyi yargı olarak değerlendirirken; Kant bağlamsal olanı evrensel olanla ilişkiye sokmaya çalışır ve bu ilişkiyi sağlam bir şekilde kuran yargıyı uygun yargı kategorisine dahil eder. Bu iki yaklaşımı günümüz açısından ele alırsak, Aristotelesçi alternatif, çağdaş toplumların ve dünya düzeninin çok kültürlü yapısı karşısında farklı kültürlerin ve etnisitelerin yaşam hakkına saygı duymak ve onların değer yargılarını karşılıklı olarak korumak gerektiği fikrine imkan tanısa da, *ethos*'a dayalı Aristotelesçi bir çözüm farklılıkların bir arada yaşama imkanını tesis etmek konusunda yetersiz kalır. Hatta her kültürün kendi hakikatine gönderme yaparak kültürel göreceliğe giden yolu hazırlayabilir. Bu noktada Kantçı alternatif bağlamsal olanı dışlamayan evrenselci karakteriyle ortak yaşamı tesis etmek konusunda daha elverişli bir pozisyonda yer alır. Kantçı yargı anlayışında ortak yaşamın imkanının koşulu olan evrensel, perspektif değişimine (dolayısıyla farklı bağlamlara yerleşmeye) dayalı iletişim maksimiyle konuşmanın akılsallığından türetilir. Bu noktada Aristoteles'in *Retorik*'te *logos* kanıtları üzerinden konuşmanın akılsallığına yaptığı vurgu Kant'ın düşüncesiyle uzlaşır. Hatta Aristoteles, konuşmanın akılsallığının uzlaşmayı içerdiği fikriyle Kant'ın esin kaynağı olabilir. Ancak Kant'ın Aristoteles'ten farkı, dile ve konuşmaya içkin olan akılsallığı *transendental* ilkeyle temellendirmiş olmasıdır. Tam da bu ilkeyle Kant bağlamsalın içinden evrenseli türetmenin imkanını göstermiş; politik yargıyı (yani söz konusu türetmeyi) bütün insanların ortak olarak paylaştığı bir yetenek olarak temellendirmiştir.

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU

Sonuç olarak her iki filozofun da uygun bir pratik yargının olmazsa olmaz koşulu olarak gördüğü şey demokratik yaşam tarzı ve böyle bir yaşamın mümkün kıldığı ortaklaşa konuşma pratikleridir. Bu bağlamda modern bir filozof olarak Kant'ın Aristotelesçi düşüncede gerçekleştirdiği dönüşüm bir dünya demokrasisi kurmanın koşullarıyla, dolayısıyla dünyadaki bütün insanların ve kültürlerin, farklılıklarını koruyarak, onay verebileceği politik yargılara ulaşma meselesiyle ilgilidir. Bu tam da çağdaş politik yargı tartışmalarının merkezinde yatan sorundur.

KAYNAKÇA

- Arendt, Hannah, "On Humanity in Dark Times", *Men in Dark Times*, çev. Clara ve Richard Winston, Harvest, New York, 1968.
- , *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, çev. Ursula Ludz, Piper, München, 1998.
- Aristoteles, "Rhetoric", *The Complete Works of Aristotle -I*, ed. Jonathan Barnes, çev. Ernst Grumach, vol. II, Princeton University Press, USA, 1984
- , "Topics", *The Complete Works of Aristotle I*, ed. Jonathan Barnes, çev. W. A. Pickard, Princeton University Press, USA, 1984.
- , "Politics", *The Complete Works of Aristotle - II*, ed. Jonathan Barnes, çev. B. Jovett, Princeton University Press, USA, 1984, vol. II
- , *Nicomachean Ethics*, ed. ve çev. Roger Crisp, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- , *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara, 1997.
- Beiner, Ronald & Nedelsky, Jennifer, "Introduction", *Judgement, Imagination and Politics*, Rawman & Littlefield, Oxford, 2001.
- Beiner, Ronald, *Political Judgment*, Routledge, London, 2010.
- Benhabib, Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Çörekçioğlu, Hakan, "Aristoteles'in Retorik Teorisi: Politik Yaşamı Savunmak", *Felsefe Dünyası*, sayı: 50, 2009/2, s.161-183.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, çev. J. Weinsheiner and D. G. Marshall, Continuum, London, 2004.
- Kant, Immanuel, "Kritik der Urteilskraft", *Werkausgabe*, Band X, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- , "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht", *Werkausgabe*, Band XII, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, s. 511.
- , "Logik", *Werkausgabe*, Band V, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.
- , "Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte", Band XI, *Werkausgabe*, ed. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974
- Norris, Andrew "Arendt, Kant, and the Politics of Common Sense", *Polity*, vol. 29, no: 2, 1996, s. 165-187
- Platon, "Phaedros", *Complete Works*, ed. John M. Cooper, çev. A. Nehamas ve P. Woodruff, Hackett, Cambridge, 1997.
- , "Republic", *Complete Works*, ed. John M. Cooper, çev. G.M.A. Grube; C.D.C. Reeve, Hackett, Cambridge, 1997.
- Recki, Birgit, "Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Ögesi Üstüne", *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu, çev. H. Çörekçioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Steinberger, Peter J. *The Concept of Political Judgement*, The University of Chicago Press, London, 1993.

QUINE'IN DOĞALLAŞTIRILMIŞ EPİSTEMOLOJİSİNİN NORMATİFLİĞİ ÜZERİNE

Mahmut ÖZER*
Eylem YENİSOY ŞAHİN*

ÖZET

Doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliği çağdaş epistemolojide çok tartışılan konulardan birisidir. Biz bu çalışmada önce doğallaştırılmış epistemoloji yaklaşımının normatiflikle ilişkisini ortaya çıkarmak amacıyla doğallaştırılmış epistemolojinin temelini atıldığı "Epistemology Naturalized" makalesinin bir çözümlemesini yapıyoruz. Daha sonra doğallaştırma ile epistemolojinin normatifliğinin ortadan kalktığını ya da tam tersine korunduğunu savunan kimi bilgi kuramcılarının argümanlarını karşılaştırıyor ve Quine'in yapıtlarında yer alan görüşleri esas alarak doğallaştırılmış epistemolojinin koşullu ya da hipotetik olarak normatif olduğunu savunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: Quine, doğallaştırılmış epistemoloji, normatifiklik, inanç, gerekçelendirme, koşullu normatifiklik.

(On the Normativity of Quine's Naturalized Epistemology)

ABSTRACT

Normativity of naturalized epistemology is one of the most extensively and hotly debated topics in contemporary epistemology. In order to reveal the relationship between normativity and naturalized epistemology, we firstly conduct an analysis of "Epistemology Naturalized," the article on which the naturalized epistemology was founded. Then we compare the views which argue that normativity goes by the board with those which defend that normativity is conserved if epistemology is naturalized. Finally, based especially on Quine's own views, we argue that naturalized epistemology is hypothetically normative.

Keywords: Quine, naturalized epistemology, normativity, belief, justification, hypothetical normativity.

* Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

* Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, sayı: 20, s. 17-38

ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş

Quine'in "Epistemology Naturalized" başlıklı makalesinin epistemoloji literatüründe güçlü ve kalıcı bir iz bıraktığına şüphe yoktur. Bu makale ile ilgili en önemli tartışma konularından birisi epistemolojinin doğallaştırılmasının onun normatifliğini nasıl etkileyeceği olmuştur. Kimi bilgi kuramcılar, doğallaştırmanın, epistemolojinin normatifliğine önemli ölçüde zarar vereceği ve epistemolojiyi yalnızca betimleyici bir etkinliğe dönüştüreceği endişelerini dile getirmişlerdir.

Bilginin klasik ya da üçlü tanımına göre bir konuda bilgi iddiasında bulunabilmemiz için inançlarımızın doğru ve gerekçelendirilmiş olması zorunludur. Pek çok bilgi kuramcısına göre epistemolojinin normatifliğini belirleyen esas unsur gerekçelendirilmedir. Zira doğru bir inanç ancak uygun bir biçimde gerekçelendirildiği zaman bilgi statüsüne yükselir; başka bir deyişle daha değerli hale gelir. Gerekçelendirme, inançlarımızı niteliksel olarak dönüştürmekte ve gerekçelendirilmiş inançlar eylemlerimize, gerekçelendirilmemiş olan inançlarımızdan farklı bir biçimde yön vermektedir. Bize göre, bilginin ne olduğunu anlamaya ve açıklamaya çalışan bilgi kuramı ister geleneksel biçimde yapılsın ister Quine'in önerdiği gibi bilimlerle güçlü bir işbirliği içinde doğallaştırılarak yapılsın en azından hipotetik ya da koşullu olarak normatiftir.

Birinci bölümde "Epistemology Naturalized" makalesini esas alarak Quine'in doğallaştırılmış epistemoloji anlayışını ve bu anlayışın normatiflik ile ilişkisini ortaya koyacağız. Ayrıca epistemolojinin doğallaştırılmasının onun normatif gücünü ortadan kaldırdığına dair kimi eleştirileri ve bu eleştirilere karşı çıkan bazı bilgi kuramcılarının görüşlerini ele alacağız. İkinci bölümde ise Quine'in normatiflik konusunda eleştircilerine karşı yapmış olduğu doğrudan itirazları ve doğallaştırılmış epistemolojinin normatif yanları ile ilgili onun yapıtlarında yer alan görüşleri ortaya koyduktan sonra Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin koşullu ya da hipotetik olarak normatif olduğunu savunacağız.

Quine'in Doğallaştırılmış Epistemolojisi Normatif midir?

"Doğallaştırma" çağdaş felsefede önemli bir eğilimdir. Bu eğilime göre, genel olarak felsefe teorilerinin bilimsel bulgularla uyumlu olması sağlanmalıdır. Özel olarak epistemoloji alanında ise doğallaştırma, bilimle uyumlu olmanın ötesinde, bilginin doğasını araştırırken bilimden daha çok yararlanılmasının ve bilime çok daha güçlü bir rol verilmesinin kaçınılmaz olduğunun ilan edilmesidir. Epistemolojinin doğallaştırılması yönünde en önemli girişimlerden biri kuşkusuz Quine'inkidir.

Quine'ın iki önemli epistemolojik tespiti vardır: Kartezyen kesinlik arayışından vazgeçilmeli¹ ve doğa bilimlerinin bilgisinin dolaylı olarak deneyimden geldiği iddiası reddedilmelidir.² Birinci iddiaya göre, Quine bakımından, kesin bilgi mümkün değildir. İkincisine göre ise, deneyimciliğin “bilim için delil olan her ne varsa bu duyumsal delildir” ilkesi geçerliliğini korurken,³ bilimsel bir iddia ya da teoremin kendisinin dolaylı olarak gözlem ya da deneyimle temellendirilebileceği görüşü geçerliliğini yitirmiştir. Quine bilim ve onun delili olan gözlem arasındaki ilişkiyi açıklamada yeni bir perspektif sunmaktadır: Her cümle değil ancak “gözlem cümlesi” bir dilin doğrudan deneyimle ilişkili olduğu cümledir.⁴ Gözlem, bilimsel teorilere ancak gözlem cümlesi dolayısıyla delil olur.

Quine bilginin nasıl (hangi kaynakla) mümkün olduğunu, bir inancın bilgi statüsünde görülmesi için gereken koşulların neler olduğunu sorgulamaz. Aslında onun yapmak istediği, tüm bu gelenekselci soruların var olan bilgi pratiğinden bağımsız, onları aşarak yanıtlanamayacağını göstermektir. Epistemolojik olarak yapılması elzem olan “bilimin gerçekte nasıl geliştiğinin ve öğrenildiğinin keşfidir,”⁵ yani hâlihazırda nasıl biliyor olduğumuzun ortaya konulmasıdır. Epistemolojinin psikolojiden “özgürce yararlanma” olanağının önemi bu bağlamda düşünülmelidir.⁶ Quine'a göre “bir kişinin kendi dünya resmine ulaşmak için duyumsal alıcılarının uyarılmasından başka takip edeceği bir mecra yoktur.”⁷ Epistemolojinin amacı “insan özne[ye]” gelen “yetersiz girdi ve oldukça yoğun çıktı” arasındaki ilişkiyi, yani teori ve delil arasındaki ilişkiyi, “bir kimsenin doğa teorisinin hangi yollarla eldeki delili aştığını görmektir.”⁸ Quine işte bu bağlamda epistemolojinin, “insan özne[nin]” bilişsel süreçlerini araştıran “psikolojinin ve dolayısıyla doğa bilimlerinin bir alt bölümü” konumunda olduğunu bildirir.⁹

¹ W.V. Quine, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, USA, 1992, s. 19.

² W.V. Quine, “Epistemology Naturalized,” *Ontological Relativity and Other Essays* içinde, Columbia University Press, New York ve Londra, 1969, s. 74.

³ a.g.e., s. 75.

⁴ W.V. Quine ve J.S. Ullian, *The Web of Belief*, McGraw-Hill Inc., USA, 1978, s. 28. Örneğin “kedi hasırın üstündedir” bir gözlem cümlesiyken “benim kedim hasırın üstündedir” bir gözlem cümlesi değildir. Çünkü tanıklar gördükleri kedinin kimin kedisi olduğunu bilmeyebilir ama bir kedinin hasırın üstünde oluşu aynı dili konuşanların hepsi tarafından onaylanacaktır. (a.g.e., s. 24.) Ayrıca herhangi birinin acı içinde olduğunu bildirmesi de gözlem cümlesi değildir, çünkü bu gibi cümlelerin doğruluğu çoklu tanıklıklara dayanmaz. (a.g.e., s. 34.)

⁵ Quine, “Epistemology Naturalized,” s. 78.

⁶ a.g.e., s. 83.

⁷ a.g.e., s. 75.

⁸ a.g.e., s. 83.

⁹ a.g.e., s. 82.

Jaegwon Kim, Quine'in bu bildirimini ve teori için delili duyumsal verilerde aramasının geleneksel epistemolojiye zarar vereceğini düşünür. Ona göre Quine, epistemolojiyi "bilişsel süreçlerin deneysel psikolojisi çalışmasına"¹⁰ dönüştürerek "gerekçelendirme merkezli epistemoloji yerine" yalnızca nedensel ilişkileri açıklayan yasalara dayanan "insanın bilme yetisinin betimsel bilimini" yerleştirmektedir.¹¹ Kim'in yorumuna itiraz eden Richard Foley, önce Quine'in epistemolojiyi "psikolojinin bir alt bölümü" olarak nitelendiren bildirimini "şok edici" etkisini, onun "şok edici aforizmalara düşkünlüğü" mazereti ile hafifletmeye çalışır.¹² Ama bundan daha önemlisi, Quine'in epistemoloji ve bilimi birbirinden apayrı disiplinler olarak değil onları birbiriyle devamlılık ilişkisi içinde olan bir bütün olarak gördüğünün farkında olunmasıdır. Quine'in epistemolojiyi "bilim[ler]in bir parçası olarak gördüğü" söylenebilir, fakat onun epistemolojiyi "tikel bir bilim olarak psikolojinin bir alt bölümü olarak gördüğünü söylemek abartılıdır."¹³

Foley'in belirttiği gibi, Quine'in bir sözüne dayanarak, onun epistemolojiyi yalnızca psikolojinin alanı içine hapsettiği sonucunu çıkarmanın doğru olmadığını düşünüyoruz. Zira epistemolojik sorunların çözümü için Quine'in gösterdiği tek adres psikoloji değildir. Amaç bilim ve gözlem arasındaki ilişkiyi çözmekse, "gözlemle ilişkisini anlamaya çalıştığımız bilim tarafından sağlanan da dahil olmak üzere eldeki her bilgi" hedefimize ulaşmamıza yardım edecek bir araçtır.¹⁴ Başka bir deyişle, epistemolojik sorun ("nasıl biliriz?") hem psikolojinin sağladığı olanaklardan yararlanarak hem de herhangi bir doğa biliminde bir bilgiye nasıl ulaşıldığı araştırılarak çözümlenebilir.

Epistemolojinin temel amacını teori ve delil arasındaki ilişkiyi çözümlenmek olarak gören Quine, epistemolojinin "psikolojinin ve dolayısıyla doğa bilimlerinin bir alt bölümü olarak [...] fiziksel bir insan özne" üzerinde odaklanıp yeni bir çerçevede etkinliğini sürdürmesinin "daha yararlı" olacağını düşünür.¹⁵ İnsanın bilişsel sürecine dair psikolojinin ulaştığı sonuçlar kuşkusuz epistemolojinin amaçları açısından görmezden gelinmemesi gereken yararlanılabilecek verilerdir. Bredo C. Johnsen'in

¹⁰ Jaegwon Kim, "What Is 'Naturalized Epistemology?'" *Philosophical Perspectives*, 2, (Epistemology) 1988, s. 387.

¹¹ a.g.e., s. 388.

¹² Richard Foley, "Quine and Naturalized Epistemology," *Midwest Studies in Philosophy*, 1994, sayı 19, s. 248.

¹³ a.g.e., s. 249.

¹⁴ Quine, "Epistemology Naturalized," s. 76.

¹⁵ a.g.e., 82.

dediği gibi aslında Quine'ın teklif ettiği, epistemolojinin işlevini ortaya koyarken, psikolojinin olası katkılarına dikkat çekmektir.¹⁶

Quine da doğallaştırılmış epistemolojinin özelde psikoloji ve genelde doğa bilimine indirgenmediğinin altını çizer. Ona göre doğabilimleri ve epistemoloji arasındaki ilişki karşılıklı bir içerme ilişkisidir.¹⁷ Hem epistemoloji hem de psikoloji ve diğer doğa bilimleri, tıpkı bir insan öznenin kendini ya da kendi bedenini kendi verilerinden tasarlaması gibi, uyarılardan belirli tasarımlara ulaşma işidir. İlkinin uyarısı doğa bilimlerindeki bilginin gelişim ve değişim olayları iken, ikincisinininki doğrudan doğa olaylarından gelen uyarılardır. Bu bakımdan bilim belirli verilerden bir sonuca varırken, epistemoloji tam da bilimin bu edimine bakarak onun bu sonuca nasıl ulaştığına dair bir belirleme yapar. Epistemoloji kendine bilimi veri alırken, bilim epistemolojinin tarif ettiği sürecin bir uygulamasıdır; başka bir ifadeyle bilim epistemolojinin bulgularından faydalanan, bu bulguların gözlemlenebildiği, test edilebildiği yerdir. Bu anlamda karşılıklı olarak birbirini içerirler.

Quine'ın doğallaştırma girişiminin epistemolojinin, bilimin nasıl çalışması gerektiğine dair kural koyucu pozisyonunu (eğer böyle bir pozisyonu var idiyse) kaybetmesine yol açtığı düşünülebilir. Nitekim Kim'e göre, Quine'ın doğallaştırması ile epistemoloji yalnızca bilimin yaptığı tasarımlama işini betimleme görevini üstlenmiş olur.¹⁸ Ancak Foley, Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisinin işinin yalnızca bilimsel etkinliğin betimlenmesi olmadığını, daha çok doğru öndeyide bulunmak için etkili araçları/metotları belirlemek olduğunu ileri sürer.¹⁹ Foley'in Quine tarafından epistemolojiye doğa bilimlerini betimlemenin dışında bir ödev yüklendiği tespiti yerindedir. Zaten Quine *Pursuit of Truth*'ta epistemolojiye doğa bilimlerini izlemeksizin gerçekleştireceği bir işlev tanımlar, bu "teorilerin öndeyilerle test edilmesidir."²⁰ Ona göre epistemoloji bu alanda konuşurken bağımsızdır, hatta doğa bilimlerine yol gösterici bir fonksiyona sahiptir. *The Web of Belief*'te ise J.S. Ullian ile birlikte bu öndeyilerin ifade biçimi olan hipotezi oluşturma koşullarının ve bir hipotezin nasıl test edilmesi gerektiğinin analizini yaparlar. Paul Roth'a göre, bu Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisinin, bilimin yalnızca betimsel sonuçlarını

¹⁶ Bredo C. Johnsen, "How to Read 'Epistemology Naturalized,'" *The Journal of Philosophy*, Vol. 102, No. 2, 2005, s. 88.

¹⁷ Quine, "Epistemology Naturalized," s. 83.

¹⁸ Kim, "What Is 'Naturalized Epistemology?'" s. 389.

¹⁹ Foley, "Quine and Naturalized Epistemology," s. 249.

²⁰ Quine, *Pursuit of Truth*, s. 1.

değil aynı zamanda pratiklerini de kapsadığını, dolayısıyla yalnızca bir betimleme etkinliğine indirgenmiş olmadığını gösterir.²¹

Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisi üzerine yürütülen en önemli tartışmalardan biri "epistemolojinin normatifliği" sorunudur. Bu tartışmanın ana eksenini bilginin "gerekçeleştirme" unsuru oluşturur.

Epistemoloji genel olarak bilginin imkânı, doğası ve kaynağı tartışmalarının yürütüldüğü bir felsefe disiplini. 20. yüzyılda ise epistemolojinin temel ilgi odağı bilginin analitik tanımını verme ve kavramsal bileşenlerinin açıklaması olarak belirginlik kazanmıştır.²² Bu tartışmaya kaynaklık eden tanım, Platon'un *Theaitetos* diyalogunda bilginin ne olduğu sorusuna verilen üçüncü yanıtıdır: "kanıta (logos) dayanan doğru sanı bilgidir; bu kanıttan yoksun olanın ise bilgi ile hiçbir ilgisi yoktur."²³ Bu tanıma göre "gerekçeleştirme" bilginin olmazsa olmazıdır, gerekli koşuldur. Her ne kadar Platon, Sokrates'in ağzından, bu tanımın eksik olduğunu ileri sürse de epistemoloji literatüründe en çok kabul gören temel bilgi tanımı budur: bilgi gerekçeleştirilmiş doğru inançtır. Edmund L. Gettier ile birlikte bu tanımın üç unsurunun (inanç, doğruluk ve gerekçeleştirme) bilginin gerekli koşulu olsa da yeterli koşulu olamayacakları görüşü tartışılmaya başlar.²⁴ Bu sarsıcı uyarıdan sonra çağdaş epistemoloji tartışmalarını yönlendiren temel kavram "gerekçeleştirme" olur.

"Gerekçeleştirme" epistemolojiyi normatif kılan unsur olarak görülür. Örneğin Kim'e göre şu iddiaların ancak detayları üzerinde bir tartışma yürütülebilir:

"[G]erekçeleştirme epistemoloji geleneğimizin merkezi bir kavramıdır; bu kavram, bu gelenek içinde anlaşıldığı üzere normatif bir kavramdır ve bunun sonucu olarak epistemolojinin kendisi, esas olarak gerekçeleştirilmiş inancın koşullarını sistematik bir biçimde çalışmayı amaç edinen normatif bir araştırmadır."²⁵

Laurence Bonjour ise geleneksel epistemolojinin temel amacının öncelikle inançlarımızın doğru olduğunu iddia etmemizi sağlayan "iyi

²¹ Paul Roth, "Epistemology of 'Epistemology Naturalized,'" *Dialectica*, Vol. 53, No. 2, 1999, s. 100.

²² Murat Baç, "Epistemoloji," *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 29.

²³ Platon, *Theaitetos*, *Diyaloglar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, 201d.

²⁴ Bkz. Edmund L. Gettier, "Gerekçeleştirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?" *Epistemoloji (Temel Metinler)* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, Hititkitap Yayınevi, Ankara, 2010, s. 51-54.

²⁵ Kim, "What Is 'Naturalized Epistemology?'" s. 383.

nedenlerin” ne tür nedenler olduğunu araştırmak olduğunu söyler.²⁶ Bu araştırma bilginin gerekçelendirme unsuru üzerinedir ve Bonjour’a göre de epistemolojiyi normatif kılan bu unsurdur.

Kim ve Bonjour, gerekçelendirme unsurunu epistemolojinin dışına attığı gerekçesiyle, Quine’ın doğallaştırılmış epistemolojisinin normatif olmadığını iddia ederler. Kim’e göre, “delil” gerekçelendirme ile ilişkili bir kavramdır. Bir şey ancak bir başka şeyin düşünülebilmesini ya da gerekçelendirilmesini sağlıyor ise onun “delilidir” ve bu gerekçelendirme her ikisinin “içerikleri” arasındaki ilişkiye gönderme yapar. Yani, gerekçelendirilmiş ve gerekçelendirilen “inançların içeriklerine ilişkin mantıksal ilişkiler ve özellikler aracılığıyla” gerekçelendirme yapılabilir.²⁷ Kim’e göre, Quine’ın doğallaştırılmış epistemolojisi “yetersiz girdi ve oldukça yoğun çıktı” arasındaki ilişkiyi nedensel bir ilişki olarak açıklar, girdilerin çıktılarını gerekçelendirip gerekçelendirmediğiyle ilgilenmez ve böylece normatif olmayan bir etkinliğe dönüşür.²⁸

Bonjour da Kim ile aynı görüştedir. Ona göre, normatif epistemoloji bir delilden teoriye geçişin rasyonel olarak mümkün olup olmadığını araştırır. Quine’ın doğallaştırılmış epistemolojisinde delil-teori ilişkisi, rasyonel bir gerektirme olmayan, neden-sonuç ilişkisine indirgenmiştir. Çünkü Quine’ın doğallaştırılmış epistemolojisinin amacı yalnızca duyumsal uyarılar ve inançlar arasındaki nedensel ilişkileri betimlemektir.²⁹

Kim ve Bonjour, Quine ile ilgili şu tespitlerinde haklı olabilirler: Quine’ın teori ile delil arasında kurduğu ilişki geleneksel anlayıştaki gibi rasyonel bir ilişki değildir; bu nedenle de gerekçelendirilen bilgi kesin ya da mantıksal anlamda zorunlu bir bilgi değildir. Ancak bu Quine’ın gerekçelendirmeyi epistemolojinin dışına attığını ve bu nedenle doğallaştırılmış epistemolojinin normatif olmadığını göstermez. Quine gerekçelendirme için yeni bir form tespit eder. Bu yeni tarz gerekçelendirmenin aracı gözlemsel delildir. Bu delil teori için kesinlik taşıyan bir doğrulama/gerekçelendirme sağlamaz ama bir teorinin hipotezinin test edilmesi ve yanlışlanması durumunda teorinin revize edilmesi sürecinin tetikleyicisi, dolayısıyla vazgeçilemez bir unsurdur.³⁰

²⁶ Laurence Bonjour, “Against Naturalized Epistemology,” *Midwest Studies in Philosophy*, 1994, sayı 19, s. 284.

²⁷ Kim, “What Is ‘Naturalized Epistemology?’” s. 396.

²⁸ a.g.e., s. 390.

²⁹ Bonjour, “Against Naturalized Epistemology,” s. 287.

³⁰ Quine ve Ullian, *The Web of Belief*, s. 65 ve 66. Kesinlik taşıyan bir doğrulama/gerektirmenin mümkün olmadığı şöyle açıklanmaktadır: Bir olgu ile doğrulanan hipotez doğru da olabilir yanlış da, ancak bir olguyla yanlışlanan hipotez kesinlikle yanlıştır (a.g.e., s. 102).

Roth, Kim ve Bonjour'un aksine, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin normatifliği koruduğunu ancak söz konusu normatifliğin geleneksel anlayıştan farklı olduğunu ileri sürer. Quine başarılı öndeilerde bulunan bir teori üretmenin normlarını araştırır. Bu normlar, *a priori* hakikatler ya da değişmez inançlarla değil başarılı bilim pratikleri aracılığıyla temellendirilebilir.³¹ Bu bağlamda onun epistemolojik yaklaşımının merkezindeki sorun normatif ya da betimsel olma karşılığı değil, bilimin dışında ve bilimin içinde olma meselesidir. Roth'a göre, Quine dünya hakkındaki inançlarımızı gerekçelendirmek için ulaşılabilir en iyi normlara bilimin içinde, onun pratiğine bakarak ulaşma amacındadır ve bu onun normatif bir çaba içinde olduğunun en önemli kanıtıdır.³²

Roth gibi Foley de Quine'in epistemolojinin normatifliğini muhafaza ettiğini savunmaktadır. Foley'e göre, Quine bakımından normatiflik doğru öndeide bulunmamızı sağlayacak etkili araçların/metotların belirlenmesi, normlar da doğru öndeide bulunan teorileri üretme yollarını inşa etmemizi sağlayacak araçlardır.³³ Epistemoloji bu normları tespit ederken bilimin pratiğinden faydalanır. Dolayısıyla bu normlar bilimin kabul edip uyguladığı normlardır ve gerektiğinde bilimdeki yeni pratiklere göre revize edilebilirler.³⁴

Fatih S. M. Öztürk bu tartışmaya hem Kim ve Bonjour'un hem de Roth ve Foley'in tespitleriyle bazı benzerlikleri olan bir savla katılır. Öztürk, Kim ve Bonjour gibi, epistemolojiyi normatif kılan gerekçelendirmenin Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinde olmadığını, ancak, Roth ve Foley'e benzer biçimde, Quine'in başka bir bağlamda normatifliği sürdürdüğünü iddia eder.

Öztürk'e göre doğallaştırılmış epistemolojide normatiflik varlığını, geleneksel epistemolojide olduğu gibi gerekçelendirme bağlamında değil keşif bağlamında sürdürür. Öztürk doğallaştırılmış epistemolojide gerekçelendirme bağlamında normatifliğin söz konusu olmadığını şöyle gerekçelendirmektedir:

Gerekçelendirme çabası [...] doğallaştırılmış epistemolojide kesinlikle gündeme gelmez. Çünkü mantıksal bakımdan tutarsız olan iki rakip teori empirik olarak eşdeğer olabileceği için, bilimin gözlem temelinde dedüktif bir tarzda "onaylanması" olanaklı değildir. Bu nedenle, Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin

³¹ Roth, "Epistemology of 'Epistemology Naturalized,'" s. 106.

³² a.g.e., s. 105.

³³ Foley, "Quine and Naturalized Epistemology," s. 249.

³⁴ a.g.e., s. 254 ve 255.

üstlendiği temel mesele, iki aşamalı bir süreç olan delil ve teori arasındaki *nedensel* bağıntıyı çalışmaktır.³⁵

Öztürk, Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisinin “temel mesele[sinin...] delil ve teori arasındaki *nedensel* bağıntıyı çalışmak” olduğunu vurgulamaktadır. Bir teori ve onu destekleyecek deliller varsa ve söz konusu teori ile deliller arasındaki nedensel bağıntı da ortaya konulabiliyorsa bize göre bu bir tür gerekçelendirmedir. Zira bir öznenin bir teoriye ya da bir önermeye inanmasını mümkün kılacak ya da inanmasına yol açacak bir nedeni ya da delili varsa, söz konusu özne, ilgili teori ya da önerme için gerekçelendirme koşulunu sağlamış demektir.

Dahası Öztürk, Quine'ın *The Web of Belief*'te epistemoloji ile psikolojiyi birbirinden ayırmaya çalıştığını, bunun da başlı başına normatif bir girişim olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre Quine bu eserinde epistemolojinin “delillerimiz ışığında neye inanmalıyız, hipotezlerimizi nasıl geliştirip test etmeliyiz gibi normatif soruları” üzerinde durmaktadır.³⁶ Neye inanacağımızı delillere bağlamak, hipotezlerimizin doğruluğuna ancak onları geliştirip test ettikten sonra inanmak, Quine'ın epistemolojisinde hem normatifik unsurunun hem de gerekçelendirmenin varlığını sürdürdüğünü gösterir. Zira bir önermeye, hipoteze ya da teoriye deliller ışığında inanıyorsak o önerme, hipotez ya da teoriye inanmak için bir gerekçemiz var demektir. Benzer şekilde hipotezleri geliştirme ve onları test edip doğrulama imkânlarını aramak normatif bir çaba olduğu kadar bir gerekçelendirme çabasıdır. Çünkü bu sayede hem kendimizin hem de diğer insanların söz konusu hipoteze inancını kuvvetlendirecek neden(ler) ya da gerekçe(ler) üretmiş oluruz.

Johnsen de Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisinde normatifliğin gerekçelendirme aracılığıyla korunduğunu savunmaktadır.³⁷ Ona göre, Quine'ın epistemolojisinde gözlemsel delil ve bilimsel metot gerekçelendirmenin aracıdır. Ayrıca, onun belirttiği gibi, Quine'ın yalınlık, muhafazakârlık (kişinin inançlar kümesini kolayca değiştirmeye yanaşmaması anlamında), genellik, çürütülebilirlik, alçakgönüllülük vb. normlar üzerinde durması da onun normatifliğe verdiği önemi göstermektedir.³⁸

Johnsen'e göre Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisinin normatifliği güçlü bir biçimde muhafaza ettiği *Theories and Things*'deki şu sözlerinden de anlaşılabilir:

³⁵ Fatih S. M. Öztürk, “Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü,” *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 239 (vurgu Öztürk'ün).

³⁶ a.g.e., s. 245-246.

³⁷ Johnsen, “How to Read ‘Epistemology Naturalized,’” s. 90-91.

³⁸ a.g.e., not. 15, s. 86.

“Bilmek” fiilinde bir [zorlayıcı] engel var. [Bu fiil] bir kesinlik ya da yanlışlanamazlığı gerektiriyor mu? [Eğer gerektiriyorsa] o zaman bilemeyiz. Ama bir teoriye diğerinden daha çok inanmamızın nedenini kendimize nasıl açıklıyoruz diye sorarsak, o zaman bu soru önemli bir sorudur. Gözlemsel delil ve bilimsel yöntemeye dayalı eksiksiz bir teori bu soruya verilebilecek en iyi cevap olacaktır.³⁹

Burada Quine'in normatiflikle ilgili dikkatimizi çektiği iki konu var. Birincisi, Quine, epistemoloji bir disiplin olarak varlığını sürdürecektse bu, bilimleri ve yöntemlerini ciddi bir biçimde dikkate almaksızın olamaz diyor ki bu normatif bir iddiadır. İkincisi, “bir teoriye diğerinden daha çok inanma” konusunda kendimizi ikna etmemiz ya da bu durumu gerekçelendirmemiz ⁴⁰ için gözlemsel delil ve bilimsel yöntemin, vazgeçilmez araçlar olduklarını vurguluyor. Ona göre kesin ya da mutlak bilgiyi aramak anlamlı bir çaba değildir; hangi teorinin diğerinden daha inanılır olduğu konusunda bir gerekçeye sahip olmak ya da bu konuda kendimizi ikna edebilmek daha önemlidir ve bu konuda en güvenilir aracın gözlemsel kanıt ve bilimsel yöntem olduğunun farkında olunmalıdır. Burada da çok açık bir normatifik olduğuna kuşku yoktur.

İzleyen bölümde Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin bize göre neden normatif olduğunu ve bu normatifliğin nasıl bir normatifik olduğunu tartışacağız.

Doğallaştırılmış Epistemoloji Neden ve Nasıl Normatiftir?

Toprak, arkadaşı Su'yla konuşurken, yeryüzünün şeklinin bilimcilerin söylediğinin tersine küresel değil kübik olduğunu iddia ediyor. Arkadaşına değer veren ve onu kırmak istemeyen Su, kibarca Toprak'ın bu görüşünü nasıl gerekçelendirdiğini soruyor. Bunun üzerine Toprak tüm ciddiyetiyle “herhangi bir gerekçem yok ama yeryüzünün şeklinin kübik olduğunu *biliyorum*” diyor. Bu durumda Su'nun, bilginin üçlü tanımından bihaber olsa bile, arkadaşı ile ilgili olarak endişelenmeye başlaması kuvvetle muhtemeldir. Yukarıda değindiğimiz gibi bilginin klasik ya da üçlü tanımına göre, gerekçelendiremediğimiz inançlarımızı, doğru olsalar bile, bildiğimizi iddia etmek en hafif deyimiyse bilisizliktir. Gerekçelendirme, bilme

³⁹ Aktaran Johnsen, “How to Read ‘Epistemology Naturalized,’” s. 92-93.

⁴⁰ Quine'in orijinal sözleri şöyle: “But if we ask rather how we are better warranted in believing one theory than another, our question is a substantial one.” Biz “how we are better warranted in believing one theory than another” ifadesini “bir teoriye diğerinden daha çok inanmamızın nedenini kendimize nasıl açıklıyoruz” diye çevirdik. Ama “warrant” fiilinin eş anlamlıları arasında “gerekçelendirmek [justify]” de gösteriliyor (bkz. <http://dictionary.reference.com/browse/warranted>).

iddiasında bulunabilmek için zorunlu bir unsurdur. Bu nedenle Su, “herhangi bir gerekçem yok ama yeryüzünün şeklinin kübik olduğunu biliyorum” diyen Toprak için endişelenmekte haklıdır.

Bu örneğin ardından “peki neden gerekçelendirilmiş inançlar bize, gerekçelendirilmemişlerden daha iyi, daha değerli ya da daha güvenilir görünmektedir?” sorusu anlamsız görünebilir ya da okurlarımızın bizim için endişelenmesine neden olabilir. Ancak bu soruyu yanıtlamaya çalışmanın, epistemolojinin doğallaştırılmasının onun normatifliğini nasıl etkileyeceği sorusunun yanıtlanmasına da yardımcı olabileceğini düşünüyoruz. Chase B. Wrenn’e göre bu soru iki epistemolojik yaklaşım çerçevesinde yanıtlanabilir. Bu yaklaşımlardan biri kategorikçilik ya da koşulsuzculuktur. Koşulsuzculuğa göre gerekçelendirilmiş inanç özsel değerlidir. Yani bu yaklaşıma göre gerekçelendirilmiş inançların başka bir amaca hizmet edip etmediğinden bağımsız olarak kendinde ya da kendi başına değerli olduklarını düşünürüz. Diğer epistemolojik yaklaşım ise hipotetikçilik ya da koşulluluktur. Bu yaklaşıma göre gerekçelendirilmiş inanç özsel değil ama araçsal değerlidir. Başka bir deyişle bu yaklaşım, gerekçelendirilmiş inançlara başka bir amaca hizmet etmesinden ötürü değer yüklediğimizi savunur.⁴¹

Bundan önceki bölümde epistemolojinin doğallaştırılmasının onun normatif gücünü ortadan kaldırdığına dair eleştirilere ve bu eleştirilere karşı çıkan felsefecilerin görüşlerine değinmiştik. Quine zaman zaman bu eleştirilere doğrudan itiraz etmiştir. Bu bölümde hem Quine’in itirazlarından hem de doğallaştırılmış epistemolojinin normatif yanları ile ilgili onun yapıtlarında yer alan görüşlerden yararlanarak bir değerlendirme yapacağız ve doğallaştırılmış epistemolojinin en azından koşullu olarak normatif olduğunu göstereceğiz.

“Reply to Morton White” başlıklı yazısında Quine şöyle diyor: Epistemolojinin doğallaştırılması normatifliği dışarıda bırakmaz. [...] Benim açımdan normatif epistemoloji bir mühendislik dalıdır. Normatif epistemoloji, doğruyu araştırmanın, ya da daha ihtiyatlı bir epistemolojik terim kullanacak olursak öndeyinin, teknolojisidir. Her teknolojide olduğu gibi, normatif epistemoloji de amacına uygun her türlü bilimsel bulgudan özgürce yararlanır.⁴²

Pursuit of Truth’ta ise şunları söylüyor:

⁴¹ Chase B. Wrenn, “Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity,” *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 42, 2004, s. 273.

⁴² Aktaran, Chase B. Wrenn, “Epistemology as Engineering?” *Theoria*, Vol. 72, 2006, s. 63.

Kartezyen rüyadan ayrıldığı noktayı vurgulamak için duyular veya uyarıları değil sinirsel alıcıları ve bu alıcıların nasıl uyarıldığını yazdım. Bu uğraşa doğallaştırılmış epistemoloji dedim, sondaki kelimeyi [epistemoloji] tutmama tepki gösterenlerle tartışacak değilim. Kartezyen rüyanın böylesi bir inkârının küçük bir sapma olmadığı konusunda onlarla aynı fikirdeyim.

Ama onlar, epistemolojinin karakteristik özelliği olan normatif unsurun güme gittiği iddiasıyla tepki göstermekte haksızlar. Kuramsal epistemolojinin kuramsal bilimin bir bölümü olarak doğallaştırılmasıyla normatif epistemoloji de mühendisliğin bir bölümü olarak doğallaştırılmış oluyor: duyuşsal uyarıyı öndeme teknolojisi.⁴³

Quine başka bir eleştiricisine de şöyle yanıt veriyor:

Normatif iptal edilmiyor, doğallaştırılıyor. Doğallaştırılmış epistemolojinin normatif ilkesi deneyimciliğin kendisinden aşağı kalmaz; zira deneyimcilik hem bilimsel yöntemin hem de bilimsel keşfin bir kuralıdır. Dünya ile ilgili bilgimizin sadece duyuşsal yüzeylerimizdeki etkilerden geldiğini bize söyleyen doğa bilimleridir. Ve besbelli normatiftir, bizim kâhinlere ve telepatıcılara inanmamızı salık verir. [...] Normatif epistemoloji, doğallaştırılmış olan, kısaca bilimin teknolojisidir, duyuşsal uyarıyı öndeme teknolojisidir. Bilimsel yöntemdir.⁴⁴

Quine'in epistemolojinin doğallaştırılmasıyla normatifliğini kaybedeceği eleştirilerine yönelik farklı bağlamlarda dile getirdiği yukarıda alıntıladığımız görüşlerinde bazı ortak yanlar var. İlk olarak Quine epistemolojinin doğallaştırılmasıyla normatifliğin ortadan kalkacağı iddiasını açık ve kesin bir dille reddediyor. Ona göre epistemolojinin doğallaştırılmasıyla epistemolojinin normatifliği iptal edilmiyor ama doğallaştırılıyor. Epistemolojinin doğallaştırılması, bilginin peşinde giderken, doğruluğu ararken ve öndeyilerde bulunurken bilimlere diğer başka her şeyden daha çok yaslanmaktır. Quine, epistemolojiyi bilimlerden ayırmak yerine, bilgi ile ilgili bu iki etkinliği birbirinin devamı bir bütün olarak görmenin daha doğru olduğuna inanmakta, epistemolojinin (ve normatifliğin) doğallaştırılmasını ise epistemolojiyi bir mühendislik dalına veya bir çeşit teknolojiye benzeterak açıklamaya çalışmaktadır. Quine'a göre teknolojinin ya da bir mühendislik dalının karakteristik özelliği, amaçlarını

⁴³ Quine, *Pursuit of Truth*, s. 19.

⁴⁴ "Comment on Lauener," aktaran, Gilbert Harman ve Ernie Lepore, "Introduction: Life and Work," *A Companion to W.V.O. Quine* içinde, ed. Gilbert Harman ve Ernie Lepore, Wiley Blackwell, USA, 2014, s. 5.

gerçekleştirebilmek için gerek duyduğunda istediği bilimsel yöntemle başvurması, ondan özgürce yararlanmasıdır. Dolayısıyla mühendislik ile bilimler arasında araçsal bir ilişki vardır. Mühendisler hedeflerini gerçekleştirmek için bilimin verilerini araç olarak kullanırlar. Epistemolojinin doğallaştırılmasıyla bilginin doğasını ortaya koymaya çalışan bilgi kuramcıları da, gerek duyduklarında, aslında epistemolojiden apayrı bir alan olarak düşünülmemesi gereken bilimlerin bulgularından ve yöntemlerinden yararlanmakta bir beis görmezler. Esas amaç genel olarak bilgiye özel olarak da doğruya ulaşmak ve doğru öndeyilerde bulunmaktır. O zaman başta bilimler olmak üzere bu amaçlara ulaşmamıza yardımcı olacak araçları kullanmakta bir sakınca yoktur. Bilgi kuramcısı bu araçları kullanmakla epistemolojinin normatif karakterini ortadan kaldırmış olmaz.

Wrenn'in belirttiği gibi, Quine bakımından "mühendislik" ile "normatif bilimin" aynı anlama geldiğini varsayarsak, doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliğini ve normatifliğin doğallaştırılmasının ne demek olduğunu açıklamak için başvurulan mühendislik benzetmesini daha iyi anlayabiliriz.⁴⁵ Wrenn'e göre mühendisliği ya da uygulamalı bilimleri, bilimsel teorilerin daha çok normatif sonuçlarına odaklanmış alanlar olarak değerlendirebiliriz.⁴⁶ Zira mühendislik ve uygulamalı bilimler, bilimlerin sunduğu olanaklardan yararlanarak, bizi yaşamımızı kolaylaştıran somut hedeflere ulaştırır. Wrenn'in vurguladığı gibi, "[b]ilim bize dünyanın nasıl işlediğini ve aklımızın bu bilgileri nasıl işlemekten geçirdiğini söyler. Doğallaştırılmış normatif epistemoloji ise bilişsel hedeflerimizi gerçekleştirirken yararlandığımız bilişsel araçlarımızın verimliliğini değerlendirmek için bilime başvurur".⁴⁷ Başka bir deyişle, bilim(ler) bize kendimiz, üyesi olduğumuz insan türü, yaşam alanı olarak dünyayı birlikte paylaştığımız diğer türler, inorganik varlıklar, dünyamızın da bir elemanı olduğu güneş sistemi ve evren hakkında pek çok bilgi sağlar. Biz akli kapasitelerimiz ve türlü kısıtlarımız ölçüsünde bu bilgileri işlemeye, sindirmeye çalışırız. Bilimlerin sağladığı bilgileri işleme ya da sindirme sürecinde, "insan özne[ye]" gelen "yetersiz girdi ve oldukça yoğun çıktı" ve teori ve delil arasındaki ilişkileri ele alan doğallaştırılmış normatif epistemoloji kaçınılmaz olarak bilimlerle işbirliği içinde olmak, daha doğrusu onlardan yararlanmak durumundadır.⁴⁸

Bilimsel teorilerin bilgi kuramına normatif etkileri ile ilgili olarak Quine'in *Pursuit of Truth*'ta söyledikleri de oldukça dikkat çekicidir:

⁴⁵ Wrenn, "Epistemology as Engineering?" s. 63, 68 ve 70.

⁴⁶ a.g.e., s. 68.

⁴⁷ a.g.e., s. 69.

⁴⁸ Quine, "Epistemology Naturalized," s. 83.

Aslında doğallaştırılmış epistemoloji ile geleneksel epistemolojinin en göze çarpan normu örtüşmektedir. Bu norm deneyimciliğin genel kuralından başka bir şey değildir: *nihil in mente quod non prius in sensu*.⁴⁹ Bu doğallaştırılmış epistemolojinin en önemli simgesidir, çünkü bu, yanlışlanabilir olsa bile, dünya ile ilgili bilginizin yalnız sinirsel alıcılarımızdaki etkilerden geldiğini söyleyen, bir doğa bilimi bulgusudur. Ve esasen hala normatiftir; bizi telepatıcılara ve kâhinlere karşı uyarır.⁵⁰

Quine'a göre doğallaştırılmış epistemoloji ile geleneksel epistemolojinin normu çakışmaktadır. Bu ilke bize "doğru inançlara sahip olmak istiyorsan kâhinlerin dediklerini değil bilimi ve deneyimleri esas almalısın" dediği için normatiftir. Böylece, bilim ve deneyimden elde ettiklerimizin bizi doğru inançlara ya da hedeflere götürecektir en güvenilir araçlar olduğu belirtilmekte ve bu doğallaştırılmış epistemolojinin temel normu olarak ileri sürülmektedir.

Quine'a göre doğallaştırılmış epistemolojinin normatif yanları bilimsel hipotezlerin keşfi ya da bulunması aşamasında ortaya çıkar.⁵¹ Her ne kadar Quine, *Pursuit of Truth*'ta bilimsel hipotezlerin keşfinin ardından test edilmesi aşaması ile ilgilendiğini, normatifliğin kendini gösterdiği hipotezlerin keşfi işine daha çok J.S. Ullian ile birlikte *The Web of Belief*'te eğildiklerini söylese de *Pursuit of Truth*'ta da bazı bilimsel normlardan söz etmektedir. *The Web of Belief*'te iyi bir hipotezde olması gerekli beş erdem, muhafazakârlık, genellik, yalınlık, çürütülebilirlik ve alçakgönüllülük üzerinde dururken *Pursuit of Truth*'ta bilimcilerin öndeyilerde bulunurken yararlanacağı "yalınlığın maksimizasyonu" ve "zararın minimizasyonu" olarak adlandırdığı iki temel ilkedен söz eder.⁵²

The Web of Belief'in hemen başında bilginin üçlü tanımını destekleyen tespitlerle karşılaşırız: Bilmek "özel tür bir inanmadır, bilmeden inanabilirsiniz. İnanılan şey doğru olmadığı sürece bu bilme değildir, ayrıca doğru olsa bile inanan inanmak için güçlü temellere sahip değilse bu da bilme sayılmaz."⁵³ Bu bizi bilginin klasik tanımına götürür: bir inancın bilgi sayılabilmesi için hem doğru hem de yeterli bir biçimde temellendirilmiş olması gerekir.

Ancak bunların ardından söylenenler, bilginin inancın üstünde değer taşıdığı görüşü ile bir karşıtlık oluşturur gibi görünür. Bilgiye ulaşmak

⁴⁹ Önceden algılanmadığı halde akılda olan hiçbir şey yoktur.

⁵⁰ Quine, *Pursuit of Truth*, s. 19.

⁵¹ a.g.e., s. 20.

⁵² a.g.e., s. 15.

⁵³ Quine ve Ullian, *The Web of Belief*, s. 13.

için keskinleştirmeye çalıştığımız düşünme etkinliğinin kendisi inanç kümемizin “bağdaşımı⁵⁴ ve kapsayıcılığıyla birlikte düşünülmelidir. [...] Ne yaptığımızın farkında olduğumuz sürece bilgi de spekülasyon da değerlidir. Bu iki nokta arasında, bu ikisi de dahil olmak üzere, bütün inançlar spektrumumuz yer alır.”⁵⁵ Yani, ne temellendirilmiş doğru inanç anlamında bilgi kendi başına değerli ne de dayanağı olmayan inanç anlamında spekülasyon değersizdir. Her biri inancın kendi bütünlüğü içindeki dalgalanmalarında aldığı şekillerden biridir ve koşullara göre bilgi ya da spekülasyon niteliği kazanır. Bu nedenle incelenmesi gereken temel unsur, bağlamları içindeki inançlardır. Ancak burada yapılmak istenen gerekçelendirmenin epistemoloji dışında bırakılması değil, bu unsurun belirli bir “inanç sistemi” bağlamında anlam taşıyacağına dikkat çekmektir. Dolayısıyla bilgiden çok inanç terimine vurgu yapılmasına rağmen esas belirtilmek istenen bilimsel bilginin ya da bilimsel teorilerin nasıl geliştiği ve yanlışlanan teorilerin nasıl revize edildiğidir. Tüm bunları araştırırken epistemolojiye normatiflik kazandıran en önemli unsur olarak görülen “gerekçelendirme” ortadan kaybolmaz. Gerekçelendirmenin aracı gözlem cümlesi olan “delildir” ve doğrulamadan ziyade yanlışlamaya ve yanlışlanan teorinin mutlak doğruya değil, daha doğruya revize edilmesine aracılık eder.

Quine ve Ullian’a göre, “tüm inançlar ve tüm bilimsel teoriler için” en güvenilir delil “gözlem cümlesidir;” zira gözlem cümlesi “dilini deneyime dokunduğu [...] konuşmanın uyarımla koşullandığı” zemini oluşturur.⁵⁶ Gözlemin kendisi “bireysel” olmakla birlikte gözlem cümlesinin doğruluğu “öznelerarası bir meseledir.”⁵⁷ *Pursuit of Truth*’ta bu öznelerarasılık şöyle tanımlanır: “gözlem cümlesi, aynı dili konuşan kimselerin aynı duruma tanıklık ettiklerinde üzerinde tümüyle hemfikir oldukları olumsal bir durum cümlesidir.”⁵⁸ İşte “bilimi nesnel kılan” bu öznelerarasılıktır.⁵⁹ Ancak öznelerarasılık gözlem cümlesine kesinlik ya da yanılmazlık kazandırmaz. Gözlem cümleleri dar anlamda ve ancak diğer cümlelere göre doğru olabilir. Bu nedenle bilimsel bilginin karar mercii gözlem cümlesidir.⁶⁰

⁵⁴ Quine ve Ullian “coherence” diyor. Bu sözcük Türkçede uyum ve tutarlılık olarak da çevriliyor. Ama Murat Baç’ın belirttiği gibi “coherence” bu ikisini de aşan bir anlama sahiptir. Baç’a göre örneğin bir kümenin elemanlarının “coherence” ya da “bağdaşım” içinde olması için bu elemanların hem birbiriyle tutarlı hem de içeriksel olarak birbirini destekliyor olması gerekir (Murat Baç, *Epistemoloji*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011, s. 159-162).

⁵⁵ Quine ve Ullian, *The Web of Belief*, s. 14.

⁵⁶ a.g.e., s. 28. Gözlem cümleleri ile ilgili açıklama için bkz. 4 numaralı dipnot.

⁵⁷ a.g.e., s. 28.

⁵⁸ Quine, *Pursuit of Truth*, s. 3.

⁵⁹ a.g.e., s. 5.

⁶⁰ Quine ve Ullian, *The Web of Belief*, s. 51.

Bununla birlikte gözlem cümlesinin bilimsel bilgiye delil oluşu belirli bir bağlam içinde anlaşılmalıdır. Gözlem ve açık seçik doğrulara dayanarak yapılan genellemeler bizi zorunlu bilgiye götürmeyeceği gibi, bilgiye erişmenin tek yolu da bu değildir. Nitekim, Quine ve Ullian'a göre, [d]oğruya hatta akla dayalı inanca ulaşmanın tek yolu açık seçik doğrulardan ve gözlemlerden çıkarsama yapmak değildir. Başka bir etkili yol da, hem günlük yaşamda hem bilimde, hipotezdir. Tek kelimeyle hipotez tahmin işidir; ama bilinçli ya da bilgece tahmin.⁶¹

Dolayısıyla hipotez oluşturma bilgiye erişmede etkili bir yoldur. Hipotezin "delili sonuçlarında görülür."⁶² Bu ise "bir hipotezi test etmenin en açık yolunun sonuçlarını test etmek" olduğu anlamına gelir.⁶³ Sonuçların test edilmesi de ancak gözlem cümlesi ile olacağından, bilimi gerekçelendirmenin aracı olan gözlem cümlesine bağlayan nokta işte burasıdır.

Kuşkusuz, hipotez de son çözümlemede bir inançtır. Ama bir inancı hipotez olarak ilan edebilmek için bazı koşullar sağlanmalıdır. Öncelikle söz konusu inancı hipotez olarak benimsemek ya da ileri sürmek için bir neden/gerekçe olmalıdır. İnsanlar bir hipotezi zaten inanmakta oldukları bir şeyi açıkladığını düşündükleri için benimserler ya da ileri sürerler. Yukarıda belirtildiği gibi hipotezin kanıtı onun sonuçlarındadır.⁶⁴

Dolayısıyla, Quine ve Ullian, spekülasyon, bilgi ve bu ikisinin arasında yer alan inançlar spektrumunun hepsinin değerli olduğunu belirtmekle birlikte bu kavramlar arasındaki farkları görmezden gelmemektedirler. Onların söylediklerine dayanarak hipotez oluşturmamın betimleyici olduğu kadar normatif bir edim olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Betimleyicidir, çünkü hipotez oluşturma sürecinde bir inancın benimsenmesinin nedeni ya da gerekçesi ortaya konulmakta, bir açıklama yapılmaktadır. Normatiftir, çünkü sonuçlarıyla test edilmiş gerekçeli inanç artık yeni bir nitelik kazanmıştır ve bu nitelik dönüşümünün farkında olanlar üzerinde, bu nitelikte olmayan inançlara kıyasla oldukça farklı bir etkiye sahiptir. Bir bilimcinin küresel iklim değişikliğinin yeryüzündeki türler üzerindeki etkisini gerekçesi ve olası sonuçlarıyla ortaya koyarak "küresel iklim değişikliği dünyadaki yaşamı tehdit etmektedir" demesiyle, fabrika bacasına filtre takılmasını füzuli bir maliyet olarak gören fabrikatörün herhangi bilimsel bir veriye dayanmaksızın "küresel iklim değişikliği bir yalandır" demesi aynı inandırıcılığa sahip değildir. Ya da bir

⁶¹ a.g.e., s. 65.

⁶² a.g.e., s. 66.

⁶³ a.g.e., s. 96.

⁶⁴ a.g.e., s. 66.

kardiyoloji uzmanının tıbbi ve istatistiksel verilere ve deneyimlerine dayanarak hastasına “sigara içmeyi sürdürürsen en fazla altı ay yaşayabilirsin” demesiyle, muayeneden sonra aynı hastanın arkadaşının, dedesinin günde iki paket sigara içtiği halde sağlıklı görünmesinden yola çıkarak, “sigaranın sağlığa zararlı olduğu doktorların uydurmasıdır” demesi de aynı normatif güce sahip değildir.

Bu bölümün başında, bilginin klasik tanımı dikkate alındığında, gerekçelendirdiğimiz inançlarımızın gerekçelendiremediklerimize göre, en azından epistemolojik bakımdan, daha değerli ya da güvenilir olduğunu belirtmiştik. Bunun yanında, gerekçelendirilmiş inançlara yüklenen değer niteliğinin farklı olabileceğine de değinmiştik. Nitekim koşulsuzcular gerekçelendirilmiş inançların herhangi bir amacın gerçekleştirilmesinden bağımsız olarak özsel değerli olduğunu düşünmektedir. Koşullulara göre ise bir inancın gerekçelendirilmesi o inancı kendi başına ya da özsel değerli yapmaz; gerekçelendirilmiş inanç yalnızca araçsal bakımdan ya da bir amacın gerçekleşmesine araç olduğu için değerlidir.

Quine’in, hem doğallaştırılmış epistemoloji kavramını felsefe literatürüne kazandırdığı “Epistemology Naturalized”da hem de bu makaleden sonra yayımladığı yapıtlarında, daha çok ikinci yaklaşıma yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum özellikle doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliğini açıklamak için başvurduğu mühendislik benzetmesinde net bir biçimde görülür. Ona göre doğallaştırılmış epistemoloji pekâlâ normatiftir. Ama nasıl geleneksel epistemoloji bilgiye erişme, doğruyu arama ve öndeyilerde bulunma amaçlarını gerçekleştirmek için bilimlerin sunduğu olanaklardan yararlanarak doğallaştırılıyorsa, normatifik de doğallaştırılmaktadır. İnançlarımızın gerekçelendirilmiş olması kendi başına değil, doğruya daha çok yaklaşmamıza ya da doğru öndeyilerde bulunmamıza katkı sağladığı için değerlidir.

Doğallaştırmayla epistemolojinin normatifliğinin ortadan kalkacağını savunanların doğallaştırılmış epistemolojiye itirazlarını Wrenn aşağıdaki argümanla yalın bir biçimde ortaya koymuştur:

Doğallaştırılmış bilgi kuramları deneyimsel ve bilimsel kuramlardır.

Yeterli bir bilgi kuramı (belli bir anlamda)⁶⁵ normatif olmalıdır.

⁶⁵ Wrenn’in ikinci öncülde parantez içinde “belli bir anlamda” ibaresini kullanmasının bir nedeni var. Ona göre Quine’in mühendislik yanıtı doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliğine yönelik itirazlardan ancak bazılarını geçersiz kılabilir. Örneğin Foley’in standart yorum diye nitelendirdiği, “doğallaştırılmış epistemoloji normatif değildir” itirazını geçersiz kılmaktadır. Wrenn bu itirazı “Basit Normatifik İtirazı [Simple Normativity Objection]” diye adlandırıyor. Wrenn doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliğine bunun dışında altı başka itiraz olabileceğine değiniyor. Ona göre, Quine’in yukarıda belirttiğimiz yanıtları, toplam yedi itirazdan

Deneyimsel [ve] bilimsel kuramlar normatif değillerdir (ya da olamazlar).

O halde doğallaştırılmış bilgi kuramları yeterli değillerdir (ya da olamazlar).⁶⁶

Öncülleri doğru kabul edersek argüman geçerlidir. Dahası, Quine ve doğallaştırılmış epistemoloji taraftarları ilk iki öncüle muhtemelen itiraz etmeyeceklerdir. Ancak gördüğümüz gibi Quine üçüncü öncülü açıkça reddetmektedir. Başta Quine olmak üzere doğallaştırılmış epistemoloji taraftarları muhtemelen deneyimci ve bilimsel teorilerin betimleyici olduğu kadar normatif de olduğuna inanmaktadırlar. Yukarıda değindiğimiz gibi normatifik ve betimleyicilik kavramları birbirini dışlayıcı değildir. Örneğin, "sigara sağlığa zararlıdır" önermesi betimleyici mi yoksa normatif midir? Muhtemelen her ikisi de doğrudur, yani hem betimleyici hem normatiftir. Eğer sağlığa değer veriyorsak ve sigaranın sağlığa zararlı olduğu konusunda yeterli gerekçeye sahipsek, sigara sağlığa zararlıdır önermesi kendiliğinden "o zaman sigara içmemeliyiz" sonucunu da ima edecektir ve bu durumda normatiftir. Ama bu ima edilen sonucu çıkarsamaksızın sadece önermenin kendisine odaklanıldığında yalnızca betimleyiciymiş gibi görülebilir. Örneğin aynı önermeyi bilimsel bir araştırmanın sonucu olarak düşünebiliriz. Bir bilimcinin yaptığı çalışmalar ve elde ettiği bulgular onu "sigara sağlığa zararlıdır" sonucuna ulaştırmış olabilir. Bu durumda bu önermenin yalnızca betimleyici olduğu söylenebilir. Ancak yukarıda belirttiğimiz nedenlerden ötürü aynı zamanda normatiftir. Örneğin "x üniversitesinden y bilimcisinin araştırmaları sonucu sigaranın akciğer kanserinin en başta gelen nedeni olduğu kanıtlanmıştır" gibi bir önermenin yalnızca betimleyici olduğu söylenemez. Kısacası bir önerme aynı anda hem betimleyici hem de normatif olabilir. Bilimlerin ortaya koydukları bulgular bizi sıklıkla normatif sonuçlar çıkarmaya yöneltir. Quine'in mühendislik benzetmesi bize bunu göstermeyi amaçlamaktadır. Mühendislik ya da uygulamalı bilimler, bilimsel teorilerin sunduğu olanaklardan yararlanarak yaşamımızı kolaylaştıran, yaşamımıza yön veren normatif sonuçlar çıkarmaktadırlar. Benzer şekilde, Quine'a göre doğallaştırılmış epistemoloji,

dördünü geçersiz kılsa da daha incelikli olan üçüne karşı etkisiz kalmaktadır. Wrenn'e göre, eğer bu üç itiraza karşı sağlam bir argüman geliştirip karşı konulamazsa, doğallaştırılmış epistemoloji ancak "belli bir anlamda" ya da düzeyde normatiftir denilebilir, ama eksiksiz olarak normatiftir denilemez. Biz bu yazıda daha mütevazı bir pozisyonu savunuyoruz. Wrenn belki haklı olabilir, ama biz doğallaştırılmış epistemolojinin koşulsuz ya da kusursuz bir biçimde normatif olduğunu göstermeyi amaçlamıyoruz. Biz yalnızca epistemolojinin doğallaştırılmasıyla onun normatifliğinin tamamen ortadan kalkacağı düşüncesinin yanlış olduğunu göstermek istiyoruz.

⁶⁶ Wrenn, "Epistemology as Engineering?" s. 63.

doğruyu arayışımızda ya da öndeyilerde bulunmamızda bize yardımcı olan bir mühendislik dahıdır.

Epistemolojinin normatifliği iki temel başlık altında incelenebilir.⁶⁷ Buna göre bilgi kuramları koşullu ya da koşulsuz olarak normatif olabilir. İlkine göre epistemoloji koşullu olarak normatif bir etkinliktir, çünkü konusu olan bilgi ya da gerekçelendirilmiş doğru inanç başka bir amacın gerçekleştirilmesine araç olmaktadır. İkinci yaklaşıma göre ise, epistemolojinin konusu olan gerekçelendirilmiş doğru inancın, başka bir amacın gerçekleşmesinden bağımsız olarak özsel değerli olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre epistemoloji koşulsuz olarak normatiftir. Bu anlamda Wrenn, Quine'ın mühendislik benzetmesinin, doğallaştırılmış epistemolojinin koşulsuz olarak normatif olmadığı itirazını geçersiz kılamayacağını söylemekte haklı olabilir. Ama muhtemelen Quine'ın böyle bir derdi yoktur. Ona, epistemolojinin doğallaştırılması ile normatifliği iptal edilmiş olur denilmektedir. Quine da bu itiraza karşı çıkmaktadır. Ona göre, mühendislik ve uygulamalı bilimlerin, bilimlerin sağladığı bilgisel olanaklardan yararlanarak bizi normatif sonuçlara ve normatif bilgilere ulaştırmaları gibi, doğallaştırılmış epistemoloji de deneyimciliğin ve bilimlerin sağladığı bilgisel olanaklardan yararlanarak bizi normatif sonuçlara ve normatif bilgilere ulaştırır. Söz konusu olanaklardan yararlanarak doğruya daha çok yaklaşabilir ve güçlü öndeyilerde bulunabiliriz. Bu amaçları gerçekleştirmek için bilimcilere güvenmek kâhinlere ya da telepatıcilere güvenmekten daha akıllıcadır. O zaman Quine'ın doğallaştırılmış epistemoloji anlayışı ışığında şu sonuca varabiliriz. Deneyimsel ve bilimsel kuramlar betimleyici oldukları kadar normatiftirler. Zira bu kuramlar bizi ister istemez normatif sonuçlar çıkarmaya, yaşamımızı bu sonuçlara göre biçimlendirmeye yöneltirler. O halde bilimleri bilgi kuramından tamamen ayrı değil bir bütün olarak gören, onların birbirinden beslendiğini düşünen doğallaştırılmış bilgi kuramları da pekâlâ normatiftir. Ancak bu koşulsuz bir normatifik değildir. Quine'ın, epistemolojinin doğallaştırılmasıyla “normatifik iptal edilmiyor, doğallaştırılıyor” deyişinden esinlenerek biz de doğallaştırmayla epistemolojinin normatifliği iptal edilmiyor, bilimin bulgularına bağlı ya da koşullu hale getiriliyor diyebiliriz. Dolayısıyla doğallaştırılmış epistemoloji en azından koşullu olarak normatiftir. Bu nedenle doğallaştırılmış epistemolojinin normatif olmadığı itirazı geçersizdir.

⁶⁷ Örneğin bkz. Wrenn, “Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity,” s. 273-290 ve James Maffie, “Naturalism and the Normativity of Epistemology,” *Philosophical Studies*, 59, 1990, s. 333-349.

Sonuç

Bu çalışmamızda Quine'in öncüsü olduğu doğallaştırılmış epistemoloji yaklaşımının normatifliği sorununu ele aldık. Quine bakımından, amacı bilginin doğasını, olabilirliğini ve sınırlarını araştırmak olan bir felsefi disiplinin, bilimlerin sağladığı bilgisel olanaklardan yararlanmaması anlaşılır ve kabul edilebilir değildir. Ona göre bilim ve epistemoloji, birbirinden ayrı disiplinler olarak değil, birbirleriyle güçlü bağları olan ve birbirinin devamı olan bir bütün olarak görülmelidir.

Quine'in "Epistemology Naturalized" başlıklı makalesi doğallaştırılmış epistemolojinin temelini atıldığı yerdir. Bu makale en çok iki konuda eleştirilmiştir. Birinci konu, bu makalede epistemolojinin psikolojinin bir alt bölümü olarak tasvir edilmesidir. İkinci eleştiri konusu da epistemolojinin normatifliği ile ilgilidir. Kimi bilgi kuramcılarını doğallaştırma ile epistemolojinin normatifliğinin ortadan kalktığını iddia etmektedir.

Quine bu makalesinde gerçekten de epistemolojiyi psikolojinin bir alt başlığı olarak tanımlamıştır. Ama biz, bu makalenin ve Quine'in daha sonra yayımladığı eserlerindeki görüşlerinin bütünü dikkate alındığında, onun epistemolojisinin bu tanımla bağlanmasının doğru olmadığını düşünüyoruz. Foley'in belirttiği gibi Quine'in epistemolojiyi bilim âleminin bir parçası olarak gördüğü söylenebilir. Ama onun, epistemolojinin insanın bilişsel gelişim sürecini ele alan psikolojinin olanaklarından yararlanmasını istemekle birlikte, epistemolojiyi psikolojinin bir alt bölümü olarak belirlediği düşüncesi abartılıdır.

Yazımızın esas konusu olan doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliği sorununa gelince, kimi eleştircilerinin iddialarının aksine, biz Quine'in doğallaştırılmış epistemolojisinin normatifliği koruduğunu düşünüyoruz. Bu görüşümüzü destekleyen önemli dayanak noktaları var.

Öncelikle Quine, açıkça ve doğrudan, eleştircilerinin iddiasını reddetmektedir. Elbette bu yeterli görülmeyebilir. Eleştircilerinin iddialarını reddetmesine karşın, Quine'in teklif ettiği epistemoloji, bir parçası olarak gördüğü bilimler gibi "yalnızca betimleyici" olabilir.

Bizim doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliğini yitirmediğine dair ikinci dayanak noktamız yukarıdaki varsayımda gizlidir. Açıkça ifade edilmese bile Quine'in yapıtlarında bilimlerin de doğallaştırılmış epistemolojinin de betimleyici olduğu kadar normatif olduğunu gösteren pek çok iz bulunabilir. Yüzeyin altına inildiğinde pek çok bilimsel ve doğallaştırılmış epistemolojik önermenin betimleyici oldukları kadar normatif oldukları görülebilir.

Quine'ın bazı eleştiricilerinin ısrarla üzerinde durdukları gibi gerekçelendirme bir inancın bilgi statüsüne erişmesinde olmazsa olmaz bir unsurdur. Bu eleştiriciler, doğallaştırılmış epistemolojide gerekçelendirmenin yerinin olmadığını, bu yüzden doğallaştırılmış epistemolojinin normatif olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Oysa Quine ne bilginin temel unsurlarından birisi olan gerekçelendirmeyi ne de normatifliği devre dışı bırakmaktadır. Quine'ın doğallaştırılmış epistemolojisinde gerekçelendirmenin aracı gözlem cümleleridir.

Quine'a göre (yeni) bilgiye erişmenin en önemli basamaklarından biri son çözümlemede bir inanç olan hipotezdir. Ama hipotezler gözlem cümleleri ile test edilmedikleri ya da gerekçelendirilmedikleri sürece bilgi mertebesine erişemezler. Dahası hipotez ileri sürme de, betimleyici olduğu kadar normatif bir edimdir. Betimleyicidir çünkü hipotez oluşturulurken bir inancın benimsenmesinin gerekçesi ortaya konularak bir açıklama yapılmaktadır. Normatiftir çünkü gerekçesi ortaya konulan inanç alelade bir inanç olmaktan çıkmış yeni bir nitelik kazanmıştır. Bu niteliksel dönüşüm ona hiç kuşkusuz normatif bir güç kazandırmaktadır.

Son olarak Quine, doğallaştırılmış epistemolojiyi mühendisliğe benzeterek, doğallaştırmayla epistemolojinin normatifliğinin iptal edilmediğini ama doğallaştırıldığını belirtmektedir. Mühendislik, bilimin sağladığı bilgisel olanaklardan yararlanarak nasıl bizi normatif sonuçlara ve bilgilere ulaştırıyorsa, doğallaştırılmış epistemoloji de deneyimciliğin ve bilimlerin sağladığı bilgisel olanaklardan yararlanarak bizi normatif sonuçlara ve bilgilere ulaştırmaktadır. Mühendislik ile bilimler arasındaki araçsal ilişki epistemoloji ile bilimler arasında da vardır.

Buraya kadar sıralananlar doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliği koruduğunu göstermektedir. Ancak doğallaştırılmış epistemolojinin normatifliği koşulsuz ya da kategorik bir normatifik değildir. Quine'ın dediği gibi doğallaştırma ile hem epistemoloji hem de onun normatifliği doğallaştırılmaktadır. Bu da hem epistemolojinin hem de onun normatifliğinin bilimin bulgularına bağlı hale getirilmesi demektir. Dolayısıyla doğallaştırılmış epistemoloji koşullu ya da hipotetik olarak normatiftir.

KAYNAKÇA

- BAÇ, Murat, "Epistemoloji," *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 21-48.
- BAÇ, Murat, *Epistemoloji*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2011.
- BONJOUR, Laurence, "Against Naturalized Epistemology," *Midwest Studies in Philosophy*, No 19, 1994, s. 283-300.
- FOLEY, Richard, "Quine and Naturalized Epistemology," *Midwest Studies in Philosophy*, sayı 19, 1994, s. 243-260.
- GETTIER, Edmund L., "Gerekçelendirilmiş Doğru İnanç Bilgi midir?," *Epistemoloji (Temel Metinler)* içinde, çev. Hasan Yücel Başdemir, Hititkitap Yayınevi, Ankara, 2010, s. 51-54.
- HARMAN, Gilbert ve LEPORE, Ernie, "Introduction: Life and Work," *A Companion to W.V.O. Quine* içinde, ed. Gilbert Harman ve Ernie Lepore, Wiley Blackwell, USA, 2014, s. 1-13.
- JOHNSON, Bredo C., "How to Read 'Epistemology Naturalized,'" *The Journal of Philosophy*, Vol. 102, No. 2, 2005, s. 78-93.
- KIM, Jaegwon, "What Is 'Naturalized Epistemology?'" *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, (Epistemology) 1988, s. 381-405.
- MAFFIE, James, "Naturalism and the Normativity of Epistemology," *Philosophical Studies*, 59, 1990, s. 333-349.
- ÖZTÜRK, Fatih S. M., "Quine, Doğallaştırılmış Epistemoloji ve Epistemolojinin Normatif Yönü," *Çağdaş Epistemolojiye Giriş* içinde, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011, s. 227-252.
- PLATON, *Theaitetos, Diyaloglar* içinde, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 453-540.
- QUINE, W.V., "Epistemology Naturalized," *Ontological Relativity and Other Essays* içinde, Columbia University Press, New York ve Londra, 1969, s. 69-90.
- QUINE, W.V., "Natural Kinds," *Ontological Relativity and Other Essays* içinde, Columbia University Press, New York ve Londra, 1969, s.114-138.
- QUINE, W.V.ve ULLIAN, J.S., *The Web of Belief*, McGraw-Hill, Inc. USA, 1978.
- QUINE, W.V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, USA, 1992.
- ROTH, Paul, "Epistemology of 'Epistemology Naturalized,'" *Dialectica*, Vol. 53, No 2, 1999, s. 87-109.
- WRENN, Chase B., "Hypothetical and Categorical Epistemic Normativity," *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 42, 2004, s. 273-290.
- WRENN, Chase B., "Epistemology as Engineering?" *Theoria*, Vol. 72, 2006, s. 60-79.

DOĞANIN DİYALEKTİĞİ NEDİR? FRİEDRİCH ENGELS'İN DİYALEKTİK TANIMI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

Kaan KANGAL*

ÖZET

Doğanın Diyalektiği Friedrich Engels tarafından tümel bağlamın bilimi olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma göre diyalektik bir totalite teorisi, bilimsel bir yöntem ve ilişkisel bir yapı biçimidir. Tümel bağlamın bilimi doğa içinde gerçekleşen diyalektik süreçleri kavramsal bir totaliteye entegre eder. Ioanna Kuçuradi'nin bir iddiasına göre Engels'te bu kavram diyalektiğin bilimi şeklinde karşımıza çıkar ve bu formülasyonda bilim ve diyalektik arasında nesnel bir iyelik ilişkisi mevcuttur. Diyalektik Engels tarafından bir bilimsel yöntem olarak kullanılmıştır ve Engels'ten itibaren diyalektik, hakkında bilimsel araştırma yapılan bir alandır. Kuçuradi'nin bu tespiti bir dizi sorunu beraberinde getirmektedir. Örneğin doğadaki diyalektik ve doğanın diyalektiği arasındaki ilişki, veya tümel bağlam ve bilim arasındaki iyelik ilişkisi belirsizdir. Bu çalışma Kuçuradi üzerinden Engels'te doğanın diyalektiğinin tanımı ve karakteristiğini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar sözcükler: Doğa, toplum, diyalektik, totalite, yöntem, Friedrich Engels

(What is Dialectics of Nature? Reflections on Friedrich Engels' Definition of Dialectics)

ABSTRACT

Dialectics of Nature has been defined by Friedrich Engels as science of total boundary. According to this definition, dialectics is a theory of totality, scientific method and relational structure form. Science of total boundary integrates the dialectical processes that take place within nature to a conceptual totality. According to a claim of Ionna Kuçuradi this concept in Engels encounters us as science of dialectics and there is a genitiv objective relation between science and dialectics within this formulation. Kuçuradi's formulation causes many definitional troubles. For instance, the relation between dialectics in nature and dialectics of nature, or the genitive relation between total boundary and science remain blurry. This essay aims, via Kuçuradi, at depicting the definition and characteristics of dialectics in Engels.

Key words: Nature, dialectics, totality, method, Kuçuradi, Hartmann, Lukács, Holz

* Nanjing Üniversitesi, Felsefe Departmanı, Marksist Toplumsal Teori Çalışmaları Merkezi öğretim üyesi

Budapeşte'de Mayıs 1989'da Macar Bilimler Akademisi Yöntembilim Bölümü tarafından düzenlenen "Diyalektik ve Tutarsızlık" [*Dialectics and Inconsistency*] konulu konferansa¹ ülkemizin önde gelen felsefecilerinden İonna Kuçuradi'nin – esas çalışma alanı insan hakları ve etik felsefesi olmasına rağmen – "Diyalektiğin Farklı Konseptleri: Yöntemler ve Görüşler" başlıklı bir sunum gerçekleştirmesi, üstelik sunumu ağırlıklı olarak Marx ve Engels'in diyalektik yorumuna adanması birçoğumuza şaşırtıcı gelecektir.² Elbette konferansın başlığı, düzenlendiği yer ve zaman da manidardır: Berlin duvarının yıkılmasına aylar, Sovyetler Birliği ve (Macaristan'ın da içinde olduğu) Doğu bloku ülkelerinin dağılmasına sayılı yıllar kalmıştır. Georg Lukács, István Mészáros ve András Gedő gibi felsefecilerin yetiştiği, sayısız ideolojik ve felsefi tartışmalara sahne olmuş ve siyasi çalkantılara tanıklık etmiş bu topraklarda düzenlenen konferansta Marksizm'in felsefi teorisi ve yöntemi olarak tanımlanan 'diyalektik' tartışılmaktadır.

Sunumunda Kuçuradi önce Platon, Aristoteles ve Plotin'de diyalektiğin kavuştuğu biçim ve içeriklere kısaca değindikten sonra önce Kant ve Hegel'de ve ardından Marx ve Engels'te bu kavramın nasıl anlaşıldığı ve daha da önemlisi nasıl bir teorik statüye sahip olduğunu karşılaştırmalı bir bakış açısından ele almaktadır. Kuçuradi "Marx hariç" Marksist diyalektiğin bir "(diyalektik materyalizm olarak) ontolojik teori" ve "(tarihsel materyalizm olarak) bir "tarih" teorisi" haline geldiğini ve bu kuramsal yönelimin aynı zamanda (empirik) verilere uygulanabilirlik iddiasını da kendi içinde barındırdığını ileri sürer. Kuçuradi'ye göre Marksist diyalektik bu haliyle hem açıklayıcı bir kuram hem de bu açıklama eylemine tekabül eden bir yöntem anlamına gelmektedir. Genel bir çerçeveden sonra Marx ve Engels'i birbirinden ayırarak dikkatini Engels'in diyalektik tanımına yönlendiren Kuçuradi diyalektiğin bu düşünürde bir "düşünce şekli" [*mode of thought*], "en yüksek muhakeme biçimi [*highest form of reasoning*], doğada, düşüncede ve insan toplumunda "hareketin genel yasalarını" [*general laws of movement*] keşfetme ereğine sahip "bilim" olarak tanımlandığını söylemektedir. Engels'in aksine, diye devam eder Kuçuradi, Marx'ın diyalektiği "gerçekliğe dair bir genel teori *değil*, sadece toplumsal değişimlerle ilgilenen bir teoridir". Marx'ta diyalektik halihazırda mevcut bir görüşün analizi veya açıklama amacıyla uygulamaya koşulan bir yöntem değil, verili bir "tip" toplum, kapitalist-endüstriyel toplum üzerine yürütülen analiz ve araştırma *sonucu* olmuş bir "görüştür" [*view*]. Diğer

¹ Katalin G. Havas, "Introduction", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 39, No. 3/4, Dialectic and Inconsistency in Knowledge Acquisition (Apr. - May, 1990), s. 183.

² Ioanna Kuçuradi, "Different Concepts of Dialectics: Methods and Views", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 39, No. 3/4, *Dialectic and Inconsistency in Knowledge Acquisition* (Apr. - May, 1990), pp. 257-264.

bir deyişle Marx diyalektiği "bu veya şu veriyi açıklamak için" kullanmamakta, "açıklamanın kendisi", 'diyalektik' kategorisine tekabül eden "görüşü" ifade etmektedir.³

Kuçuradi'ye göre Marx tarihsel bir özgünlüğe sahip toplumun yasalarını, bu yasaların toplumsal ilişkileri nasıl belirlediğini, gelişim aşamalarını yapısal ve tarihsel bağlamlarını dikkate alarak "görünüm" [*appearance*] biçimleri üzerinden açıklama iddiasına sahiptir. Marx toplumsal olgu ve ilişki biçimlerini tahakküm eden toplumsal yasaların yine bu toplumu bir aşamadan diğer aşamaya dönüştüren yasalar olduğunu tespit etmiştir. "Marksist felsefede", diye devam eder Kuçuradi, "diyalektik, bir "bilim" haline gelmiştir". Keza Hegel'in diyalektik kavramı Engels tarafından "ontolojik bir görüş" veya "gerçekliğin genel teorisi" şeklinde formüle edilmiştir. Kuçuradi'ye göre Engels toplumbilimlerinde Marx tarafından geliştirilen diyalektiği doğabilimlerine de *uyguladığı* için diyalektik, yöntem karakterine ilk olarak Engels'te kavuşmuştur. Diyalektik yöntem aynı zamanda kendi kendisini de düşünce nesnesi haline getirdiği için Engels'in elinde "diyalektik bilimi" veya "diyalektiğin bilimi" [*science of dialectics*] haline gelmiştir. Diyalektik ve bilim arasındaki iyelik ilişkisi – takılı veya takısız isim tamlaması olarak – Kuçuradi'ye göre *nesnel* bir iyelik ilişkisidir ("genitivus objectivus"), çünkü teori verili bir *nesneye* dair bir teoridir ve bu yönelimi onu *nesnel* kılar.⁴ "Bir bilim olarak Marksist diyalektik" veya "diyalektik materyalizm" hem uygulanabilir bir yöntem hem de "ontolojik, epistemolojik" bir "genel görüş" niteliğine sahiptir. Sistematik bir genel (toplumsal ve doğal) hareket yasaları teorisi olmasından dolayı Marksist diyalektik "metafizik dünya görüşüne" "zıttır".⁵

Doğanın Diyalektiği Problemi

Kuçuradi'nin tırnak işareti içinde "diyalektik bilimi" olarak ifade ettiği tabir herhangi bir dipnotla belirli bir kaynağa dayandırılmamakta, ama söz konusu Engels'in diyalektik tanımı olduğu için burada muhtemelen *Doğanın Diyalektiği* adlı çalışmadaki meşhur diyalektik tanımı kastedilmektedir. Engels burada diyalektiğin araştırma alanını doğanın, toplumun ve düşüncenin bütünlüğü sorunsalı şeklinde belirler. Bir bütün olarak doğayı kavramak doğanın genel hareket yasalarını ve buna dahil ilişkiler yumağını idrak etmek anlamına gelmektedir.

Kuçuradi'nin formüle ettiği şekliyle eğer diyalektik, doğaya da uyarlanan ontolojik bir bütünlük teorisiyse, karşımıza bir dizi sorun

³ A. g. e., s. 260-261.

⁴ A. g. e., s. 262.

⁵ A. g. e., s. 263.

çıkılmaktadır: diyalektik sadece doğanın bütünlüğü konusuyla mı sınırlıdır, yoksa doğanın kendi içinde barındırdığı diyalektik ilişkileri de kapsamakta mıdır? Problemi başka bir biçimde formüle edelim: doğanın diyalektiği, doğadaki diyalektik ile aynı şey midir?

Bu ayrıma göre diyalektiği ya bir bütünlük teorisi olarak ya da doğa içinde varolan çelişkili birlik şeklinde tanımlamak durumundayız. Şayet doğanın diyalektiği, doğa içindeki mevcut diyalektik ilişkileri barındırdığı için 'diyalektik' olarak anılıyorsa, o zaman diyalektiğin alanı bütünlüğün kendisi değil, bütünlük içindeki mevcut ilişkilerdir. Ama diyalektiğin temel meselesi bütünlükse, o zaman bütünlük içinde varolan parçalar ile bu parçaları kapsayan bütün arasındaki ilişkinin kendisi 'doğanın diyalektiği' olarak anılan kuramın konusunu oluşturmalıdır.

Doğanın diyalektiği ile doğadaki diyalektik arasındaki ayrım sonucu karşımıza başka bir problem daha çıkmaktadır. Eğer diyalektiğin konusu doğadaki diyalektik süreçlerse, o zaman bu süreçleri empirik olarak derinlemesine inceleyen doğa bilimleri yerine felsefeyi koymak haklı bir talep midir? Buna karşın diyalektiği bir bütünlük teorisi olarak tanımlamamız halinde karşımıza empirik olmayan bir bütünlük (totalite, dünya, doğa vb.) kavramı çıkmaktadır ki, bu kavram metafizik felsefenin temel sorularından biridir ve Kuçuradi tarafından diyalektiğe zıt olduğu ileri sürülmüştür.

Doğanın diyalektiğinin empirik mi yoksa empirik olmayan bir bilim mi olduğu sorusu üçüncü bir problemi doğuracaktır: diyalektik, verili nesnelere mi araştırır, yoksa onları kavramsal olarak inşa mı eder? Her araştırmanın bir araştırma nesnesi olmak zorunda olduğu için burada kestirmeden bir cevap verilebilir ve diyalektiğin verili (doğal) nesnelere araştırdığı söylenebilir. Ama eğer diyalektik, bir bütünlük teorisiyse verili bir nesnel bütünlüğü nerede bulacağız? Sözelimi 'dünya' kavramı güneş gibi bir gezegen olarak alındığı zaman empirik ve verili bir nesne anlamı kazanacaktır. Ama felsefi bir kavram olarak, yani evrensel bütünlük anlamıyla empirik olmayan ve sadece kavramsal olarak inşa edilebilecek bir varlıktan bahsediyorsak, o zaman halihazırda karşımıza çıkan bir nesneden değil, teorik düşünce sonucu ortaya çıkan bir tür düşünsel üründen söz ediyoruzdur. Bu haliyle Kuçuradi'nin iddiasının aksine, bütünlük ve diyalektik arasındaki ilişkiyi *genitivus objectivus* değil, *genitivus producti* olarak kavrayabiliriz.

Bu sorular ışığında karşımıza son olarak diyalektiğin bir yöntem olarak nasıl anlaşılması gerektiği problemi çıkmaktadır. Eğer diyalektik, Marx'ın toplumbilimsel araştırmaları sonucu ana hatlarına kavuşmasının ardından ilk olarak Engels tarafından doğaya uyarlanması sonucu yöntemsel bir karakter kazanmışsa, bilimsel yöntemi özgül kılan bir unsur bu yöntemin

uygulandığı alandır. Yöntemin uygulandığı alan o yöntemin nesnesi olduğu için bu soru bizi diyalektiğin araştırma nesnesinin ne olduğu sorusuna geri götürmektedir. Bu nesne verili bir nesneyse empirik olmak zorundadır; eğer değilse empirik olmayan ve sadece teorik konstrüksiyonun ürünü olabilecek bir nesneden söz etmek durumundayız. Verili empirik nesnelere araştırılan bir diyalektik bizi doğadaki diyalektiğe, empirik-olmayan bir teorik konstrüksiyon ise doğanın diyalektiğine götürecektir. Her iki durumda diyalektik yöntem iki farklı içerik kazanmaktadır ve felsefede *intentio recta* ve *intentio obliqua* olarak birbirinden ayrılmaktadır. Bizi ilgilendiren soru hangi seçeneğin Engels'in diyalektik tanımına daha uygun olduğudur.

Görüldüğü gibi doğanın diyalektiği ve doğadaki diyalektik, empirik olan ve olmayan, *genitivus objectivus* ve *genitivus producti*, ve son olarak *intentio recta* ve *intentio obliqua* ayrımları "doğanın diyalektiği" başlığı altında birbirine kenetli bir bütünlük teşkil etmektedir. 'Doğanın diyalektiği nedir?' sorusu bu ayrımların iç bağlantısını ve ayrımlar arası ilişkileri çözümlenmeyi zorunlu kılmaktadır. Kuçuradi diyalektiği bir yandan ontolojik bir genel teori olarak tanımlarken diğer yandan diyalektik biliminin araştırma nesne ve alanının ne olduğu sorusunu açıkta bırakmaktadır. Temel soru Engels'te diyalektiğin tanımı, yöntemi ve araştırma alanı olduğuna göre çözümlenmeye yine onun eserlerini inceleyerek başlamak gerekmektedir. Engels sorunu pozitif bilimler ve felsefe düzleminde tartışmakta ve bu bağlamda diyalektik tanımını formüle etmektedir. Aşağıda değineceğimiz üzere Engels tek bir tümel bağlam ve doğadaki çoğul süreçler arasındaki ilişkiyi kavrama misyonunu diyalektiğe bahşeder. Diyalektiğin tanımı onun araştırma alanını ve bu alan da diyalektik yöntemi açıklığa kavuşturacaktır.

Engels'te Doğanın Diyalektiği

*Doğanın Diyalektiği'*nde (ve Marx ve Engels'in diğer eserlerinde)- Kuçuradi'nin ileri sürdüğünün aksine- bir "diyalektik bilimi"nden değil, "tümel bağlamın bilimi olarak diyalektik"ten [*Dialektik als Wissenschaft des Gesamt-Zusammenhangs*] bahsedilir. Diğer bir deyişle diyalektik "tümel bağlamın bilimi" olarak tanımlanmaktadır. *Doğanın Diyalektiği'*ne dair Engels'in 1878'de tasarladığı *Plan*'da geçen bu tanım şu şekilde detaylandırılır: "Genel yasalar: niceliğin niteliğe dönüşümü – kutupsal karşıtların karşılıklı içiçe geçişi ve birbirine dönüşümü [...] – çelişki veya yadsımanın yadsınması aracılığıyla gelişim – gelişimin sarmal biçimi".⁶

⁶ Friedrich Engels, "Dialektik der Natur", *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* I/26.1., Dietz Verlag Berlin 1985, s. 293.

Yine aynı çalışmada Engels 19. yüzyıl doğabilimcilerinin bazen kendi uzmanlık alanları dışında diğer disiplinlere de el attığını ve kendi dallarına – bu eylemin içeriğini tam olarak doldurmasalar da – daha kapsayıcı bir kavrayış geliştirme eğilimi taşıdığından bahseder. Modern doğabilimsel araştırmalarının doğabilimci olmayanlar açısından da hayati bir öneme sahip olduğunu vurgulayan Engels doğabilimci olsun olmasın tüm bilimlerde daha genel-teorik çıkarsama ve sonuçların bilimin kavrayıcı/kavramsal kapsayıcılığının tikel bilimlerde genel bir bilimsel eğilim olarak belirlediğini belirtir. Pozitif bilimler araştırdığı malzemenin sistematik iç bağlamını ortaya koyarken bu bağlamın kendi doğasını araştırmak pozitif bilimlerin kapsamını ve işlevini aşar; felsefe burada devreye girer.⁷ Ama bağlamsallık iç bağlamın içeriğine dair noksan bilgiyle bilinemeyeceği için felsefe, doğabilimleri ile olan ilişkisini koparamaz, aksine ona kaçınılmaz olarak ihtiyaç duyar. Dolayısıyla bağlamsallık araştırılan nesne ile bunu düşünen düşünce arasındaki ilişkide, düşünmenin kendisini düşünmek *sonucu* ortaya çıkacaktır. Bu, felsefeyi düşüncenin yasalarını kavramaya götürür. Kısaca felsefe salt düşünceyi değil, varlık ve düşünme arasındaki ilişkiyi kavramak için varlığı düşünen düşünmenin kendisini düşünmek zorundadır.

Tikel bilimlerden farklı olarak felsefenin çalışma malzemesi *düşünceler* ve *varlıklar* değil, *tekil* anlamda düşünce ve varlıktır. Doğada gözlemlenen olguların ne tür iç bağıntılara ve hangi özgünlüklere sahip olduğunu ortaya koymak farklı doğa bilimlerinin araştırma nesnesidir. Bu araştırmada kullanılan terminoloji, üretilen kuram ve modeller araştırma nesnesine uygun bir şekilde geliştirilir. Kavramların kendi iç bağıntısı, bir kavramın diğer bir kavramdan nasıl türetilebileceği, doğanın bir bütün olarak nasıl temsil edilebileceği gibi sorular tikel bilimlerin temel sorununu oluşturmaz, aksine bu soruların cevaplanması felsefeden beklenir. Felsefe farklı alanlarda araştırılan nesnelere iç bağıntısını değil, kullanılan kavramın hem nesnel gerçeklik karşısında hem de diğer kavramlarla olan ilişkisi bağlamında tutarlılığını sorgular. Felsefenin geliştirmek istediği bağlam kavramı bir *kavram* olarak herhangi bazı (toplumsal veya doğal) bağlamları değil, bağlamsallık başlığı altında onu bağlam yapan her ne ise onu, yani *tümel* bağlamı kavramlaştırmak zorundadır. Sonsuzluk arz eden empirik-duyumsal dünyada *herşeyi* gözleme imkansızlığı ile materyalist bir dünya kavramını inşa etme zorunluluğu materyalist diyalektiğin özünü oluşturan ve daimi surette geliştirilmeye muhtaç bir çelişkidir. Doğa, toplum, dünya, tarih vb. kavramlar tümellik arz eder ve tümel bağlamın farklı yanlarını temsil ederler.

⁷ A. g. e. s. 239.

Bir diyalektik doğa kavrayışı veya diyalektik bir doğa felsefesi doğa içinde kapsanan ilişkilerin empirik yapılarını gözardı ederek bir bütünü, yani doğanın tümelliğini inşa edemez; ama diğer yandan felsefi kavramsallık tabiatı gereği doğabilimlerinin empirikliğini kavramlaştırarak onu empirik-olmayan bir alana taşımak gibi zor bir ereği gerçekleştirmeye çalışır. Tümel olanı kavramsal olarak inşa etmek için teori kendi ufkunu tikelin gerçekliği üzerinden çizmek zorundadır. Bir bütün içinde tikeli belirli bir teorik çerçeveye oturtmak isteyen bir tikel (doğal veya toplumsal) bilim yine kendi ufkunu büyük resmi görmeye çalışarak belirlemeye çalışır. Tikel ve tümel arasındaki ilişkiye kavramsal sistematik biçim ve içeriğini kazandırmak 'diyalektik yöntem'in işidir. Doğanın diyalektiği – diyalektiğin bir tümel bağlamın bilimi olduğu tanımı dikkate alındığında – nihai olarak doğa kavramının içerdiği tikel nesnelere değil, bir totalite veya tümellik olarak doğayı ve onun iç bağıntısını kavramak ister. Nitekim bu doğa 'kavramı' verili bir nesne değildir; kavramsal olarak inşa edilmek zorundadır. Gündelik hayatta karşılaştığımız nesne, olay, olgu, ilişki ve süreçler totalite içinde yerlerini alabildikleri ölçüde gerçek anlamda kavranabilirler, ve bu kavrama eylemi de yine bütünlük kavramını inşa etmekten geçmektedir. Dolayısıyla felsefi teorinin nesnesinden bahsediyorsak bu nesne salt bir verili nesne değil – Uluğ Nutku'nun tabiriyle – *felsefeylemek* sonucu ortaya çıkan bir nesnedir.

Doğanın Diyalektiği'ndeki *Plan* ile aşağı yukarı aynı zamanlarda yazdığı *Anti-Dühring*'de Engels benzer bir şekilde bir yandan Hegel'in idealizmini kavramın maddi gerçeklik karşısında kendibaşınalık kazanması, ama diğer yandan Newton'un mekanik materyalizminin tümelliği donuk ve sonsuz varlıklar olarak anlaşılması karşısına, doğabilimlerinde kaydedilen ilerlemeleri onları sahip oldukları ilişkiselliğinden, – metafiziğin aksine – hareketliliğinden ve – idealizmin aksine – maddiliğinden koparmayan "modern materyalizmi" koyar. Fiziksel gerçeklik ve kavramsallık alanında diyalektik özünü koruyan modern materyalizm tikel bilimler "üzerinde", onlardan ayrı, onların yanında, ama onlara hükmeden bir felsefe olma ihtiyacını kaybeder. "Her tekil bilimden, şeylerin ve onlar hakkında bilginin tümel bağlamındaki kendi konumunu netleştirmesi talep edilir edilmez, tümel bağlama dair her özel bilim [*besondere Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang*] gereksiz hale gelir. Bütün felsefeden bağımsız olarak geriye kalan artık, düşünme ve onun yasalarına dair öğretiler – formel mantık ve diyalektik".⁸

⁸ Friedrich Engels, "Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)", *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA)* 1/27.1., Dietz Verlag Berlin 1988, s. 235.

Genitivus Objectivus ve Genitivus Producti

Kuçuradi'nin "gen[i]tivus objectivus" şeklinde nitelediği "diyalektik bilimi"nin muhtemelen Engels'in yukarıda değinilen diyalektik tanımına göndermede bulunduğu üzerine bir tahmin yürütmüştük. Tanımın Engels'teki aslı esas alındığında karşımıza iki soru çıkacaktır. Kuçuradi kendi tespitinde ya bilim ve diyalektik arasındaki ya da Engels'teki aslıyla tümel bağlam ve bilim arasındaki ilişkinin nasıl bir iyelik ilişkisinin mevcut olduğunu sorgulamaktadır. Önce ilk ihtimal üzerinde düşünelim ve ardından Engels'te tümel bağlamın biliminin nasıl tartışıldığına bakalım.

İndo-German dillerinde *genitivus objectivus* olarak anılan iyelik ilişkisi yanında örneğin *genitivus subjectivus*, *genitivus producti*, *genitivus possessivus* vb. farklı iyelik ilişkileri bulunmaktadır. Kuçuradi'nin "diyalektik bilimi"ni *genitivus objectivus* olarak görmesi dışında diğer iyelik türleri açısından da diyalektik ve bilim arasındaki ilişki düşünülebilir. Nesnel iyelik ilişkisi şeklinde Türkçe'ye çevrilebilecek olan "genitivus objectivus"a göre bilimin araştırma alan ve nesnesi diyalektik kavramı ve kapsamının kendisidir. Buna göre ya tek bir bilim vardır ve bu tek bilim diyalektiği araştırmaya adanmıştır ya da bilimler arasında özel bir bilim sadece diyalektikle uğraşmakla mükelleftir. Örneğin "ev ziyareti" nesnel bir iyelik ilişkisine sahiptir; ziyareti edilen yer evdir. "Matematik öğretmeni" matematik dersi veren şahsı dile getirdiği için yine nesnel bir iyelik ilişkisi söz konusudur. "Misafir ziyareti" ifadesinde ise nesnel değil, öznel (*subjectivus*) bir iyelikten bahsedebiliriz, çünkü ziyaret eylemi misafirler tarafından gerçekleştirilmiştir. Önceki örnekle birleştirilmesi halinde "misafirin ev ziyareti" hem nesnel (ev ziyareti) hem de öznel (misafirin ziyareti) iyelikleri ifade eder. Bunun dışında "kitabın yazarı", "meyve ağacı", "su kaynağı" ifadeleri *genitivus producti* ilişkisine sahiptir; kitap, meyve ve su isimleri ile bunların kökenleri (yazar, ağaç ve kaynak) arasında bir iyelik ilişkisi mevcuttur. "Kitabın sayfaları" veya "ağacın yaprağı" ise *genitivus possessivus*'a örnektir.

Kuçuradi'nin diyalektik ve bilim arasında kurduğu nesnel iyelik ilişkisi diyalektiği halihazırda mevcut bir nesne veya yöntemsel doğasından ötürü bilimsel bir enstrüman olarak görmektedir. Zaten Kuçuradi de diyalektiğe ilk şekil verenin Marx olduğunu, bunun Engels tarafından doğaya uygulanması sonucunda "diyalektik bilimi" oluşturduğunu söylemektedir. Ama bu bilim, diyalektiğe verilen diğer bir isim veya onunla özdeş bir adlandırma değil, sadece diyalektiği araştıran bilimdir. "Diyalektiğin bilimi" şeklinde de çevrilebilecek olan bir öznel (*subjectivus*) iyelik ilişkisinde diyalektiğin ediminden etkilenen ve bu diyalektik tarafından işlenip şekillenen bir bilim anlamı karşımıza çıkmaktadır ve belki

bu, Kuçuradi'nin iddiasına paralel olarak söylersek, Marx'ın toplumbilimsel çalışmaları sonucu ortaya çıkan diyalektiğe yakın durmaktadır, ama bir yöntem olarak uygulanan diyalektiğe uymamaktadır. Aynı ifade *genitivus producti* ve *possesivus* açısından da düşünülebilir. Üretken iyelik açısından "diyalektiğin bilimi" ifadesi bilimin oluşumuna sebep olan ve buna ivme kazandıran (öznel veya nesnel) bir diyalektiği dile getirmektedir ve bu haliyle Marx'ın çalışmaları sonucu ortaya çıkmış bir diyalektik anlamına yakındır. Aidiyet ilişkisi (*possesivus*) açısından bakıldığında "diyalektiğin bilimi" bilimin diyalektiğe ait bir alt faaliyet ve bunun karşısında diyalektiğin bir nevi üst-bilim olduğu anlamına yakın duracaktır ki, bu, bizi çok anlamlı bir ilişkiye götürmeyecektir. Özet olarak söylenebilir ki, Kuçuradi'nin diyalektik tanımları ve Marx ve Engels arasındaki ayrımları dikkate alındığında "diyalektik bilimi" Kuçuradi'nin perspektifinden bakmak suretiyle kendi içinde tutarlıdır, ve bu diyalektik Marx'a değil, Engels'e yakındır. Diyalektiğin Engels'teki belirlenimi esas alındığında ise Kuçuradi'nin tespitindeki yanlışlar belirginleşecektir. Burada Alman felsefe çevrelerinde yapılan tartışmalara da kulak kabartmak bize yardımcı olacaktır.

Anti-Dühring ve *Doğanın Diyalektiği*'nde Engels'in tümel bağlam üzerine yaptığı yorumda kullandığı iki tür iyelik biçimine, ilkinde (kelimelerin bugünkü yazım biçimleriyle) 'Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang' ve ikincisinde 'Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs', ilk olarak Alman filozof Hans Heinz Holz dikkat çekmiştir. Holz'a göre *Doğanın Diyalektiği*'ndeki diyalektik tanımında formüle edildiği şekliyle tümel bağlamın bilimi (Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs) bilim ve tümellik arasında üretken bir iyelik ilişkisi (*genitivus producti*) arz eder. 'Kitabın yazarı' veya 'çocuğun babası' örneklerinde takılı isim tamlamasıyla vurgulanan iyelik eki böyle bir 'üretken iyelik' ilişkisini ifade eder. Tümel bağlamın *bilimi* bu anlamı itibarıyla kendi başına tıpkı bir nesne gibi orada duran tümel *bir* bağlama yönelmez, çünkü tümel bağlam bir nesne gibi varolmaz, nesnel gerçeklikten kopmadan teori tarafından tasarlanır, inşa edilir ve bunun *sonucu* olarak ortaya çıkar; bilme emeğinin *ürünüdür*. Halbuki 'Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang' ifadesindeki nesnel iyelik ilişkisi (*genitivus objectivus*) *Anti-Dühring*'de Engels'in eleştirdiği anlamıyla tümel bağlamı sanki halihazırda (empirik) bir araştırma objesiymiş gibi alır; pozitif bilimlerin yeterince gelişmemiş olduğu dönemlerde tümel bağlamı gerçek bir nesneymiş gibi almak kaçınılmaz olmuş olsa da bilimsel-felsefi ilerlemeler sonucu bilim ve tümel bağlam arasındaki nesnel ve üretken iyelik ilişki türevleri tarafından ifade edilen teorik araştırma alanları

arasındaki karşıtlık keskinleşmiştir ve birini diğeriyle karıştırmak yıkıcı sonuçlar doğuracaktır.⁹

Intentio Recta, Intentio obliqua ve Diyalektik

Bu ayrım bizi eski ontolojik ve metafizik problemlerden birisi olan *intentio recta* ve *intentio obliqua* arasındaki karşıtlık problemine götürmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse: tümel bağlamın ne tümelliği ne de bağlamsallığı *intentio recta*'nın çözebileceği bir problemdir. *Intentio recta* diyalektik düşüncenin tümellik konstrüksiyonu açısından kendi başına yetersizdir; materyalist bir dünya, doğa veya tarih kavramının geliştirilmesinde diyalektik, ihtiyaç duyduğu somut analize *intentio recta* aracılığıyla ulaşabilir; dolayısıyla *intentio recta* bir tümel bağlamın bilimi olarak diyalektiğin dolayımına aracılık edebilir, ama materyalist bir totalite kavramını inşa edemez. *Intentio recta* aracılığıyla varlığın farklı ontolojik bölgelerine dair kazanılan nesnel bilgiyi tümel bağlam içinde bir yere oturtma, daha doğrusu onun tümel bağlam içindeki yerini tespit ederek onu tümel bağlama entegre etme faaliyetini *intentio recta* değil, *intentio obliqua* karşılar. *Intentio recta* ve *intentio obliqua* arasında kurulacak olan bu tür bir organik ilişki nesnel gerçeklik üzerinden yükselecek olan tümel bağlamın biliminin nesnellliğini güvence altına alacaktır.

Dolayısıyla soruyu doğabilimleri ile felsefeyi ayıran kriterler açısından değil, tümel bağlamın tümelliği ve bağlamsallığı açısından sormak gerekir; çünkü tümellik ve bağlamsallık sorusu tekil bir bilim dalının bilimsel ufkunu belirleyen diyalektik bir kriter olarak belirlenirse eğer, o zaman tikel bilimin kazandığı empirik bilginin buna özgü sınırlarının nerede bittiği, ve empirik-olmayan kavramsal bütünlük konstrüksiyonunun nerede başladığı soruları da berraklaşacaktır. Tek bir tikel bilim anlayışı ve türü, ve tek tip bir felsefe olmadığı için, soru daha başından itibaren 'tikel bilimi ve felsefeyi nasıl ayırmak gerekir?' şeklinde sorulması halinde problem salt göreceli bir hal alacak ve bizi kesin bir çözüm önerisine götüremeyecektir. Doğanın diyalektiği probleminde doğa kavramı içinde kapsanan tikel ontolojik alanları araştıran – ve bilimsel ufkunu diyalektik teori kriteriyle belirleyen – doğabilimlerinin kazandığı bilgi, varolan nesne ve onların diyalektik ilişkisine, yani doğadaki veya doğa içindeki diyalektik ile ilgilenirken, bir totalite teorisi olarak doğanın diyalektiği bu tikel nesnel varlık ve ilişkileri ve onların tikel bilimlerde düşünme biçimlerini

⁹ Hans Heinz Holz, "Widerspiegelungstheorem", Bartels, Jeroen / Holz, Hans Heinz / Lensink, Jos / Pätzold, Detlev: *Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch*, Pahl-Rugenstein Verlag Köln 1986, s. 54.

düşünür ve bunu kendi inşa malzemesi olan kavramlarla sistematik hale getirir.¹⁰

Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu adlı eserinde Engels "tüm felsefenin en yüksek sorusu"nu "düşünmenin varlığa, tinin doğaya yönelik ilişkisi sorunu" olarak tespit ederken yukarıda değindiğimiz tikel bilim ve tümel bağlam arasındaki organik ilişki problemini gözetmektedir. "Bizi çevreleyen dünyaya dair düşüncelerimiz bu dünyaya yönelik nasıl bir ilişki içerisindedir?" diye sormaktadır Engels. "Düşünmemiz gerçek dünyayı idrak etmeye muktedir mi, gerçek dünyaya dair tasavvurlarımız ve kavramlarımızda gerçekliğin doğru bir suretini [*Spiegelbild*] oluşturabilir miyiz? Bu soruya felsefe dilinde düşünme ile varlığın özdeşliği sorusu karşılık gelmektedir, ve [bu,] filozofların çoğu tarafından olumlanmıştır".¹¹

Düşünce ve bilinç tabiatları gereği kendi başına bir düşünce ve bilinç değil, *varolan birşeye dair* bir düşünce ve bilinç olmak zorunda oldukları için, yani düşünmek her zaman belirli *birşeyi* düşünmek ve bilinç her zaman *birşeyin* bilincinde olmak veya *birşeyin* bilincine varmak olduğu için varlık, düşünceye ve bilince içkindir; düşünme sadece varlığı veya sadece varlığın bilinç içinde nasıl tezahür edildiğini değil, varlık ve bilinç arasındaki ilişkiyi düşünmenin kendisini, yani düşünmenin ve düşüncenin kendisini de düşünür.¹² Düşünmeyi düşünmek örneğin 'düşünmeyi düşünmeyi düşünmek ... ' vb. şeklinde prensipte sonsuza kadar uzatılabilir, ama 'düşünmeyi düşünmek' bu sonsuzluk ilkesini ifade ettiği için en azından varlık-düşünce problemini ortaya koymak bakımından yeterli bir formülasyondur. Sonsuzluk arz eden varlık ve düşünme arasındaki ilişkiyi sonlu biçimler içinde (dil aracılığıyla) ifade ederek, yani hem varlığa hem de düşünceye içkin dinamik unsurları düşünmeye içkin kavramsal hareket aracılığıyla bütünlüklü kavramak tümel bağlamın bilimi olarak, yani bir totalite teorisi olarak diyalektiğin başlıca görevidir.

¹⁰ Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Verlag J. B. Metzler Weimar - Stuttgart 2005, s. 562.

¹¹ Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, 1/30.1, Dietz Verlag Berlin 2011, s. 133.

¹² Hans Heinz Holz, "Widerspiegelungstheorem", Bartels, Jeroen / Holz, Hans Heinz / Lensink, Jos / Pätzold, Detlev: *Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung - Wahrheit - Widerspruch*, Pahl-Rugenstein Verlag Köln 1986, s. 58.

Sonuç

Bir kriter olarak pratiğin felsefi teori açısından belirleyici bir ufuk olarak kurulması için diyalektik, *intentio recta*'nın gündelik yaşam anlayışının düşünemeyen naif realizmini felsefi sistemin oluşturulmasında bir ilk perspektif (veya "aspekt") olarak içine alır. Ama ilk olarak bu naif realizmin sahip olduğu perspektifin perspektifselliğini düşünseme dolayısıyla diyalektik bir üst düzlemde teorik inşa sürecini başlatabilir ve buradan hareketle düşünülen nesne ve düşünen özne arasındaki *nesnel* ilişkinin kendisini düşünmeye hazır hale gelir. Nesne ve özne arasındaki ilişki her iki unsurun içinde bulunduğu belirlenimlerden dolayı sonsuz sayıda farklı bir hal alabildiği için nesne-özne ilişkisinde beliren suret her daim görecelidir. Her bir nesne-özne ilişkisi türevinin birbirleri ile olan karşılıklı yansıl ilişkisini düşünmek, düşünülen öznenin düşünen öznedeki bulunduğu ifade türlerini düşünmek, düşünmeyi düşünmek ve prensipte 'düşünmeyi düşünmeyi düşünmek ...' şeklinde sonsuza kadar uzatılabilecek rasyonel eylem dolayısıyla özne ve nesne arasındaki yansıl ilişkinin *ilkesine* varmak diyalektiğin nihai ereği olan bütünlük kavramına götürecektir. Ancak bu şekilde öznenin bağımsız nesnel gerçeklik ile bu nesnelere kavramları bir birliğe kavuşturulabilir; diyalektik materyalist bir ontolojinin bilgiyi temellendirici performansı, ancak her iki perspektifin, yani aşkın-öznel ve realist-nesnel perspektiflerin bağlantılandırılmasıyla gerçekleştirilebilir.¹³ Bu çabanın nihai ereği farklı varlık alanlarını veya "alan ontoloji"lerini bir "dünya modeli" tasarımına entegre ederek bilimsel bir 'dünya görüşü'nün temelini ortaya koymaktır.¹⁴

"Marxçı temellendirmenin ihtiyaç duyduğu ontolojik temellendirmenin ilk aşamasında gerçekliğin biçim belirlenimlerinin ifadesi olarak mantıki kategori ve ilkelerin çıkarsanması gerçekleştirilmek zorundadır. İkinci bir aşamada maddeselliğin ve süreçselliğin ontolojik belirlenimlerinden tümel bağlamın tarihsel bilimi olarak, yani gelişim teorisi olarak doğanın diyalektiğinin çıkarsanması gerekmektedir; [bu,] son olarak bir insan ve onun tarihi öğretisine varacaktır".¹⁵ Bu aşamalar eşliğinde *intentio recta*, *intentio obliqua*'ya taşınabilecek, bağlamların *bilimiyle* ve bunu gerçekleştiren özne dolayısıyla kazanılan (*genitivus objectivus*)

¹³ Jörg Zimmer, "Hans Heinz Holz ve Diyalektik-Materyalist Felsefi Temellendirmenin Sorunları", *Özgürlük Dünyası*, Sayı 249, Doğa Basın Yayın İstanbul 2014, s. 54.

¹⁴ Hans Heinz Holz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Verlag J. B. Metzler Weimar - Stuttgart 2005, s. 529-530.

¹⁵ Hans Heinz Holz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III. Die Ausarbeitung der Dialektik*, Verlag J. B. Metzler Stuttgart - Weimar 1997, s. 288.

doğa ve toplum içinde varolanın nesnel bilgisi bir *tümel bağlam* kavramında (*genitivus producti*) sistematik yerini elde edecektir.

Kuçuradi'nin tezi Marx'ın toplumbilimsel çalışmalarının ardından diyalektiğin ilk olarak Engels'in elinde bir bilime evrildiğidir. Bu anlamda Kuçuradi "diyalektik bilimi"nden bahseder ve ekler: diyalektik ve bilim arasındaki ilişki nesnel bir iyelik ilişkisidir. Engels'in eserleri incelendiğinde karşımıza Kuçuradi'nin iddiasıyla uyuşmayan bir diyalektik tanımı çıkmaktadır: tümel bağlam bilimi.

Burada Kuçuradi'yi izler ve diyalektiğin doğaya uygulanan bilimsel bir yöntem olduğunu kabul eder ve devamında diyalektik ve bilim arasındaki nesnel iyelik ilişkisi tezini benimsersek şu sonuca varırız: Marx'ın toplumbilimsel araştırmaları diyalektiğin bilimsel bir içerik kazanmasına katkıda bulunmuş ve bu katkı Engels'te olgunlaşmıştır. Bu bilim diyalektiği araştırmaktadır. Ama hangi diyalektik? Doğanın diyalektiği mi yoksa doğadaki diyalektik mi? Kuçuradi bu bağlamı açıktaki bırakmıştır. Engels'teki tümel bağlam çözümlemesine baktığımızda ise diyalektik ve bilim arasında değil, tümel bağlam ve bilim kavramları arasında bir iyelik ilişkisiyle karşılaşırız ve bu ilişki nesnel değil, üretken bir iyelik ilişkisidir. Bilimlerin henüz çok gelişmediği erken modern yüzyıllarda tümel bağlam bilimi (*Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang*) kaçınılmazdı, ama tümel bağlamı verili bir nesneymiş gibi almak tam da Engels'in eleştirdiği bir edim olmuştur. Doğadaki diyalektik süreçler verili nesnelde ifade bulmaktadır ve nesnellik materyalist diyalektiğin temel ilkesidir. Tümel bağlamın bilimi olarak diyalektik (*Wissenschaft des Gesamtzusammenhang*) ise totalitenin düşünsel konstrüksiyonu aracılığıyla doğadaki diyalektiği kendi içine almak misyonuna sahiptir ve bu bütünlük felsefi teorik edim sonucu ortaya çıkar. Tümel bağlam ve bilim arasında nesnel değil, üretken bir iyelik ilişkisi olması buradan ileri gelmektedir. Empirik olan ve olmayan, *intentio recta* ve *intentio obliqua* soruları da yine bu ayırmda devreye girmektedir ve Kuçuradi'nin tezinde tam anlamıyla bir karşılık bulamazlar. Ama yine de "diyalektik bilimi"nde saklı olduğu ileri sürülen nesnel iyelik tezini bir yanılı olarak damgalamak yerine ileriye doğru bir adım atılabilir ve bu yanılıdan kaçınılabılır. Eğer "diyalektik bilimi" geri çekilir ve bunun yerine "doğadaki diyalektiğin bilimi" ifade konursa o zaman gerçekten de doğadaki diyalektik ve bilim arasında nesnel bir iyelik ilişkisinden bahsetmek mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Beyer, Wilhelm Raumund, ""Marxistische Ontologie" – eine idealistische Modeschöpfung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Band 17/11, Januar 1969, s. 1310-1331.
- Buhr, Manfred / Kosing, Alfred, *Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Westdeutscher Verlag Westberlin 1979.
- Deborin, Avram, "G. Lukaç i ego kritika marksizma", *Pod Znameniem Marksizma*, 6-7, s. 49-69.
- Deborin, Avram, "Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft", *Unter dem Banner des Marxismus*, 3, s. 429-458.
- Engels, Friedrich, "Dialektik der Natur", *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* I/26.1., Dietz Verlag Berlin 1985.
- Engels, Friedrich, "Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)", *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA)* I/27.1., Dietz Verlag Berlin 1988.
- Engels, Friedrich, "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie", *Marx Engels Gesamtausgabe (MEGA)*, I/30.1, Dietz Verlag Berlin 2011, s.
- Hartmann, Nicolai, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter Verlag Berlin 1965.
- Havas, Katalin G., "Introduction", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 39, No. 3/4, Dialectic and Inconsistency in Knowledge Acquisition (Apr. - May, 1990), s. 183-188.
- Holz, Hans Heinz: "Die Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. Zu Friedrich Engels' Begründung der Dialektik der Natur", *Dialektik 12. Die Dialektik und die Wissenschaften*, Pahl-Rugenstein Verlag Köln 1986, s. 50-65.
- Holz, Hans Heinz, "Einführungsbemerkungen zum Colloquium "Materialismus und Metaphysik"", Dieter Henrich / Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß* 1987, Klett-Cotta Verlag Stuttgart 1988, s. 599-601.
- Holz, Hans Heinz, *Einheit und Widerspruch. Problemgeschichte der Dialektik in der Neuzeit. III. Die Ausarbeitung der Dialektik*, Verlag J. B. Metzler Stuttgart – Weimar 1997.
- Holz, Hans Heinz, "Hegels Metaphysik-Kritik als Reflex der Französischen Revolution", Manfred Buhr, (Hg.): *Französische Revolution und klassische deutsche Philosophie*, Akademi Verlag Berlin 1990, s. 268-304.
- Holz, Hans Heinz, "Leibniz: Die Konstruktion des Kontingenten", Peters, Klaus / Schmidt, Wolfgang / Holz, Hans Heinz, *Erkenntnisgewißheit*

- und Deduktion. Zum Aufbau der philosophischen Systeme bei Descartes, Spinoza, Leibniz*, Hermann Luchterhand Verlag Darmstadt und Neuwied 1975, s. 129-165.
- Holz, Hans Heinz, *Weltentwurf und Reflexion. Versuch einer Grundlegung der Dialektik*, Verlag J. B. Metzler Weimar – Stuttgart 2005.
- Holz, Hans Heinz, "Widerspiegelungstheorem", Bartels, Jeroen / Holz, Hans Heinz / Lensink, Jos / Pätzold, Detlev: *Dialektik als offenes System. Historisch-systematische Untersuchungen zu Widerspiegelung – Wahrheit – Widerspruch*, Pahl-Rugenstein Verlag Köln 1986, s. 73-94.
- Hörz, Herbert / Löther, Rolf / Wollgast, Siegfried, "Vorwort", a. g. y. (Hg.), *Naturphilosophie – von der Spekulation zur Wissenschaft*, Akademie Verlag Berlin 1969, s. 7-11.
- Kuçuradi, Ioanna, "Different Concepts of Dialectics: Methods and Views", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 39, No. 3/4, *Dialectic and Inconsistency in Knowledge Acquisition* (Apr. – May, 1990), pp. 257-264.
- Lukács, Georg, *A Defence of 'History and Class Consciousness': Tailism and the Dialectic*, çev. Esther Leslie, Verso London 2000.
- Lukács, Georg, "Geschichte und Klassenbewußtsein", a. g. y., *Werke*. Band 2, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1977, s. 161-517.
- Lukács, Georg, "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins". I. Halbband; a. g. y., *Werke*. Band 13, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1984.
- Lukács, Georg, "Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins". II. Halbband; a. g. y., *Werke*. Band 14, Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied 1986.
- Pinkus, Theo (Hg.), *Gespräche mit Georg Lukács. Hans Heinz Holz, Leo Kofler, Wolfgang Abendroth*, Rowohlt Verlag Hamburg 1967.
- Ropohl, Günther, "Eine systemtheoretische Rekonstruktion der Dialektik", Hermann Klenner, v. d. (Hg.), *Repraesentatio Mundi. Festschrift zum 70. Geburtstag von Hans Heinz Holz*, Jürgen Dinter Verlag für Philosophie, Köln 1997, s. 151-164.
- Ropohl, Günther, "Ob man sich eine Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang vorstellen könnte", Erich Hahn & Silvia Holz-Markun (Hg.), *Die Lust am Widerspruch. Theorie der Dialektik – Dialektik der Theorie. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstages von Hans Heinz Holz*, trafo Verlag Berlin 2008, s. 129-142.
- Röseberg, U., "Ontologie", Herbert Hörz vd. (Hg.), *Philosophie und Naturwissenschaften. Wörterbuch zu den philosophischen Fragen der Naturwissenschaften*. Band 2: N-Z, Dietz Verlag Berlin 1991, s. 679-682.

*Doğanın Diyalektiği Nedir? Friedrich Engels'in Diyalektik Tanımı Üzerine Bazı
Düşünceler*

Zimmer, Jörg, "Hans Heinz Holz ve Diyalektik-Materyalist Felsefi
Temellendirmenin Sorunları", *Özgürlük Dünyası*, Sayı 249, Doğa Basın
Yayın İstanbul 2014, s. 52-64.

Zimmer, Jörg, "Welt denken. Der spekulative Horizont der Philosophie",
Topos 35. Philosophie I, Napoli 2011, s. 45-68.

VARLIK AĞACI VE TÜREYİŞİ

Yücel DURSUN*

Özet

Bu yazıda Varlık Ağacı adını verdiğim bir kavramdan bahsetmekteyim. Kavram yeni olmasına rağmen felsefe tarihi dikkate alınırca kökleri Aristoteles'e kadar gidebilecek bir kavramdır. Bununla birlikte bu incelemede kavramın olası tarihsel kökleri incelenmemektedir. Varlık Ağacı kavramını, Lacan ve Badiou'nun felsefelerinin ışığında ve onların felsefelerinin ileri bir sonucu olarak çıkarsamaktayım. Buna göre, varolanların sistematik bir serimlemesi yapılabilir ve bu serimleme esasen ikili bir ağaç yapısından oluşmaktadır. Varlık Ağacı adını verdiğim kavram da bu ikili ağaçtan başka bir şey değildir. İşte bu makalede de, bu ikili ağacın nasıl çıkarsandığı ve onda bulunan özellikler ve ilişkiler enine boyuna incelenmektedir.

Anahtar Sözcükler: Varlık, Türeyiş, Badiou, Lacan, Sayma

(Tree of Being and Its Genesis)

Abstract

In this article, I have been referring a concept, which I call Tree of Being. It can be rooted to Aristotle, though the new concept, if we take into consideration the history of philosophy. However, in this study, it is not considered the possible historical origin of it. Under the light of the philosophies of Lacan and Badiou, I have been inferring the concept of Tree of Being as an advanced consequence. According to this, it can be made a systematic exposition of beings. And this exposition consists of a binary tree essentially. The concept, which I call Tree of Being, is nothing except that binary tree, too. Here in this article, how this binary tree can be inferred from the philosophies of Lacan and Badiou and what are the properties and relationships on it are considered in depth.

Keywords: Being, Genesis, Badiou, Lacan, Count

* Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, sayı: 20, s. 55-74
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

“Varlık Ağacı” kavramı, ilk anda tuhaf ve bilmecemsi görünebilir. Bununla birlikte geriye dönüp felsefe tarihine baktığımızda bu kavramın aynı adla olmasa da taşıdığı içerik bakımından özellikle Platon, Aristoteles, Plotinos, Spinoza ve Hegel gibi filozoflar tarafından konu edildiğini görürüz. Bu içerik “kategoriler/ousia”, “kendinelik/başkalık”, “südur (emanatio)”, “İçkinlik/Aşkinlik”, “diyalektik” gibi kavramlardan oluşmaktaydı. Aslında bu içeriğin etrafında dönen kavram listesini ve buna bağlı olarak filozof adlarını daha da çoğaltabiliriz. Bununla birlikte buradaki amaç, ne bu temaları konu edinen bir felsefe tarihi yazısını kaleme almak ne de konuyla ilgili filozofların felsefelerini mercek altına yatırarak “Varlık Ağacı” kavramının bahsedilen kavramlarla ilgisini belirtmektir. Ben daha ziyade, aşağıda verdiğim program çerçevesinde ve Lacan ve Badiou’nun felsefi düşüncelerinin (ya da analizlerinin) ileri bir eleştirisi/sonucu olarak konuyu ele almayı ve de bu konuyu önceki yazılarımın¹ devamı olarak incelemeyi amaçlamaktayım. Dileyen bu yazıyı okuduktan sonra söz konusu filozofların ilgili temaları ile bağlantıyı kurabilir ya da araştırabilir.

20. yy. felsefesinde özellikle Lacan ve Badiou tarafından ortaya konan analiz ve düşünceler, bu konuya nereden başlamamız gerektiğine ilişkin iyi bir girizgah oluşturmaktadır. Öyle ki konuya ilişkin kavrayışımızın tam olabilmesi için söz konusu “giriş”in tarihsel olarak Lacan ve Badiou tarafından oluşturulması gerekiyordu. İşte bu girizgahı temel aldığımız bölüm, ilk bölümdür. Bu bölümde, yokluğun ya da boşluğun nasıl bir ontoloji arz ettiğine ve o ontolojinin Pascal Üçgeni ya da Doğal Sayılar bakımından anlamına bakılmıştır. Bu bakımdan Lacan ve Badiou’nun görüşleri konuyla ilgisinde incelenmiştir. İkinci bölüm ise, Varlık Ağacı adını verdiğimiz ve aslında ontolojik olarak var olanların türeyişinin hiyerarşik yapısını gösteren ağacın nasıl ortaya çıktığı ve özelliklerinin konu edildiği bölümdür. Bu bölümde, ağacın görünümü ele alındığı gibi çeşitli yapı özellikleri (ikili bir ağaç olması, yeni düğümlerin ortaya çıkışında ya da eskilerin tekrar edişindeki kimi özelliklerin saptanması vb.) de incelenmektedir. Son olarak varolanlara ilişkin soyut ve hiyerarşik bir yapıyı anlatan bu ağaca dair analiz ve değerlendirmemiz yer almaktadır.

Başlangıç ve Ontolojik Anlamı

Felsefenin temel bir disiplini olarak ontoloji, başlangıca nasıl baktığımızla içerik kazanan bir disiplindir diyebiliriz. Çünkü daha Platon’dan beri bilmekteyiz ki başlangıç, var olanlar açısından sonranın nasıl olacağını belirlemede önemli bir unsurdur. Platon’un *Parmenides* adlı

¹ Özellikle bkz. Dursun Yücel, “Lacan’ın Düşüncesindeki “Bir” Eksik Üzerine”, *MonoKL*, İstanbul, sayı: 6-7, 2009, 365-38. ve Dursun Yücel, “Badiou’da İki’yi Dengeye Oturtmak ya da Bir’in Hesaba Katılışı”, *FLSF*, Ankara, Sayı 15, 2013, ss:171-185

diyalogunda Bir'in kendindeliğinde ve başkalığında incelenmesinde, çok olarak var olan her şey, Bir'in bu kendindeliğinden sonraya düşer. Dolayısıyla ontolojik olarak öncelik/sonralık ilişkisi ve bu ilişkiden doğan çokluk, Bir'i konu edinir edinmez belirir. Fakat böyle bir incelemede Bir'in konumu geçerli olarak varsayılır. Herhangi bir türetimde sonuç olarak çıkarsanmaz, aksine başlangıcı belirleyen bir hakikat olarak konumu kabul edilir. Oysa Lacan ve Badiou'nun felsefi düşüncelerinde Bir'in hiçbir şekilde geçerli bir konumu yoktur. Ne çoktaki Bir olarak Bir ne de çoktan sıyrılmış olarak Bir konumu vardır. "Bir gibi sayılan" bir şey vardır ama o da tam olarak "bir" değildir. Çünkü onlara göre, başlangıçta "sıfırı" ya da "boşluğu" türeten "sunulamayan" bir "olanaksızlık" yer alır ve bunun sonucu da kendini tekrarlayan "hiçlik" ya da "var olmamadır". Dolayısıyla başlangıca ilişkin bakışımız ile sonuç arasında bir belirlenim ilişkisi var gibi görünmektedir. Eğer sonuç önemliyse, başlangıç da aynı derecede önemlidir.

Fakat söz konusu Lacan ve Badiou olduğunda, başlangıca ilişkin bilgimiz nereden gelmektedir? Ve bu başlangıcın bize sunduğu ontoloji nasıl bir ontolojidir? Önce Lacan ile başlayalım ve sonra aynı hat üzerinden Badiou'yla ilerleriz². Şimdi bir an için başlangıcı araştırmaya yönelik kaygımızı unutalım ve bize kendisini mümkün olarak sunan şeyin (bir varolanın) mantıksal statüsünü analiz edelim. Lacan'ın real (réel) olarak adlandırdığı bu şey, söylemde evrensel olarak betimlenebilecek bir olumlama ile dile getirilir. Örneğin bu bir zoolog için "meme"dir ve "memeliler" sınıflaması, varoluşu evrensel olarak olumlanan "meme" üzerinden yapılır. Fakat gerçekte bu böyle midir? Yani memeliler sınıflaması gibi bir şeyde (ya da "meme"nin adının geçtiği herhangi bir söylemde) "meme"nin evrensel olarak olumlanması, nasıl mümkün olmaktadır? "Memeliler"deki "meme", evrensel olarak olumlanan karakterini nereden almaktadır? Lacan, bu olumlamaya destek veren şeyin, ondan önce gelen ve onu mümkün kılan bir yoksunluk (privation) olduğunu belirtir.³ Çünkü "meme"nin evrensel olarak olumlanan konumu, onun yokluğunun yokluğu olarak dile getirilebilir. Böylece "meme"nin yokluğundan başlayarak onun varoluşu ile ilgili diğer konular mantıksal olarak düzenlenebilir. Lacan bu mantıksal konuları dört çeyrekli bir dairede gösterir: Bu konulardan evrensel/olumlama -(-1), evrensel/negatif -1'in dışlanması ile ortaya çıkar.

² Burada ele aldığım ve özetle vermeye çalıştığım konu, başlangıcın Lacancı anlamı Dursun Yücel, "Lacan'ın Düşüncesindeki "Bir" Eksik Üzerine", *MonoKL*, İstanbul, sayı: 6-7, 2009, 365-38. 'de ve sonra Badiou'daki "sunulamayan" kavramı üzerinden dile getirilen şey, Dursun Yücel, "Badiou'da İki'yi Dengeye Oturtmak ya da Bir'in Hesaba Katılışı", *FLSF*, Ankara, Sayı 15, 2013, ss:171-185 'de ayrıntısıyla anlatılmıştır. Dolayısıyla burada, konunun bazı önemli unsurları tekrar edilmiştir.

³ Lacan Jacques. "L'identification", *Séminaire IX*, Basılmamış Yayın, 1961-62. /7.3.1962/

Dolayısıyla evrensel negatif'den başlayarak evrensel olumlama ve bunların tikelleri oluşur. Fakat Lacan, analizi bu noktada bitirmeyerek devam eder ve ona göre, "evrensel olarak, pozitif evrensel olarak betimlenen olumlama, anlamını sadece olanaksızdan başlayan real'in tanımından alır"⁴. Yani örneğimizi düşünürsek, "meme"nin yoksunluğunu da önceleyen bir olanaksızlık vardır. Şu soru sorulabilir: Neden bu noktada durulmuyor da daha ileri gidiliyor? Çünkü analiz bu noktada hala devam etmektedir. Bir başka deyişle Lacan'a göre hala sürdürülebilir bir niteliği vardır. Analizi sürdürdüğümüzde ise, "hiç meme olmayabilir miydi, mümkün olmayabilir miydi?"⁵ gibi bir soru, yoksunluğu, mümkün olmama ile bağlayacaktır. Bu bağlantıda iki şey görünür olmaktadır: İlki hiçlik, beyanıyla, mümkün olmama üzerinden meydana çıkar. İkincisi ise, soru, yokluğun, hiçliğin de temelinde yatan bir olanaksızlığı bize işaret eder. Yani en temeldeki olanaksız... İşte real olan her şeyin bir başka ifadesi olan bu olanaksıza ulaşıldıktan sonra Lacan'ın analizi bu noktada durur. Bir anlamda başlangıca ulaşılmıştır ve o her şeydir. Söz konusu bu analiz evrensel her olumlama için aynı şekilde işleyeceğinden ulaşılabilecek nokta da aynı olacaktır, yani Lacancı anlamda olanaksız olacaktır. Şu bilinmelidir ki bu dilsel bir oyun değildir. Gelinen nokta, Lacancı analiz gereği zorunlu olarak çıkarsanan bir sonuçtur. Bir başka deyişle gelinen nokta, düşüncenin zorunlu olarak gittiği bir yerdir⁶.

O halde bu noktanın anlamı nedir diye sorarsak eğer, yanıt, var olan ve olanaklı olarak görülen her şeyin aslında bir hiç olduğu ve olanaklı olmadığı şeklindedir. Bu da, olanaksızın olanaklı olduğu anlamına gelmektedir. Böyle bir durumda ortaya hiçbir ontolojik durumun çıkmayacağını düşünüyorsanız acele ediyorsunuz demektir. Olanaksızın olanaklı olduğu bu başlangıç durumunda hiçliğin kendine özgü olan ve tekrar eden bir "ontolojisi" ortaya çıkar. Ama böyle bir ontolojinin çıkışına odaklanmadan önce Lacan'da olduğu gibi Badiou'da da başlangıç ne anlama gelir önce ona bakalım. Çünkü Badioucu başlangıç da, Lacancı başlangıç gibi paralel bir yoldan çıkar. Ve ontoloji her ikisi için de son tahlilde benzer anlamları taşır. Daha sonra hiçliğin sözünü ettiğim bu ontolojisine geri döneceğim.

Başlangıcın, dediğim gibi, Badioucu ifadesi ile Lacancı ifadesi hemen hemen aynıdır. Lacan'daki "olanaksız", Badiou'da "sunulamayan" (imprésentable) olmuştur. Sunulamayan'ın ontolojik statüsü de, tıpkı Lacan'da "olanaksız"ın bir dışlama mantığının temelinde yer aldığı geriyeye

⁴ Lacan Jacques. "L'angoisse", *Séminaire X*, Basılmamış Yayın, 1962-63./19.12.1962/

⁵ Lacan Jacques. "L'identification", *Séminaire IX*, Basılmamış Yayın, 1961-62./7.3.1962/

⁶ Peki Lacan'ın bu noktada bıraktığı analiz daha da ileri götürülebilir miydi? Evet. Bu konudaki inceleme için Bkz Dursun Yücel, "Lacan'ın Düşüncesindeki "Bir" Eksik Üzerine", *MonoKL*, İstanbul, sayı: 6-7, 2009, 365-38.

dönük olarak kavranmasında olduğu gibi, Badiou'da da retrospektif bir şekilde kavranır. Aslında retrospeksiyon, nesnelerin sunumunu bize veren "sayma"da kökensel olarak bulunur. Bunun neden böyle olduğunun ayrıntısına burada girmeyeceğim fakat şu kadarını söylemeliyim ki "nesnelerin radikal sayımı" da diyebileceğimiz "Aritmetik ya da Pascal Üçgen"nin türetiminde bu kökensellik daha iyi görülebilir. Şimdilik şu kadarını söylemeliyiz ki sayma, esasen gecikmeli olarak ve geriye dönük bir biçimde gerçekleşir. Dolayısıyla nesnelerin sunumu da bu biçimde olur. İşte bu noktada şu soru anlamlıdır: "[...] eğer yalnızca retrospektif bir biçimde [...] sayabiliyorsak, retrospeksiyonu önceleyen önde yer alan bir şeyin olup olmadığını sormak zorundayız."⁷ Saymada önde yer alan, yani sunumu önceleyen "mantıksal statüsü" böylece ortaya çıkar. O, sunum dışı olarak kendisine hiçbir şeyin ait olmadığı bir başlangıç noktasıdır. Sunulamayan'a hiçbir şeyin ait olmaması iki şeyi beraberinde getirir: İlki, hiçbir şeyin, yokluğun beliren varlığını, diğeri de bu varlığın kendini tekrarlayarak ortaya koyduğu ontolojiyi. Söz konusu ontoloji Badiou için, "boş küme" ve onun bütün sunumlardaki bitmek bilmeyen tekrarı demektir. Ve her tekrar, bir "varlık" bildirimidir. Tek farkla ki bu "varlık" bildirimi esasen bir yokluğun varlık bildirimidir. Dolayısıyla her sunum kendisine hiçbir şeyin ait olmadığı sunulamayan'ın "sunulamayışının" defalarca ve defalarca olan sunumudur.

Lacan ve Badiou'daki bahsi geçen başlangıç noktalarının ontolojik anlamlarına biraz daha ayrıntıda odaklandığımızda, "saymanın sistematığı" ile "nesnelerin varoluşu" arasındaki yakın ilişkiyi görebiliriz. Sistematiğinden kastettiğim, anlaşılabilirliği gibi Lacancı anlamda Pascal Üçgeninin ve Badioucu anlamda da Doğal Sayılar'ın çıkışıdır. Bunların ontolojik anlamı her ne kadar Lacan ve Badiou bakımından benzer olsa da, her ikisinin kullandığı kavramlar farklıdır. Bir kere her şeyden önce şunu belirtmeliyiz ki Pascal Üçgeni özellikle Lacan tarafından kullanılan bir kavramdır. Badiou, daha çok Doğal Sayı ya da Sıralama Sayısı (Sonlu ve Sonsuz olmak üzere Ordinal) kavramlarını kullanır. Ve burada şimdilik yalnızca sonlu Sıralama Sayıları da diyebileceğimiz Doğal Sayılar ya da Pascal Üçgeninin türeyişi ile ilgilenmekteyiz. Diğer bütün sayıların bu bağlamda nasıl ele alınabileceği başka bir yazının konusudur.

Odağımızı özellikle Lacan'da "*Yad'lun* (İl y'a de l'un)" ve Badiou'da "*Bir gibi sayma* (le compte pour un)" kavramlarına ayarlayarak bu türeyişe ya da bir başka deyişle nesnelerin ontolojisine bakalım. Önce Lacan'ın *Yad'lun* kavramını ele alalım. Lacan, sayıların türetimi konusu ile yakından ilgilidir ve özellikle de Frege'nin çalışmalarından haberdardır. Frege, *Aritmetiğin Temelleri* (*Die Grundlagen der Arithmetik*) adlı eserinde Doğal Sayılar'a ilişkin bir temellendirme girişiminde bulunur. Bu temellendirmede iki şey yapar. İlkin, her kavramın altına bir nesne düştüğüne yönelik bir

⁷ Calcagno Antonio, Badiou and Derrida, Politics, Events and Their Time, Continuum, 2007, s.69

tanım geliştirir. İkinci olarak da sıfırı, kendisine eşit olmayan kavramın altına düşen nesne olarak görüp onu bir olarak sayar⁸ Doğal sayılarda sayıların birbirini izleme mantığı da böylece çıkmış olur: Çünkü her sayal sayının sayımıyla sonraki izleyen sayının olanağı da kavramın altındaki nesnelere sayma mantığınca belirir. Örneğin 0'ın sayımı 1, sonra 0 ve 1'in sayımı 2, daha sonra 0, 1 ve 2'nin sayımı 3 gibi vb... Böylelikle 0'dan başlayarak bütün doğal sayılar türetilir. Lacan Frege'nin sayıların 0'dan başlayan türetimini değerli bulur. Fakat 0'dan 1'e geçişi mantıki olarak yetersiz görür.⁹ Lacan'a göre 1, 0'dan hemen ve öyle kolay kolay çıkmaz. Ve işte tam bu noktada *Yad'lun* adını verdiği kavramı geliştirir. 0'ın sayımında kelimenin tam anlamıyla 1 olmasa da *Il y'a de l'un (Yad'lun)* bir şeye geçilir. Hiçbir zaman tam olarak 1 olmayan bir şeydir bu. Sonrasında sayma düzenine devam edilir fakat ne 1 ne de onun ötesi olarak değil. Bir'in kolay kolay çıkamayışının nedeni ise, onun aynılık (mémeté) üzerinde değil saf ve yalın fark üzerinde inşa olması, farkta temellenmesinden dolayıdır.¹⁰ Onun temellendiği fark da, hiçbir zaman tam olarak aşılammakta radikal olarak kalmaktadır. Bu konuya sayı düzeninin türetiminde yani Pascal Üçgenin türetiminde tekrar döneceğiz fakat şimdi de Badiou'nun benzer kavramı "Bir gibi sayma"ya bakalım.

Bir gibi sayma da benzer mantığa sahiptir. Badiou sıfır ya da boşluk'un temellendirmesini *Varlık ve Olay*'da şu şekilde verir: "Sunulamayan'a hiçbir şey, hiçbir çoklu (multiple) ait değildir"¹¹. Bu, sunulamayan'a ait olan bir şeyin varlığını ortaya koyan bir bildirimdir: Hiçbir şeyin, yokluğun (rien). Yokluğun, hiçbir şeyin ya da sayma bakımından düşünüldüğünde boşluğun postüle edilen varlığı, bütün sunumlarda tekrar eden bir yinelemenin de adıdır aynı zamanda. Bu yineleme, yeniyi çıkardığı gibi eskiyi de beraberinde getirir. Badiou öncekine sunum (présenté) derken sonrakine temsil (représenté) adını verir. Ve her yineleme bir-gibi-sayılan olarak bir "yeni"lemedir bir bakıma ama diğer yandan oraya kadar olan bir-gibi-sayılmış-olanların da tekrar belirişidir. Bir-gibi-sayma, yeni bir aşamada boşluğun ya da boş kümenin yeniden belirmesidir aslında. Diğer yandan bir-gibi-sayma, "farkın minimum, nerdeyse hiç olarak tanımlanabildiği yerde, [bir] durumun (situation) boşluğunun kenarında/sınırında"¹²çıkacağı için, esasen minimum farkın bir olarak sayılmasıdır.

⁸ Frege Gottlob, *Aritmetiğin Temelleri* (çev. H. Bülent Gözkan), YKY, İstanbul, 2008, s:170-173

⁹ Lacan Jacques. "...ou pire", *Séminaire XIX*, Basılmamış Yayın, 1971-72. /15.3.1972/

¹⁰ A.g.e. /19.4.72/

¹¹ Badiou Alain, *Being and Event* (Tr. Oliver Feltham), USA: Continuum, 2005, ss:67

¹² Hallward Peter, *A Subject to Truth*, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 2003, s.163

Şu halde Lacan'da *Yad'lun*, Badiou'da ise *bir-gibi-sayma* varolmayanın tezahürü olarak bir ontolojinin nasıl gerçekleştiğini gösteren öğelerdir. Bu tezahürlerin sistematik olarak bir dökümü yani Aristoteles'den beri sorulan "varolanların" (burada aslında "varolmayanların") serimlenmesi nasıl yapılabilir? İşte Lacan ile ilgisinde Pascal Üçgenini bizim odağımıza oturtan bu sorudur.

Bir Varoluş Sistematığı: Pascal Üçgeni ve Doğal Sayıların Çıkışı

Her şeyden önce, daha önce belirttiğim gibi *Yad'lun*'ün temellenişi fark üzerinden oluyordu. Lacan bu doğrultuda fark üzerinden çıkan ilk 1'i *farkın aynılığı* olarak adlandırır.¹³ Fakat temelde yer alan aynılık değil farktır ve aynılık o farkın üzerinde inşa olur. Bundan dolayı da ilk 1, kendi eksiğinden çıkar. Bu şu demektir ki "Bir tam olarak Bir eksiğin olduğu yerde başlar"¹⁴. İlk 1'in çıkışı sonraki 1'lerin peş peşe çıkışını tetikler. Ve bu türeyiş bütünüyle üstsel (exponential) bir tarzdadır. Üstsel türeyişin olmasının nedeni "Bir'in ikililiğinden kaynaklanır"¹⁵. Yani fark üzerinden, kendi eksiğinin temelinden beliren 1, o farktan, eksiklikten kurtulmaya çalışan ikili bir durumdur aslında. Çünkü beliren aslında 0,1'li bir durum yani kendi eksiğinden ortaya çıkmış 1'dir. Dediğim gibi, 1, kendi eksiği (0'dan) kurtulmaya çalışır ama hiçbir zaman tam olarak bunu başaramaz. Başaramadığı noktada 0 ve 1 (*Yad'lun*) olarak kalır. Dolayısıyla üstsel bir sayım tarzının ikili tabanı böylece kurulmuş olur. Bundan sonra çıkacak her 1 bu ikili tarz temelinde çıkacaktır. Lacan Pascal üçgeninde 1'lerden oluşan bu ilk satırı *nade* olarak adlandırır. Sonraki satırların da ondan oluştuğunu belirtir. Fakat Lacan türeyişin nasıl olduğunu göstermek için zor bir yolu dener ve sonraki satırların "alt kümelerin sayımı" olduğunu belirtir. Bu, bütünüyle doğru olsa da (ve Badiou Lacan'ı bu ifade üzerinden izlemiş olsa da) "alt küme sayımının" aslında ne olduğunu açık kılmamız gerekmektedir. Bu bakımdan "alt küme sayımının" nasıl gerçekleştiğini Lacan'ın anlatısının çevresinde dolanarak şöyle ifade edebiliriz:

Öncelikle Lacan'ın "0 ve 1 aracılığıyla türetilmiş 2 yoktur"¹⁶ şeklindeki tespiti aynı zamanda 3, 4, 5... diğer sayılar için de geçerlidir. Sayıların çıkışı 0 ve 1 düzeyindedir. Dolayısıyla Pascal üçgeninin önce bu düzeydeki türeyişini göstermemiz gerekecektir sonra kolay bir şekilde normal görünümüne geçebiliriz.

Şimdi, ilk 1, kendi eksiği 0 üzerinden belirince beliren şey, 0 ve 1 olur. Bu yeni beliren 1 de bir fark ile belirmediği için ondan da yeni bir 0 ve 1 daha çıkar. Bu mantık böylece hep devam eder, yani hep yeni olarak çıkan,

¹³ Lacan Jacques. "...ou pire", *Séminaire XIX*, Basılmamış Yayın, 1971-72. /10.5.1972

¹⁴ A.g.e. /19.4.1972/

¹⁵ A.g.e. 15.3.1972/

¹⁶ Lacan Jacques. "...ou pire", *Séminaire XIX*, Basılmamış Yayın, 1971-72. /10.5.1972

yeni bir fark ortaya koyduğu için tekrar 0 ve 1 belirir. Şimdi bu türeyişi adım adım izleyelim.

0

0 1 ilk adım sonra

0

0 1

0 1 ikinci adım. Ve daha sonra

0

0 1

0 1

0 1 üçüncü adım. Fakat daha fazla ilerlemeden “alt küme sayımı” denen şeyin özünü oluşturan bir şeyden bahsetmeliyiz: Her bir aşamada o aşamaya kadar olan sayımın not alınması olarak bahsedebileceğimiz bir şeyden. Yani

0

0 1 ilk adımdan sonra ikinci adıma geçerken her iki adımı da şöyle göstermeliyiz:

0

0 1

0 1 0 1 (sonki 0 1 daha önce saydığımız adımdan geliyor. Onu önceden saydığımızı göstermeliyiz.) Böylece devam edersek...

0

0 1

0 1 0 1

0 1 üçüncü adım başlangıcı ve

0 1

0 1 0 1

0 1 0 1 0 1 0 1 önceki ikinci ve birinci adımların gösterimiyle üçüncü adım. Bu biçimde devam ettirdiğimizde şu sonuca ulaşırız:

0

0 1

0 1 0 1

0 1 0 1 0 1 0 1

0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1 0 1

..... ..

(Şekil 1)

Bu şekil, 0'lerden arındırılmış olarak yani yalnızca “varlık” beyanına odaklı olarak yeniden çizilirse,

1
1 1
1 1 1
1 1 1 1 1 1 1

.....

(Şekil 2)

Şeklini elde ederiz. Dikkat edilirse bu Pascal Üçgeni'nin 1'li görünümüdür. Pascal Üçgeni'nin normal görünümü 1'lerin toplanmasından oluşmaktadır. Yani

1
1 1
1 2 1
1 3 3 1

... ..

(Şekil 3)

Her alt satırdaki sayı üstteki satırın sağ ve sol yanının toplamı olarak da gösterilebilir ki bu Pascal Üçgeni'nin asıl görünümünü bize verir. Bu asıl görünüm, Şekil 2'e oranla “alt küme sayımını” daha belirgin kılar. Fakat Şekil 2 ve Şekil 3 aslında özdeştir. Dolayısıyla ontolojik anlamda Pascal Üçgeninin türetimi ile varolanların (aslında var olmayanların) bir serimlemesi yapılmış olur. Şekil 2'den daha iyi anlaşılabilmesi gibi her düzey, -toplandığında- 2'nin üstselsel bir ifadesidir. Çünkü sayım, çok temelde yer alan ve sürekli tekrar eden bir ikilik ile (0 ve 1'ler) gerçekleşmiştir. Bu da “2'nin erişilemezliği vardır”¹⁷ demektir.

Pascal Üçgeni'nin bu türeyişinden ise şunları öğrenmekteyiz:

1. Üçgen'in türeyişinde iki şey göze çarpmaktadır: Birincisi, Üçgen'in her düzeyi yeni bir *Yad'lun* olarak adlandırabileceğimiz yeni bir 1'in çıkışı ile mümkün olmaktadır. Ve bu yenilik sonsuza kadar tekrar etmektedir. İkincisi ise, her yeni 1'in çıktığı düzeyde, o düzeye kadar olan geçmiş 1'ler, sayımın doğru ilerleyebilmesi için dikkate alınır, yani hesaba katılır. Bu hesap aslında “alt küme sayımı” olarak da geçer ve formülü $2^{(x-1)}$ (2 üzeri x eksi bir)dir.
2. Her yeni 1'in, çıktığı an itibariyle sayımı gerçekleşmez ve onun hesaba katılması sonraki aşamada olur. Dolayısıyla sayım gecikmeli olarak, retrospektif bir tarzda hasıl olur.

¹⁷ Lacan Jacques. “...ou pire”, *Séminaire XIX*, Basılmamış Yayın, 1971-72. /10.5.1972

3. Her düzeyin ilerleyişi (her düzeydeki sayıların çıkışı değil!), Sıralama Sayıları'nı verir. Bu aynı zamanda Doğal Sayılar'ın da ilerleyiş düzenidir.
4. Türeyiş 0 ve 1 düzeyinde gerçekleşmiş olup her 1 ya da "varlık" beyanı kendi eksikliği ile yani kendi farkı ile eş zamanlı olarak mevcuttur. Genel anlamda ilerleyiş, ikili olarak yani "ikili karşıtlıklar" biçiminde meydana gelir.

Pascal Üçgen'inin bu türeyişi ve yapısal özellikleri *Varlık Ağacı* adını verdiğimiz ikili bir ağacın oluşmasında önemli bir rol oynar. İkili ağaç, "varolanlar"ı bir ağaç yapısında serimlediği gibi, onların birbirleriyle olan ilişkisini soyut bir bakış açısı altında bize sunar. Fakat bu ağaç hakkında daha fazla bir şey söylemeden önce bu kısımda son olarak Badiou'nun Doğal Sayılar'ın türetimine de bir göz atalım

Badiou'da da Lacan'da olduğu gibi boşluğun varlığının başlangıçta bulunduğunu biliyoruz. Boşluğun bu varlığı kendini her durumda (situation) çoğaltacak olan boş kümeyi bize işaret eder. Bu şöyle olur: Önce boşluğun çıkışı yukarıda bahsettiğimiz gibi "Sunulamayan'a hiçbir şeyin ait olmaması" üzerinden olur. Yani, "en az bir β vardır öyle ki ona ait hiçbir α yoktur"¹⁸ anlamında boşluk \emptyset bir imkansızlık habercisi olarak belirir. Badiou'nun da dediği gibi "varlığın bir ilk noktası" sağlanmış olur böylelikle. Bundan sonra bir diğer-aynıyı (l'autre-meme) üreten kural gereklidir. Bir başka deyişle diğer her şeyi ontolojik anlamda üreten kural... "Ontoloji için varlığın mutlak olarak ilk noktası olan boşluğun adı" belirдикten sonra kuralın çıkışı da ufukta görünür: Bir-gibi-sayma. Badiou, söz konusu sayımı ontolojik anlamda anlatabilmek için ZF (Zermelo-Fraenkel) aksiyomatik sisteminin aksiyomlarını kullanır¹⁹. Bu noktada aksiyomların ayrıntısına girmeyeceğim ve yalnızca türeyiş kuralının mantığını vermekle yetineceğim. Bu kural temelde iki öğeden oluşuyor: 1) Bir kümenin alt kümelerini gösteren güç kümesi kavramı 2) Bir-gibi-sayma olarak bir kümenin *singleton*'ı kavramı.

İkinci maddeyi, Lacancı anlamda boşluk \emptyset 'dan her yeni varlık beyanının çıkışını anlatan bir kavram olarak anlayabiliriz. Birinci maddeyi ise, Lacancı anlamda Pascal Üçgeninin her düzeyindeki bütün 1'ler olarak da düşünülebilir. Bununla birlikte, Badiou'nun ontolojisi bütünüyle aksiyomatik bir tarzda olup en iyi onun "matematik ontolojidir" düşüncesi merkeze alındığında anlaşılabilir. Dolayısıyla burada kullanılan Lacancı bağlam dikkatle ele alınmalıdır. Türetim gelirsek...

Önce boşluk \emptyset 'in ilk sayımı $\{ \emptyset \}$ 'dır. Bu aynı zaman da 0'dan (\emptyset) sonraki ilk, yani 1. Sıralama Sayısıdır. Bundan sonra, öncelikle bu kümenin

¹⁸ Badiou Alain, *Being and Event* (Tr. Oliver Feltham), USA: Continuum, 2005, ss:68

¹⁹ A.g.e. s. 91/151-153

singleton'i²⁰ bulunur ve kümenin sonki görünümüyle birleştirilir. Elde edilen bir sonraki Sıralama Sayısı'nı verir. Ve bu böyle devam eder. Örneğin $\{\emptyset\}$ 'in *singleton*'ı $\{\{\emptyset\}\}$ 'dir ve en sonki görünümü de $\{\emptyset\}$ olduğundan, sonraki Sıralama, $\{\emptyset\} \cup \{\{\emptyset\}\}$ yani $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ 'dir (Sıralama Sayısı 2). Bundan sonraki sayıyı bulmak için bu kümenin *singleton*'ı $\{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ 'dir. Sonki görünüm de $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ olduğundan sonraki Sıralama, $\{\emptyset, \{\emptyset\}\} \cup \{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ yani $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ 'dir (Sıralama sayısı 3). Bu şekilde devam eder. Bütün mantık $a \cup \{a\}$ 'dan oluşur, yani sonki *singleton*'ın yine sonki Sıralama'ya eklenmesinden. *Singleton*'un mevcudiyeti Güç kümesinden çıkarılabilir ve eğer ona *sunum* dersek Güç kümesinde geri kalan öğelere *temsil* demeliyizdir. Buna göre, Sıralama Sayıları

\emptyset	0
$\{\emptyset\}$	1
$\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$	2
$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$	3
$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}\}$	4
$\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}\}\}$	5
....

(Şekil 4).

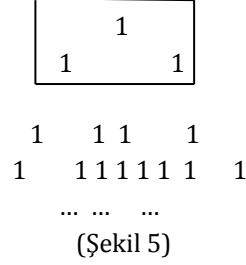
Böylece sonlu Sıralama Sayıları (sonra da sonsuz Sıralama Sayıları) ve dolayısıyla Doğal Sayılar meydana çıkmış olur.

Toparlarsam, buraya kadar hem Lacan'da hem de Badiou'da, varolanların bir sistematik serimlemesi olarak ontolojilerini incelemiş oldum. Ve yine buraya kadarki vermiş olduğum anlatı, Lacan ve Badiou'nun görüşlerine sıkı sıkıya bağlı idi. Şimdi bu bağlardan biraz uzaklaşarak Varlığın bu ontolojisinin başka bir biçimde de ele alınabilmesine odaklanacağım.

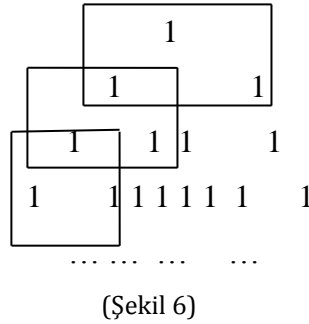
Varlığa Bütüncül Bir Bakış: Varlık Ağacı

Varlık Ağacı'nın genel bir betimlemesini yapabilmek için öncelikle Pascal Üçgen'ine geri gitmeyi ve her düzeyde yeni olarak beliren *Yad'lun*'ün çıkışına tekrar dikkat kesilmeyi öneriyorum. Çünkü dikkat edilirse, Pascal Üçgen'inin 1'li gösteriminde daha iyi görünebileceği gibi, bir yapı birimi Üçgen'in ilerleyişi boyunca kendini sürekli olarak tekrar etmektedir. Ve bu birimin tekrarı da, Üçgen'in başlangıcı ile başlamaktadır. Şekil 5'e bakarsak, Pascal Üçgeninin başlangıcında yer alan ve kutu ile gösterilen birimin temel yapı özelliğini şöyle anlatabiliriz:

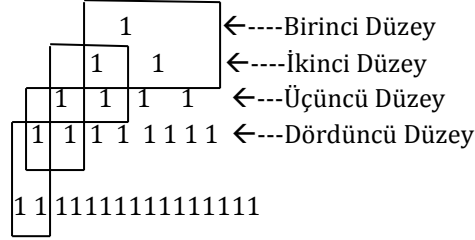
²⁰ Singleton'ın bulunması için şu yol izlenebilir: Örn. $G = \{a, b\}$ 'nin önce güç kümesi bulunur, $\{a, b, \{a, b\}, \emptyset\}$ ve sonra bu güç kümesinden G olmayan her şey çıkarılır, yani a, b ve \emptyset , geriye $\{a, b\}$ kalır. Yani G kümesini $\{G\}$ alırsanız (Zaten bir-gibi-sayma'da böyle bir şeydir) Singleton'ı bulmuş olursunuz.



Başlangıçta yer alan 1 önceki farkın sayımıdır ve bu sayımla beliren yeni farkın sayımı da kutuda sol alttaki 1 ile gösterilmektedir. Başlangıçta yer alan 1, kendinden öncekini saydığı için kendisi sonra sayılır (sayma hep gecikmeli ve geriye dönük (retrospektif) bir tarzda olur bu sebepten dolayı). Yani soldan ilerleyen 1'ler hep bir geriden gelir (Bu doğaldır çünkü saymaya sıfırdan başladık). Sonraki düzeyde de bu, kutuda sağ altta 1 ile tekrar gösterilir. Dolayısıyla Üçgen'de üçgen tarzında beliren bu yapıda ilk 1 tam olarak iki defa işlem görür; ilki sonraki aşamanın 1'inin çıkışı içindir ve ikincisi de kendisinin sonraki aşamadaki tekrarıdır. Yani bu birimin başlangıcında beliren her 1, bir kendinden sonranın çıkışında bir de kendisinin tekrar belirtiminde işlem görür. Eğer bu belirtim olmasaydı, saymada her yeninin çıkışı olurdu ama saymadaki en önemli unsur olan bu yenilerin birbirini izlemesinin gösterimi olamazdı. Bu yapısal birim ise, Üçgen'de sol taraf üzerinden tekrar eder (bkz. Şekil 6)



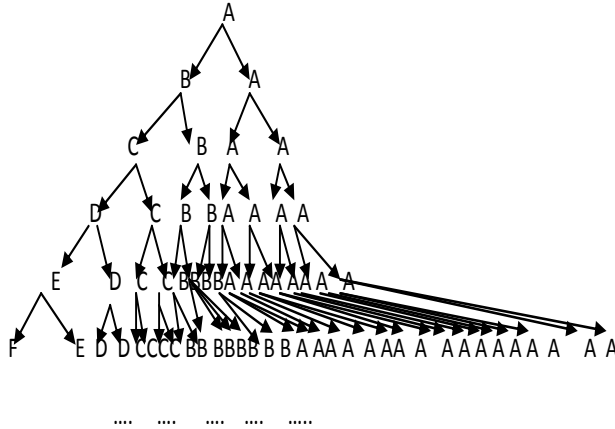
Pascal Üçgeni'nin eğer sol yanındaki bu birimin tekrarı göz önüne getirilirse, Üçgen daha şimdiden bir ikili ağaç görünümündedir. Fakat daha fazla ilerlemeden bu birimin dışında yer alan 1'lere de bakalım. Neden varlar? Dediğim gibi, saymada her yeninin çıkışı ile ondan öncekilerin işaretlenmesi gereklidir ki *oraya kadar olanın* sayımı gerçekleşsin. Bu durum tekrar sayım gibi bir şeyi ortaya çıkarır. Yani ilk kez sayılanların sonraki sayımlarda da sayımın doğru ilerleyebilmesi için beliriyor olmasını...



(Şekil 7)

Şimdi söz konusu ikili ağaç, *yeninin* yer aldığı birim dışında tekrar edenler için de vardır. Çünkü örneğin ikinci düzeyin üstünde 1 tane tekrar eden, yani önceki düzeyden gelen bir tane 1 vardır. O 1 tekrar ettiği için, tekrarı ikinci düzeyde gösterilebilir. Üçüncü düzeyin üstünde 3 tane tekrar eden, yani önceki düzeylerden gelen üç tane 1 vardır. Dolayısıyla bu 1'ler tekrar ettiği için, tekrarları üçüncü düzeyde gösterilebilir. Bu üç tane 1, permütatif olarak değişik şekillerde gösterilebilecektir. Dördüncü düzeyin üstünde 7 tane tekrar eden, yani önceki düzeylerden gelen yedi tane 1 vardır. Ve yedi 1 tekrar ettiği için, tekrarları dördüncü düzeyde gösterilebilir. Tabi değişik şekillerde... Ve böylece devam eder. (bkz. Şekil 7) Aslında mantık basittir: Her yeni çıktığında, önceki düzeyin 1'leri sonraki düzeye tekrar olarak geçer.

Böylece Pascal Üçgeni hem *yeninin* çıkışında (şeklimizde sol taraf²¹) hem de *eskinin* tekrarında (şeklimizde sağ taraf) bir ikili ağaç yapısındadır. Bu ağacı eski ve yeninin birlikteliğinde şekil 8'de şöyle gösterebiliriz:



(Şekil 8)

²¹ Sağ ve sol yönler mutlak değildir.

Ağaçta her düzeydeki permütatif ilişki hesaba katıldığında, her düzeyin *yeni*'si haricinde (en soldan ilerleyen dal haricinde), sırasıyla üçüncü düzeyden başlayarak bu permütasyon şöyle gösterilebilir:

BAA, ABA, AAB (üçüncü düzey)
 CBBAAAA, BCBAAAA, BBCAAAA, BBACAAA, BBAACAA, BBAAACA
 BBAAAAC, BACBAAAA,(Dördüncü düzey)
 DCCBBBBAAAAAAAAA, CDCBBBBAAAAAAAAA, ... (Beşinci düzey)

.....

Dikkat edilirse en solda ilerleyen *yeni*'nin konumu permütasyona dahil edilmemiştir. Çünkü *yeni*'nin belirişi eski ya da tekrar üzerinden olmamaktadır. Her *yeni* bir sonraki *yeni*'nin olanağını oluşturmaktadır. Peki ya *yeni*'nin bu konumu permütasyona dahil olur ve yatayda yer değiştirirse ne olur? Bunun yanıtını, dilerseniz ağacın Badioucu bağlamda aldığı anlamı keşfederken verelim.

Şimdi Badiou'ya geri dönelim ve bıraktığımız yerden devam edelim. Çünkü ağacı daha net kavramak için buna ihtiyacımız var. Badiou'da *yeni*'nin sayımı ve tekrar sayım (alt kümeler) için en önemli kavram Güç kümesidir. O halde boşluktan başlayarak hem *yeni*'nin türeyişi hem de tekrarların belirişi nasıl oluyor, görelim.

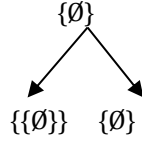
0 = 0
 1 = {∅}
 Güç Kümesi = {∅, {∅}} singleton = {{∅}}
 2 = {∅, {∅}}
 Güç Kümesi = {∅, {∅}, {∅, {∅}}} singleton = {{∅, {∅}}}
 3 = {∅, {∅}, {∅, {∅}}}
 Güç Kümesi = {∅, {∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅, {∅}}}, {{∅}, {∅, {∅}}},
 {∅, {∅}, {∅, {∅}}}} singleton = {{∅, {∅}, {∅, {∅}}}
 4 = {∅, {∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}}
 Güç Kümesi = {∅, {∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}},
 {∅, {∅, {∅}}}, {∅, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}}, {{∅}, {∅, {∅}, {∅, {∅}}},
 {{∅, {∅}}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}}, {{∅}, {∅, {∅}}},
 {∅, {∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}}, {∅, {∅}, {∅, {∅}}},
 {{∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}}, {∅, {∅}, {∅, {∅}}},
 {∅, {∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}}}
 Singleton = {{∅, {∅}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}, {∅, {∅}}}}

...

Görülebileceği gibi, her düzey (Sıralama Sayısı) sonraki düzeyde Güç kümesinin öğeleri bakımından tekrarlanmaktadır. Sonraki düzeye geçerken bu, önceki düzeyin *singleton*'ünü o düzeyin Sıralama'sına ekleyerek olmaktadır. Yani *singleton yeni* olandır. Güç kümesi bütün alt kümeleri göstermektedir. Örneğin 4'ün Güç kümesi 3'ün Güç Kümesini bütünüyle içermektedir. Bununla birlikte önceki Güç kümelerinde yer almayan öğeler

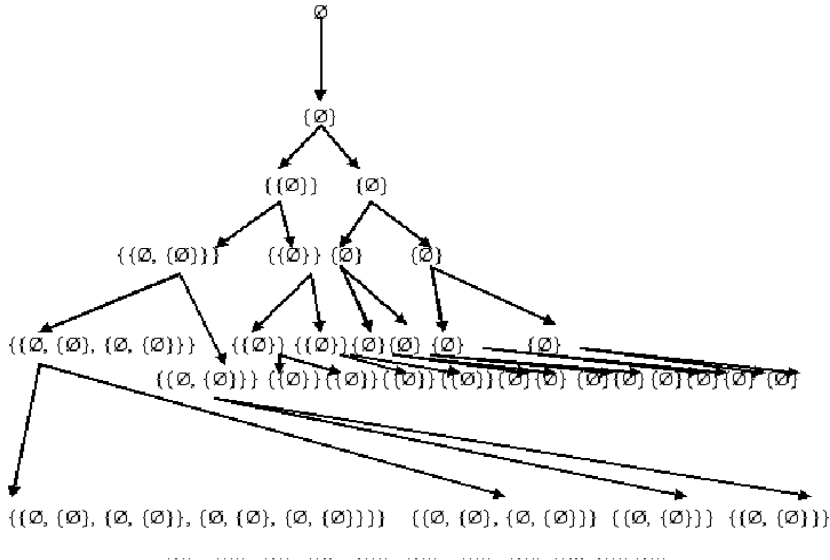
de var gibidir. Örneğin 4 için $\{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ önceki Güç kümelerinde yok gibidir (“gibidir” diyorum çünkü esasında Pascal Üçgen’inde de gördüğümüz gibi o öge öncelerde *kökensel* olarak vardır). Badiou, bu tür temsillere “Ur” (excroissance) temsil der. Çünkü önceki düzeyin temsil edilmeyenidir. Öncede olup sonra tekrar edilenler de *Normal* temsildir. “Ur” temsillerin statüsünü daha açık hala getireceğiz ama önce Badiou’nun yukarda belirttiğimiz ve aslında ZF küme kuramına dayanan düşüncelerini ağaç yapımızla kavramaya çalışalım.

Lacan’da olduğu gibi Badiou’da da ağacın kök düğümünü çıkararak şeyin sıfır ya da boşluk olduğunu söyleyebiliriz. Kök, yani $\{\emptyset\}$, hemen sonra $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ ’ı türetmişti. Bu düzeye geçerken *singleton* $\{\{\emptyset\}\}$ olduğundan *yeni* bu *singleton*’dır. Tekrar ise, $\{\emptyset\}$ ’dır. Dolayısıyla ağacı göstermek istersek, kök sonrası dallanma şöyledir:



(Şekil 9)

Devam edip de sonraki dallanmayı bulmak için sonraki Sıralama’nın, yani $\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ ’a gelirken kullanılan *singleton* $\{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ dir. Bu düzeye devreden tekrarlar ise, $\{\{\emptyset\}, \{\emptyset\}$ dir. Böyle devam ettiğimizde örneğin dördüncü düzeye kadar olan ağacı şöyle gösterebiliriz (bkz. Şekil 10):



(Şekil 10)
(Varlık Ağacı)

Şekil 10, Şekil 8'in "boş küme" temelindeki gösterimidir. Bu gösterimde, permütatif durumlar ihmal edilmiştir. Daha doğru bir gösterim için, yukarıda bahsettiğimiz permütasyonlar dikkate alınmalıdır. Ağaç, Varlığı bir kökenden başlayarak olası her varoluşu kapsayacak şekilde dallanarak tüketir. Bu aynı zamanda ZF aksiyomatik kuramının da bir gerçekleştirimidir. Dolayısıyla "matematik ontolojidir" düşüncesinin cisimleşmiş halidir. Ayrıca, ağacın kök düğümünden başlanarak herhangi bir yaprak düğüme kadar gezilmesi -permütasyonlar dikkate alındığında- sunum olarak ya da temsili olarak bir "varolan"ı (Badiou'nun *bir çoklukunu*) bize vermektedir. Örneğin Şekil 10'da kökten başlayarak dördüncü düğümün yaprağına kadar en solu izleyerek gelirsek, $\{\emptyset\} \cup \{\{\emptyset\}\} \cup \{\{\emptyset, \{\emptyset\}\} \cup \{\{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}, \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}\}$ 'ı ya da kökten başlayarak, üçüncü düzeyin soldan ikinci yaprağına gidersek, $\{\emptyset\} \cup \{\{\emptyset\}\} \cup \{\{\emptyset\}\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ nı buluruz. Bir başka örnek ise, kökten başlayarak dördüncü düzeyin sağdan ikinci yaprak düğümüne kadar - permütasyon hesaba katıldığında- izlenmesidir: $\{\emptyset\} \cup \{\emptyset\} \cup \{\emptyset\} \cup \{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\} = \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ Şimdi yukarıda sorduğumuz soruyu tekrar sorabiliriz: Soldaki *yeni*, yani *singleton* kendi düzeyinin yatayında yer değiştirirse ne olur? Badiou'nun "Ur" dediği temsil ortaya çıkar. Örneğin üçüncü düzeyin *yeni*'sinin iki sağa kaymasıyla kökten oraya kadar geldiğimizde, $\{\emptyset\}, \{\emptyset\}, \{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\} = \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ çıkar ki bu, üçüncü düzeye ait olmasına rağmen ikinci düzeydeki hiçbir şeyin tekrarı değildir ve dolayısıyla bir "Ur" temsildir. Aslında kökensel olarak bir tekrardır ama önceki düzeyin değil daha öncekilerin.

Son olarak ağaca ilişkin bir de şunu söylemeliyiz ki, her düzeyin yatay toplamı o düzeyin Sıralama Sayısı'nı bize verir. Örneğin üçüncü düzeyin yatay toplamı, $\{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\} \cup \{\{\emptyset\}\} \cup \{\emptyset\} \cup \{\emptyset\} = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ dir ve üçüncü Sıralama Sayısıdır.

Varlık Ağacı'nda Aksiyomlar ve İlişkiler

Varlık Ağacı için burada vereceğimiz aksiyomlar ZF küme kuramında yer alan aksiyomlardır. Zaten Badiou'nun felsefi sistemi de ZF küme kuramına dayanmaktadır. Aksiyomları açık kılmak amacıyla yeri geldiğinde Lacanyen düşünce bazında incelediğimiz *Pascal Üçgen*'inin ilgili gösterimlerine de başvuracağız ve aksiyomların ağaç gösteriminde aldıkları anlamlardan da söz edeceğiz. Ama daha önce şunu belirtmeliyiz ki, Varlık'ın ağaç gösterimi düşüncesi belli açılardan Badiou'nun "Oluşturulabilir Hiyerarşi" kavramı ile ilişkilidir. Dolayısıyla ağacın teorik kavrayışı için söz konusu kavramdan da burada kısaca bahsedeceğiz. Bununla birlikte - permütasyonlar da hesaba katıldığında- Varlığın bu tarz bir ağaç gösterimi bildiğim kadarıyla bir ilktir.

Varlık Ağacı'nda geçerli olabilecek dokuz adet aksiyomu konu edindim. Bunlardan "Seçme Aksiyomu"nu diğer aksiyomlara dahil edersek ZFC (Zermelo-Fraenkel with Choice) küme kuramının, etmezsek de ZF (Zermelo-Fraenkel) küme kuramının aksiyomlarını özetle incelemiş bulunacağız. Aksiyomlar şöyle:

1. Kaplamsallık Aksiyomu: Bu aksiyom kümelerin aynılığını ve başkalığını belirtmek amacıyla hizmet eder. İki kümenin öğeleri aynıysa, bu iki küme özdeş, değilse başkadırlar. Badioucu anlamda bu, α 'ya ait çokluklar β 'ya ait çokluklarla aynı ise α ve β 'nin aynı ya da özdeş olduğu anlamına gelir ve şöyle ifade edilir:

$$(\forall \gamma) [(\gamma \in \alpha \leftrightarrow \gamma \in \beta) \rightarrow (\alpha = \beta)]$$

Bunun sonucu α ve β 'nin ayırt edilemez bir biçimde özdeş olduklarını olumlarız. Ağacımızdan örnek vermek gerekirse, şekil 10'da kökten başlayarak üçüncü düzeyin soldan üçüncü $\{\{\emptyset\}\}$ ve dördüncü $\{\{\emptyset\}\}$ düğümleri özdeştir. Her iki kümenin de tek öğesi $\{\emptyset\}$ vardır ve onlar da aynıdır. Şekil 8'de aynılık ve başkalık, şekildeki harflerin aynı ya da başka olması ile kolayca izlenebilir. Ayrıca aynı şekil üzerinde, aynılığın herhangi bir *Yad'lun*'ün kendisi ile tekrarının karşılaştırmasından oluştuğu kolayca görülebilir. Bu da Badiou'da şu anlama gelir ki temsil, sunumun bir adı yada ismen (nominal) mühründen başka bir şey değildir,²² ontik anlamda özdeştirler.

2. Temel Aksiyomu: Bu aksiyom, *yeni*yi temellendireni anlatır. Diğer deyişle kaplamsallıkta bahsedilen başkalığı/ötekiliği daha radikal bir tarzda vurgulayarak Öteki'ni belirtir. Badiou temel aksiyomu ile birlikte "doğal" ve "tarihi" ayrımı yapar: Bir durum-varlığı hiç *singular* terim içermiyorsa "doğal" içeriyorsa "tarihi"dir. Bu aksiyom ayrıca, bir Russell paradoksuna yol açan "kendine-ait olma"yı engeller. Varlık Ağacımızda sol kolda ilerleyen her düğüm buna örnektir ve "tarihsel"dir, diğerleri de "doğal"dır.

3. Sonsuzluk Aksiyomu: Bu aksiyom, sonlu öğeleri sınırlayan bir limit Sıralama sayısının olduğunu belirterek sonsuzun başlangıcını adeta bu limit Sıralama sayısından başlatır. Bu en küçük limit Sıralama sayısı w_0 (Aleph 0) olup sonsuz Sıralama sayıları bu sayıdan sonra yer alırlar. Varlık Ağacı bakımından aksiyom, ağacın bitimsizliğini ve bütünlenemezliğini anlatır.

4. Yerine koyma Aksiyomu: Bir kümenin bütün öğelerinin bir başka kümenin öğeleriyle yer değiştirebileceğini anlatır. Bu yerine koyma işlemi

²² Baki Burhaniddun, Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory, Bloomsbury Academic, 2014, s.108

ile verilen bir çoklunun tutarlılığının kendi bağlamına dayanmadığı, genişletilebilir olduğu iddia edilir. Varlık Ağacımızda bu aksiyom ile çeşitli yerine koymalar sayesinde ağacın belli bir noktasından başka bir noktasına gidilebilirlik ifade edilmiş olur. Örneğin Ağacın ikinci düzeyin sol dalı $\{\{\emptyset\}\}$ dır. $\{\emptyset\}$ 'ı $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ ile değiştirirsek, $\{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ elde ederiz ki bu üçüncü düzeyin en soludur.

5. Birleştirme Aksiyomu: Adından da anlaşılacağı gibi bu aksiyom küme birleşiminin gene bir küme ile sonlanacağını anlatır. Varlık Ağacımızda; herhangi iki düğümü alır birleştirirseniz yine bu ağaçta bir başka düğüme çıkmış olursunuz.

6. Boş küme Aksiyomu: Ağacın kök düğümünü anlatan aksiyomdur. Türeyiş boş küme temelinde olduğu için Russell paradokslarının çıkışı dışlanmıştır.

7. Alt küme ya da Kısımlar Aksiyomu: Şu ana kadar bahsettiklerimizden de açıktır ki herhangi bir kümenin öğelerinin alt kümesi daima vardır. Varlık Ağacımızın ilerleyiş mantığı temelde bu aksiyoma dayanmaktadır.

8. Ayırma Aksiyomu: Verilen herhangi bir kümenin belli öğelerini ayırarak bir küme yapabiliriz. Örneğin, Varlık Ağacında, dördüncü düzeyin en sol düğümü $\{\{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ 'nün $\{\emptyset, \{\emptyset\}\}$ ögesini alırsak $\{\{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$ nı elde ederiz ki bu üçüncü düzeyin en soludur.

9. Seçme Aksiyomu: Seçme aksiyomu diğer aksiyomlara göre daha "özel" bir aksiyomdur. Aksiyom şöyle ifade edilir: Bir küme verildiğinde, bu kümenin boş olamayan öğelerinin her birinin bir temsilinden oluşan bir küme vardır. Yani, bir f fonksiyon vardır öyle ki α kümesi verildiğinde eğer $\beta \in \alpha$ ise, $f(\beta) \in \beta$ dir. Burada "Yerine Koyma Aksiyomu" aslında, verili bir küme için (f fonksiyonu olarak yerine koyma ile) o kümenin öğelerinin temsili öge seçimini garantilemektedir. Fakat bu sonlu kümeler için böyledir. Sonsuz kümede seçimin varlığı problematiktir. Çünkü bu durumda, böyle bir fonksiyonun nasıl tanımlanacağı ya da gerçekleştirileceği sorun olur. Varlık Ağacı açısından bakıldığında, sonlu düğümlerin ayırt edilebildiği her noktada, ağacın düğümleri öğeleri bakımından seçilerek yeni bir düğüme geçiş yapılabilir.

Bu aksiyomla birlikte "Oluşturulabilir Hiyerarşi"den kısaca bahsetmek istiyorum. Bu kavram Badiou'da uzun uzadıya incelenir. Tartışma her ne kadar literatürde geniş bir yer tutsa da inceleme özünde, bir başlangıçtan başlayarak sonrakinin bir kurala göre çıkarsanarak oluşturulmasını anlatır. Bu bakımdan ele alındığında Varlık Ağacı, bütün düğümleri itibariyle oluşturulabilir. Bu şöyle bir pratik sonuç doğurur: Varlık Ağacından koparılan her salkım yine bir ağaç olarak kendini gösterir.

Sonuç Çıkarımlar

Buraya kadarki anlatımımızdan da açık olacağı gibi Varlık Ağacı her şeyden önce Aristoteles'den beri ontolojideki bir gayreti açığa vurur: Olanların, varolanların serimlenmesidir bu. "Varolan" kavramı burada her ne kadar Lacan ve Badiou nezdinde esasen bir "varolmayışı" işaret etse de, amaç Aristoteles'den beri aynıdır: Mevcut olanların sayılıp dökülmesi. Ayrıca bu sayıp dökmenin aksiyomatik bir temelde yapılması da mevcutların birbiriyle ilişkisinin deşifresi anlamına gelmektedir. Böylece Varlık Ağacımızdan da anlaşılabilceği gibi her mevcudun hem ontolojik olarak nerede yer aldığı hem de diğer mevcutlarla ilişkisi kolay bir şekilde görülebilmektedir. Ağaç belli bir türetim kuralı dahilinde dallanıp budaklandığı için mevcutların birbirleriyle olan ilişkisi bu kural etrafında örülür. Önceki bölümde de belirttiğim gibi bu kuralın çekirdeğinde "yeni" olanın çıkışı vardır. Yeni'nin hep "yeni" olarak çıkışı bu ontolojiyi, kuralın verdiği basit bir tekrarın aksine, yine "yeni"liklere sürer. Bu arada tekrar edilen anlamında eski olan da, ağaçtaki yerini "yeni"nin yanı sıra almıştır. İşte bu noktada türeyişin bir ağaç biçiminde olması yeni ya da tekrar eden her türlü mevcudun birbirleriyle kurduğu ilişkiyi anlamlandırır. Bu anlam, türeyen her şeyin ikili bir ağaç biçiminde türemiş olduğu ve mevcutların birbirleriyle olan ilişkisinin temel olarak sahip-üye ilişkisi olarak görülebilmemesinden oluşur. Bu Varlık Ağacı ile ilgili vermek istediğim ilk saptamadır.

İkinci olarak şunu söylemeliyim ki Varlık Ağacı'nın hem Lacanyen hem de Badioun türetimi bir bütün olarak alınmalıdır. Bu Lacan ve Badiou'nun düşüncelerinin aynı olduğu anlamına gelmez (öyle değildir...) ama ağacın türetimi için her ikisine de gereksinim olduğundan dolaydır. Bu anlamda, Lacan desteği deyim yerindeyse ağacın genetik yapısını göstermesi bakımından, Badiou ise ağaçtaki ilişkileri çözümleme açısından değerlidir.

Ağaç gösteriminin kendisinde barındırdığı bir başka zenginlik ise, ağacın bir ikili ağaç olması, yani dallanmasının ikili bir biçimde olmasıdır. Ağacın bu tarz bir ağaç olmasının temel nedeni, çıkışı itibariyle ikili karşıtlıkları yansıtır olmasından dolaydır. Bu ise ağacın real dünya ile ne derecede uyum içerisinde olduğunu gösteren bir göstergedir adeta. Çünkü real dünya ikili karşıtlıkların yığılmasından başka bir şey değildir. İki'nin çeşitli şekillerdeki bir tezahürü olarak görebileceğimiz ağacımız İki'yi yalnızca her düğümünde değil aynı zamanda dallanmış yapısında da işaret etmektedir.

Şu halde Varlık Ağacı, her mevcudun kavram adlarını göstermese de, onları soyut bir bakış açısı altında serimlemektedir. Ve bu serimleme oluşturulabilir bir tarzdadır, yani her düğümün ya da düzeyin oraya kadar nasıl oluştuğunun hakkı verilebilir. Belki de bundan sonraki amaç, bu soyut serimlemeyi temel alarak kavram adları belli yeni serimlemeleri türetmek olmalıdır.

KAYNAKÇA

- BADIOU Alain, Being and Event, (Tr. Oliver Feltam), Continuum, USA, 2005
- BADIOU Alain, L'Étre et l'événement, Editions du Seuil, Paris, 1988
- BAKI Burhanuddin, , Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory, Bloomsbury Academic, 2014
- CALCAGNO Antonio, Badiou and Derrida, Politics, Events and Their Time, Continuum, 2007
- DURSUN Yücel, "Lacan'ın Düşüncesindeki "Bir" Eksik Üzerine", *MonoKL*, İstanbul, sayı: 6-7, 2009
- DURSUN Yücel, "Badiou'da İki'yi Dengeye Oturtmak ya da Bir'in Hesaba Katılışı", *FLSF*, Ankara, Sayı 15, 2013
- FREGE Gottlob, Aritmetiğin Temelleri (çev. H. Bülent Gözkan), YKY, İstanbul, 2008
- HALLWARD Peter, A Subject to Truth, Minneapolis & London: University of Minneapolis Press, 2003
- LACAN Jacques, "L'identification", *Séminaire IX*, Basılmamış Yayın, 1961-62
- LACAN Jacques, "...ou pire", *Séminaire XIX*, Basılmamış Yayın, 1971-72
- LACAN Jacques, "L'angoisse", *Séminaire X*, Basılmamış Yayın, 1962-63.
- LACAN Jacques. "Identification", *Seminar IX*, Translated by Cormac Gallagher from unedited French Manuscripts.,1961-62.
- LACAN Jacques. "Anxiety", *Seminar X*, Translated by Cormac Gallagher from unedited French Manuscripts.,1962-63.
- LACAN Jacques. "...Or worse", *Seminar XIX*, Translated by Cormac Gallagher from unedited French Manuscripts.,1971-72.

BAŞLANGIÇ DURUMU, BİLGİSİZLİK PEÇESİ: RAWLS, HABERMAS VE SANDEL

İsrafil AYDIN*

ÖZET

Bu makalede John Rawls'ın, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi kavramları ile bu kavramlara yönelik olarak yapılan eleştirilere vermiş olduğu cevaplar incelenecektir. Özellikle başlangıç durumu içerisinde konumlandırılan ancak toplumdaki kopuk olduğu ileri sürülen soyut insan kavramı ve cehalet peçesinin araçsallığı üzerinde durulacak ve hakkaniyet olarak adalet kuramının metodolojik araçlarının soyutlama özelliği vurgulanacaktır. Güncel liberalizm tartışmaları içerisinde önemli bir yer tutan hakkaniyet olarak adalet önerisi siyaset ve felsefe ilişkisi açısından da ayrı bir önem taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: John Rawls, Adalet, Liberalizm, Başlangıç Durumu, Bilgisizlik Peçesi:

(Original Position, Veil of Ignorance: Rawls, Habermas and Sandel)

ABSTRACT

In this article, John Rawls, the original situation and the veil of ignorance has given concepts answers the criticisms made towards these concepts will be discussed. Especially in the original state is positioned but the abstract concept of man alleged to be detached from society and will focus on the instrumentality of the veil of ignorance. Abstraction feature of the methodological tools of the theory of justice as fairness will be highlighted. Justice as fairness holds an important place within the current proposal liberalism debate is of particular importance in terms of the relationship between politics and philosophy.

Key Words: John Rawls, Justice, Liberalism, Original Position, Veil of Ignorance

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Doktora Öğrencisi, israfil61@gmail.com

Giriş

Bu makalenin amacı iyi düzenlenmiş bir toplumda Siyasal Liberalizm'in temel amaçlarından birisi olan hakkaniyet olarak adalet anlayışının, sözleşmecî geleneğe bağlı olarak geliştirilen temel varsayımlarından başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesini Michael Sandel, Jürgen Habermas'ın eleştirileri kapsamında incelemektir. Rawls'ın, *Bir Adalet Kuramı* (1971)¹ kapsamında geliştirmiş olduğu hakkaniyet olarak adalet önerisi özellikle *makuliyet, istikrar, başlangıç durumu ve cehalet peçesi* kavramları yoğun eleştirilere maruz kalır. Rawls, bu eleştirilere *Siyasal Liberalizm* (1996)² adlı çalışmasında ilave ettiği açıklayıcı bilgiler ve Adalet Kuramı'nda öne sürmüş olduğu bazı hususları geri çekerek ve yeni öneriler ile cevap verir.

Rawls'a göre, her şeyden önce hakkaniyet olarak adalet anlayışının, anayasa ile iyi düzenlenmiş demokratik toplumlarda, siyasal liberal değerlerin nesilden nesile hakkaniyetli bir işbirliği (*adalet hissi/kamusal adalet anlayışını anlayabilme ve iyi anlayış kapasitesine/rasyonaliteye sahip*) ile aktarıldığı, örtüşen görüş birliğinin³ olduğu, makul çoğulculuğun ve istikrarın sağlandığı, her türlü kapsamlı doktrinlere karşı kendi başına durabilen, toplumsal olarak düşünsel dengeye ulaşıldığı toplumlarda gerçekleşebileceğini savunur. Bu kapsamda da hakkaniyet olarak adaletin, vatandaşlar tarafından, üzerinde düşünülmüş, bilgiye dayanan ve istenen bir siyasal anlaşmaya temel olarak siyasal adalet anlayışının *pratik bir amacı* olduğunu belirtir: Ancak bu kuramın *siyasal inşacılık* kapsamında sözleşmecî geleneğine bağlı olarak bir takım soyutlamalara başvurulması gerekliliğini de özellikle vurgular. Çünkü Rawls için *siyasal inşacılık*, siyasal anlayışın yapısı ve içeriği hakkında bir görüş olarak değer ifade eder. Rawls'ın bu yaklaşımına göre, eğer *düşünsel dengeye* ulaşırsa, siyasal adaletin ilkeleri (içerik) belli bir inşa (yapı) işleminin sonucu olarak temsil edilebilir. Yani, vatandaşların temsilcileri olan ve makul şartlar altında hareket eden *rasyonel öznel*, toplumun temel yapısını düzenleyecek kamusal adalet ilkelerini seçebileceklerdir.⁴

¹ Rawls, John: A Theory of Justice, Massachusetts, Harvard University Press, Original Edition, 1971.

² Rawls, John: Political Liberalism: With a New Introduction and the "Reply to Habermas", New York: Columbia University Press. 1996.

³ Örtüşen görüş birliği, hakkaniyet olarak adaletin toplum anlayışına ve eşit ve özgür siyasal özne imgesine dayanır. Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, Ankara: İmaj Yayınları. 2014, s.105-110.

⁴ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, (çev. M.F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2007, s.131.

Bu husus da *başlangıç durumu* ile ortaya konur. Başlangıç durumu ve *cehalet peçesini* inşacı bir anlayış ile soyutlayarak hipotetik yöntemle araçsallaştırarak kuramsallaştırır. Bu kuramsallaştırmanın gerekliliklerine ve zorluklarına vurgu yapar. Rawls, *bu yöntemle kuramına ait her şeyi soyut bir şekilde inşa etmediğini belirtir*. Siyasal inşacılık yöntemi ile her türlü kapsamlı doktrini bir kenara bırakarak, *kendi başına durabilen*, siyasal hak ve adaletin içeriğini oluşturan ilkeleri inşa etmek suretiyle kuramın temellerini oluşturmaktadır. Ancak toplumsal⁵ olsun veya olmasın bir sözleşme düşüncesini kullanan her siyasal adalet düşüncesinin kaçınılmaz olarak bir takım zorluklarla karşı karşıya kalacağını ileri sürer. Rawls'a göre bu zorluk, *özgür ve eşit kişiler*⁶ arasında adil bir anlaşmanın sağlanabileceği, kapsayıcı arka planın çerçevesinin bütün özelliklerinden ve durumlarından soyutlanmış ve aynı zamanda bunlar tarafından saptırılmamış bir bakış açısının bulunması zorunluluğudur.⁷ Ahmet Çiğdem'in ifadesi ile Rawls, yirminci yüzyılın son otuz yılında batı dünyasındaki siyaset felsefesinin gündemini belirlemiştir.⁸ Bir Adalet Teorisi yayınlandıktan kısa bir süre sonra siyaset felsefesinde yapılan tartışmaların ve akademik çalışmaların seyrinin değiştiği; Rawls'ın bu ve diğer çalışmalarının felsefede adalet üzerine geniş bir literatürün ortaya çıkmasını sağladığı konusunda bir uzlaşma bulunmaktadır.⁹

Bu çerçevede olmak üzere incelemede, öncelikle kuramın zor kısmı olarak tanımlanan başlangıç durumu ve cehalet peçesine ilişkin tanımlamalara yer verilecektir. Ardından da bu ilkelere karşı yapılan eleştiriler Rawls'ın cevapları ile birlikte tartışılacaktır.

Başlangıç Durumu

Rawls, *siyasal adaleti meşruiyetin temeli olarak görür* ve temellendirdiği siyasal adaletin gerçekleştirilmesinin meşruiyetini *üç temel kavram* çerçevesine ortaya koyar: *Başlangıç durumu, örtüşen uzlaşma ve kamusal akıl*. Rawls'ın siyasal adalet anlayışı, toplumsal sözleşmenin genelleştirilerek toplumsal sorunlara çözüm arayışına ve bunun zemini

⁵Toplumsallıktan kast edilen, "toplumsal işbirliği düşüncesine sahip olmaktır" , Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.61.

⁶ Özgür ve eşit kişiler demokratik düşünce geleneği içerisinde yer alan gerçek kişilerdir, Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.63-64.

⁷ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.68.

⁸ Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.Arka Kapak Yazısı.

⁹ Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.2.

olarak uzlaşma yöneliktir.¹⁰ Rawls, adalet anlayışını kurarken temelinde Locke, Rousseau ve Kant'ın toplum sözleşmesi teorisinden yola çıkarak ve onu genelleştirmek ve... *daha yüksek bir soyutlama düzeyine taşımak* ister. Rawls, *A Theory of Justice*'de ulaşmaya çalıştığı *evrensel* adalet teorisinden vazgeçerek, *Siyasi Liberalizm* çalışmasında daha *pratik yönelimli* bir kuram oluşturmaya çalışır. Bu kuramın *pratik* yönelimli olmasının anlamı ise *geçerlilik alanının yaşadığı toplumla sınırlı olmasıdır*. Rawls, kuramında, tarihsel ve toplumsal olarak belli özelliklere sahip toplumları merkeze alır, aslında işaret edilen bu toplum özellikle Amerika'dır.¹¹

Rawls, adil bir toplumda toplumsal işbirliğinin nasıl inşa edileceğine ilişkin izlenecek yolu sorgularken bunun Tanrı iradesine ve ahlaki değerler düzenine bağlı yapılamayacağını, toplumsal işbirliğinin aktörleri olan *eşit ve özgür bireylerin karşılıklı avantajı* üzerine bir anlaşmayla mümkün olacağını belirtir.¹² Rawls, başta *hiçbir ilkenin, dünya görüşünün olmadığı bir başlangıç durumu kurgular*. Bu durum *özgür ve eşit* bireylerin adil bir uzlaşmaya varabilecekleri zeminin yaratılması için düşünülür. Başlangıç durumunda bireyler tüm bağlam ve özelliklerinden sıyrılmışlardır, yani bireyler hangi sınıftan geldiklerini, hangi dine mensup olduklarını, cinsiyetlerini vb. bilmemektedirler. Aynı zamanda kendi iyi yaşam anlayışlarından da yoksundurlar.¹³

Rawls'ın teorisinde *örtüşen anlaşmaya orijinal pozisyon* (Original Position) aracılığıyla ulaşılmaktadır. Bireylerin orijinal pozisyonun altında yatan temel tez, tarafların gerçek dünyadaki bir takım avantajlardan ve dezavantajlardan soyutlanarak, adil toplumun temel yapısını oluşturacak bir anlaşmaya varmalarının mümkün olduğu durumdur. *Orijinal pozisyon, doğa durumuna denk düşen bir kavramdır* ve temel fonksiyon adalet ilkelerinin seçilmesinde tarafsızlığa dayanan bireylerin, *adil işbirliğinin koşullarını* ve bunların kamusal kabul edilebilirliğini aradığı *soyut*¹⁴ bir pozisyonudur.¹⁵

Orijinal pozisyon *tarihsel değil*, tamamen kuramı oluşturmak üzere *varsayımsaldır*. Sosyal işbirliğinde bulunan tarafların hakları, ödevleri ve sosyal yararların dağıtımını belirleyecek adalet ilkelerini seçmek ve bu

¹⁰ Yükselbaba, Ü. Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden, İletişimsel Kamusal Geçiş, İstanbul: XII Levha Yayınları, 2012, s.141.

¹¹ Yükselbaba, Ü. Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden, İletişimsel Kamusal Geçiş, 2012, s.139.

¹² Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.36.

¹³ Yükselbaba, Ü. Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden, İletişimsel Kamusal Geçiş, 2012, s.142.

¹⁴Rawls bu soyutluğu şu şekilde açıklar: "Bireyin sahip olduğu bilgi kısıtlamaları, taraflar bir bilgisizlik peçesinin arkasındadır diyerek mecazi olarak ifade ediyoruz. Dolayısıyla, başlangıç durumu sadece bir temsil aracıdır" , Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.69-70.

¹⁵ Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.36.

yönde varsayımsal bir rızanın örneğini sunmaktadır. Orijinal pozisyon adalet teorisini şekillendirmek için varsayımsal bir durum olarak ortaya konur. Çünkü orijinal pozisyon, adalet teorisinin merkezinde olup Rawls'ın en büyük başarı olarak teorisinin haklılaştırılmasını sağlayan temel araç olarak sunulur. Rawls'ın orijinal pozisyondaki amacı sadece devlete itaatin nasıl sağlanacağını göstermek olmayıp özgürlüklerin, gücün ve diğer birincil değerlerin adil dağıtım yoluyla toplumsal düzenin nasıl sağlanacağını göstermek olduğu da görülür.¹⁶

Orijinal pozisyonda taraflar, toplum içerisindeki statülerini ve doğal yeteneklerini bilmemektedirler. Rawls'ın çizmiş olduğu bu pozisyonda, bireylerin iyi kavramı ve psikolojik eğilimleri üzerine bilgileri olmadığı hususu da özellikle vurgulanır. Orijinal pozisyonda konumlanmış olan tarafların en temel özelliği rasyonel siyasi özne olmalarıdır. Yani orijinal pozisyondaki taraflar, adil toplumun temelini oluşturacak ilkeleri seçerken, kendi rasyonel hayat planlarını gerçekleştirmelerini sağlayacak en iyi adalet ilkelerini arayacaklardır. Fakat bu noktada tarafların kendilerine ait olacak iyi konseptin ne olduğunu bilmemektedirler. Bunun anlamı her bireyin özel amaçlarını ve geliştirilmesi gereken menfaatlerini bilmediği varsayıdır.¹⁷

Rawls, başlangıç durumunu oluştururken karşılaşacağı zorlukların da farkındadır. Bu zorlukları aşmak için bu şekilde bir hipotetik yöntem ile soyut bir başlangıç pozisyonu tanımlar, çünkü: Özgür ve eşit kişiler arasında adil bir anlaşmanın sağlanabileceği, kapsayıcı arka planın çerçevesinin bütün özelliklerinden ve durumlarından soyutlanmış ve aynı zamanda bunlar tarafından saptırılmamış bir bakış açısı bulmanın zor olduğunu belirtir. Bu durumun tarihsel bir arka planı olmadığı gibi gerçek yaşamla veya doğal ve sosyal bilim kuramlarının tanımladığı insan doğasından da farklıdır. Taraflar, adil şartlar altında anlaşmaya varacak, makul¹⁸ kamusal rasyonel akla sahip, makul çoğunluğu temsil eden, kapsamlı hiçbir doktrine bağlı olmayan, düşünsel dengeye ulaşmış, özgür ve eşit vatandaşların temsilcileri olarak sayılmaları için simetrik olarak yerleştirilmiş bir pozisyondu¹⁹

¹⁶ Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.38.

¹⁷ Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.38.

¹⁸Rawls, rasyonellik ile makuliyeti bir birinden ayırır. O'na göre, rasyonel öznelde eksik olan, adil işbirliğine ve bu işbirliğine diğer eşit kişilerin makul olarak onaylanmasının beklendiği şartlar içerisinde girme konusundaki isteğin altında yatan ahlaki hassasiyettir. Makuliyet rasyonellikten çıkarılamaz, Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.92-95.

¹⁹ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.63-68.

Bilgisizlik (Cehalet) Peçesi

Rawls'ın kuramlarında yer alan özne, eşit ve özgür yurttaştır. Bu kavram, hem adalet teorisini hem de siyasal liberalizmin *kurucu* unsurudur. Rawls'ın yurttaş kavramsallaştırması, moral bir bireyin anlayışına dayanır. Her bireyin kendi amaçları, çıkarları vardır. Bireyin kamusal işlev gören *kamusal aklın*²⁰ temsilcisi olması için öncelikle birincil iyiler(goods) konusunda belli bir doyuma ulaşmış olması gerekir.²¹ Yurttaşlar kamusal aklın temsilcisi olarak kendi özel çıkarlarını bilmedikleri bir başlangıç durumunda, çıkarlarının ne olabileceğini tanımlarken diğer bütün yurttaşların da çıkarlarını tanımlamış olurlar. *Bunun için öncelikle liberal özgürlüklerimizin yasal olarak garanti altına alınmış olması gerekir.* Yani yurttaşlık kavramı Rawls'da liberal özgürlüklerin varlığı ve diğer tüm haklara önceliği ile koruma altına alınmış olur.²²

Orijinal pozisyon, tarafsızlık kaygısının yani *doğrunun iyi karşısında önceliğini* temel alan bir doğal başlangıç durumudur. Bu noktada bilgisizlik peçesi (Veil of Ignorance), önemli bir *temsil araçsallığına*²³ sahiptir. Bilgisizlik peçesi temel yapı üzerine *sözleşmede bireylerin eşitliğini sağlayan bir yapay*²⁴ araçtır. Rawls' bu peçenin ardında iyi düzenlenmiş liberal demokratik anayasal ve *düşünsel dengeye*²⁵ ulaşmış siyasal bir toplumun temel yapısını düzenleyecek olan adalet ilkelerini belirlemeye çalışır. Bilgisizlik peçesi tarafların, objektif olmalarını garanti edecek olan yapay bir temsil aracı olarak işlev görür. Bilgisizlik peçesi olmadığı takdirde, taraflar her türlü önyargı ve irrasyonel arzuya maruz kalabileceklerdir. Bu durumda da adalet ilkelerinin ön yargılara, duygulara, doğal eğilimlere maruz kalmadan seçilmeleri zorlaşacaktır. Adalet ilkeleri üzerine oy birliği ile

²⁰Kamusal akıl, demokratik müzakerelerde izlenecek prosedürlere ve standartlara ilişkindir. Kamusal akıl, temel hak ve özgürlükleri kapsayan bir içeriğe sahiptir, Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.114.

²¹ Franciso, A. De. A Republican Interpretation of the Late Rawls, The Journal of Political Philosophy, Vol.14, No.3, 2006, s.270-288, aktaran: Yükselbaba, Ü. 2012, s.139.

²² Yükselbaba, Ü. Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden, İletişimsel Kamusal Geçiş, 2012, s.139.

²³Rawls, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi fikrinin yanlış anlaşılacağına vurgu yaparak bu durumu şu şekilde açıklar: " Bir temsil aracı olarak sahip olduğu soyutluk yanlış anlaşılmalara yol açmaktadır. Özellikle, tarafların tanımı belli bir metafizik kişilik anlayışını öngörüyor gibi görünebilir. Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.71.

²⁴Bireyler sadece bizim temsil aracımızı kullanan yapay yaratıklardır. Tarafların özellikleri, bizim onlara atfettiğimiz saikler yanlışlıkla gerçek kişiler ya da iyi düzenlenmiş bir toplumun vatandaşlarına ilişkin bir ahlak psikolojisinin ifadesi olarak yer almazlar. Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.72.

²⁵Düşünsel denge ile toplumun temel yapısı nitelendirilir. Toplumun temel yapısı ile siyasal, anayasal toplumsal ve ekonomik kurumlar ile bunların bir araya gelip zaman içerisinde oluşturdukları toplumsal dayanışmadır. Bu yapı tamamen siyasal alan aittir, Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.27.

örtüşen bir görüş birliği içerisinde anlaşmaya varmaya çalışan bireyler kendi çıkarları doğrultusunda bu ilkeleri belirleme eğilimleri içerisinde oldukları için oy birliği ile ve örtüşen bir görüş birliği içerisinde rasyonel olarak adalet ilkeleri üzerinde anlaşmaya varmaları mümkün olmayacaktır. İşte tam da bu noktada bilgisizlik peçesi devreye girmesi beklenir.²⁶

Bireyleri bu eğilimlerinden sıyrarak olan bilgisizlik peçesi olacaktır. Bu noktada bilgisizlik peçesi ile bireyler toplum içerisindeki konum ve statülerinden sıyrarak yani avantaj ve dezavantajlarından haberdar olmayan bir konumda rasyonel seçim yapabilen tarafsız bireyler haline dönüşebilecektir.

Bir bilgisizlik peçesiyle sarmalanmış yurttaşlar olarak bu başlangıç durumunda, kendi kişisel çıkarlarından uzaklaşarak, bireylerin temel çıkarlarının savunucusu olurlar. Bu kişilere nasıl bir toplumda yaşamak istedikleri sorulduğunda adaletin, eşitlik ve fark ilkelerini ortaya koyup kabul edeceklerdir. Bu kişiler akıl ve yetileri nedeniyle özgür ve eşittirler. Ahlaki ve akli yetilerinin var olması demek; öncelikle makul olmak demektir. Bir başka deyişle siyasal adaleti anlayıp, uygulama ve buna uygun hareket edebilme kapasitesine sahip olmak demektir. Makul kişi kendi hareketlerinin sonucunu hesap edebilen, diğerlerinin iyiliğini de gözetebilen, kendini başkaları için feda etmeyen, fakat bencilde olmayan rasyonel kişidir.²⁷

Rawls, hakkaniyet olarak adalet tezinde bilgisizlik peçesinin yol açacağı bir başka sorunu da kendisi açıklayarak bu zorluğu *birincil değerler listesi* ile çözüme girişiminde bulunur. Sorun, bilgisizlik peçesi aracılığıyla konulan sınırlama, aslında gömülü olarak tarafların müzakerelerinde yol göstermek üzere *üç üst düzey menfaate* sahip olunmasını olanaklı kılacağı hususudur. Burada tarafların adalet hissi ile alternatifler arasından temsil ettikleri kişilerin belirli menfaatlerini koruyacak daha iyi düzenlenmiş belli ilkeler üzerinde nasıl anlaşmaya varacakları sorunudur. Burada devreye güvence altına alınmış olan *birincil değerler*²⁸ girecektir. Bu noktada vatandaşları temsil eden rasyonel makul öznelerin, temsil ettikleri kişilerin üst düzey menfaatlerini güvenceye alacak olan adalet ilkelerinin seçiminde, *birincil değerleri* kullanacak kadar *rasyonel* ve adalet ilkeleri konusunda

²⁶ Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014, s.47.

²⁷ Yükselbaba, Ü. Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusal İlkesinden, İletişimsel Kamusal Geçiş, 2012, s.142.

²⁸ Birincil değerler, birinci adalet ilkesi tarafından kapsanan temel hak ve özgürlükleri, seyahat özgürlüğünü ve ikinci ilke ile güvence altına alınan ve fırsat eşitliğince korunan iş seçimi özgürlüğünü, gelir, zenginlik, öz-saygının toplumsal zeminlerini kapsayan eşitliğin liberal savunusudur. Bu noktada, adalet ilkelerinin değerlendirilmesinde birincil değerlerin kullanılması rasyonelliği sağlar. Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.119.

anlaşmaya varacak kadar *ahlaki yeteneklerinin* tam olarak geliştirmelerini ve kullanmalarını sağlayacak şekilde, belirli bir iyi anlayışı takip etmelerini olanak verecek toplumsal arka planın ve iki ahlaki yeteneğin tam olduğunu varsayılır.²⁹

Jürgen Habermas'ın Başlangıç Durumu ve Bilgisizlik Peçesine Eleştirileri

Rawls'ın, *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism* (1993) adlı eserleri olumlu ve olumsuz birçok eleştiriye maruz kalır. Siyaset felsefesi ve bilimi, hukuk ve ahlak felsefesine yaptığı etkiyle yüzlerce makale ve onlarca kitabın konusu olur ve olmaya da devam eder.³⁰ Bu bölümde özellikle M.J. Sandel ve J. Habermas *başlangıç durumu* ve *bilgisizlik peçesi* üzerine yapmış oldukları eleştiriler ve bunlara Rawls'ın vermiş olduğu yanıtlara yer verilecektir.

Habermas, Rawls'ın başlangıç durumunda akılcı tercihler yapan taraflara açık olan seçeneklerin uygun bir şekilde kısıtlanması halinde, adalet ilkelerinin aydınlanmış kişisel çıkarlardan türetilebileceğini ileri sürdüğünü, ancak çok geçmeden Rawls'ın özerk vatandaşların akıl yürütme tarzının, öznel tercihler tarafından belirlenmiş akılcı seçimlere indirgenemeyeceğini fark ederek bilgisizlik peçesini araladığı belirtir.³¹ Rawls, bu temsili ve araçsal öznelerin tamamen bilgisizlik peçesi altında olmadıklarını, başlangıç durumunda simetrik olarak konuşlandırılan makul rasyonel siyasal öznelerin, başlangıçta gerekli olan *adalet ilkelerini* tarafsız bir konumda seçebilmeleri için, anayasal geçmişi olan siyasal toplumlarda yaşayan, düşünümsel dengeye ulaşmış, kamusal aklı kullanabilen, kısmen verili bir bilgiye sahip özneler olarak tanımladığını ileri sürer. Rawls'ın bu açıklamasına karşın Habermas, Rawls'ın temsili karar verici taraflarından aslında *onlara yasaklanmış bir özerkliğin gerekliliklerini ve sonuçlarını hem anlamalarını, hem de ciddiye almaları gerektiği seçimi ve durumu ile karşı karşıya bıraktığını belirtir.*³²

Habermas'ın ikinci eleştirisi ise, başlangıç durumundaki tarafların farklı şekilde sınırlandırılmış rasyonalitelerinin yanı sıra biçimsel olarak adalet anlayışı ile donatılmış olmalarından kaynaklanan bir başka güçlüğe

²⁹ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.118.

³⁰ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.XI.

³¹ Habermas, J. Aklın Kamusal ve Aleni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler,(der. M. Özbek), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009,s.43-72.

³² Habermas, J. Aklın Kamusal ve Aleni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler,(der. M. Özbek), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009,s.46-48.

dikkat çeker. Bu durumda tarafların akılcı benciliklerini dışına çıkıp, ahlaki insanlara biraz olsun benzemeye başladıklarında Rawls'ın öznelerin akılcı tercihleriyle uygun nesnel kısıtlar arasında yapmış olduğu işbölümünün yıkılacağını öne sürer.³³

Habermas, Rawls'ın akılcı tercihler yapan öznelerinin tercih yapma aşamasında normatif problemlerle karşılaşmasının kaçınılmaz olduğunu belirtir. Bu sorunların "iyi" diye niteleyebileceğimiz şeylerle tatmin edilebilecek çıkarlar ve değerler temelinde tanımlanmasını zorunlu kılacaktır. Habermas, bu zorunluluğun farkında olan Rawls'ın, "birincil öneme sahip iyi şeyleri"³⁴ insanların kendi yaşam planlarını gerçekleştirmek için ihtiyaç duyabilecekleri genel araçlar olarak devreye soktuğunu ifade eder. Aslında bu durumda Rawls'ın özerklikten hareket eden bir haklar kuramından ziyade; *Aristocu veya faydacı* yaklaşımlara daha çok yakışan "iyi" etiği ile yakın düşebileceğinin altını çizer.³⁵ Habermas'a göre, birincil öneme sahip eşit olarak dağıtılmış iyi şeylerin hakkaniyetli değerinden bahsetmek ya gereksiz ya da anlamsızdır. Birincil öneme sahip iyi şeyler kavramını ikinci adımda düzeltmek zorunda kalıyorsak, ilk adımın, başlangıç durumunun tasarımının, akılcıca atılmış olup olmadığını sorgulayabiliriz demektedir.³⁶

Habermas bilgisizlik peçesi ile ilgili olarak da şu tespitlerde bulunur. Bilgisizlik peçesinin başlangıç durumundaki tarafların görüş alanlarını kısıtlayarak, eşit ve özgür oldukları varsayılan vatandaşların, öz bilinçleri ve dünya görüşleri arasındaki farklılıklara rağmen üzerine uzlaşabilecekleri ilkeleri daha en baştan gizlenmesi durumu farklıdır. Başlangıçtaki bu soyutlama *karşılanması imkânsız iki ispat* yükümlülüğünü beraberinde getirir. Birincisi, hem yansız bir yargıya ulaşılmasını zedeleyebilecek tüm tikel bakış açısı ve çıkarları gizlemesi; hem de, eşit ve özgür vatandaşlar tarafından ortak iyi olarak kabul edilemeyeceği apaçık bir şekilde belli olan normatif konulardan başka hiçbir konuyu gizlenmemesinin sağlanmasıdır. Adalet ilkelerinin seçiminden sonra bilgisizlik peçesi, anayasanın ve yasama

³³ Habermas, J. Aklın Kamusal ve Aleni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler,(der. M. Özbek), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009,s.49.

³⁴ Sadece eşit ve özgür kişiler olarak vatandaşların yaşam planları ve ahlaki yetilerinin gelişmesi açısından kaçınılmaz olan şeyler birincil öneme sahip iyi şeyler olarak kabul edilir. Habermas, J. Aklın Kamusal ve Aleni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler,(der. M. Özbek), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.52.

³⁵ Habermas, J. Aklın Kamusal ve Aleni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler,(der. M. Özbek), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s.50.

³⁶ Habermas, J. Aklın Kamusal ve Aleni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler,(der. M. Özbek), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009,s.53.

erkinin çerçevesinin çizilmesi ve yasaların uygulanması adımları ile aşama aşama kaldırılır. Ancak akan bilgilerle daha önce seçilmiş adalet ilkelerinin uyumlu olması gerektiğinden farklılıklar da ortaya çıkabilir. Bunu önlemek için başlangıç durumunu, eşit ve özgür vatandaşların paylaştıkları öz-bilinci gelecekte besleyebilecek tüm normatif içeriklerin bilgisi, hatta öngörüsü ile kurgulamalıyız. Başka bir deyişle, daha önce başlangıç durumundaki tarafları mahrum bıraktığı bilgilerden en azından bir kısmını öngörme yükünü, *kuramcının kendisi üstlenmek zorunda kalabilir!*³⁷

John Rawls'ın Habermas'a Yanıtları

Rawls Habermas'a yanıt olarak öncelikle aralarındaki temel farklılığa vurgu yaparak başlar: "Habermas ile benim aramdaki farklılıkların birincisi, onun görüşünün *kapsamlı* benimkinin ise *siyasal bir yaklaşım* olması ve siyasal olanla sınırlı olmasıdır. İkincisine çerçeve sağlaması nedeniyle birinci fark çok daha önemlidir. İkinci fark ise, benim deyişimle, temsil araçlarımız arasındaki farka ilişkindir. Onunki, kendisinin iletişimsel eylem kuramının bir parçası olan *ideal tartışma* durumudur, benim ki ise *başlangıç durumudur*. Bunlar farklı amaç ve rollere, farklı hedeflere yönelik farklı özelliklere sahiptir.³⁸

84

Rawls, başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi ile ilgili eleştirilere ise son derece açık ve kısa yanıtlar verir. Rawls, başlangıç durumu tahayyülünü; bir olasılığı formüle etmek üzere kullanılan *analitik bir araç* olarak belirtir. Burada söz konusu olan olasılığın ise, vatandaşları özgür ve eşit, makul ve rasyonel olarak görülen bir anayasal demokrasiye yönelik en makul siyasal adalet ilkelerinin neler olduğuna ilişkin olduğunu açıklar. Böyle bir soru yöneltildiğinde, cevabın bu ilkelerin, rasyonel tarafların-vatandaşların temsilcileri olarak-makul koşullarda konumlandığı ve bu koşullar tarafından mutlak olarak sınırladığı bir temsil aracı tarafından sağlanacağı olasılığını ifade ettiğini ileri sürer. Dolayısıyla, özgür ve eşit vatandaşların bu siyasal ilkeler üzerinde, bu vatandaşları hem makul hem de rasyonel olarak temsil eden koşullarda, anlaşmaya varacakları olasılığı olarak açıklar. Rawls, üzerinde bu yolla anlaşılacak ilkelerin makul olduğu konusu doğru bir olasılık olduğunu ancak bunun elbette bunun kesinlikle doğru olmayabileceğini de ilave eder.³⁹

³⁷ Habermas, J. Aklın Kamusal ve Aheni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler,(der. M. Özbek), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009,s.55-56.

³⁸ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.398.

³⁹ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.397-398.

Michael J. Sandel'in Başlangıç Durumu ve Bilgisizlik Peçesi Durumuna Yönelik Eleştirileri

Sandel, Rawls'ın başlangıç durumundaki soyut özne anlayışını Kant'ın öne sürdüğü *epistemoloji ve pratik özne* kavramından hareket ederek *aşkın özne* olarak niteler. Bu nitelenin devamında da *başlangıç noktasını*, yalnızca bakarak ya da iç-gözlem yaparak *kendi hakkımda bilinebilecek her şeyi bilemeyeceğim düşüncesi* olarak nitelendirir.⁴⁰

Sandel Rawls'ın başlangıç durumundaki taraflarını temsil eden öznesini, *soyut ve bedensiz bir öznenin* keyfilğe sapsmaksızın belirli bir adalet ilkelerini nasıl üretilebileceği ya da bu tür öznenin koyduğu yasaların *fenomenal* dünyadaki gerçek kişilere öyle veya böyle nasıl uygulanacağını belirsiz olduğunu ekler. Daha da ileri giderek *idealist metafizikçilikle* itham ederek bu durumu, "sahip olduğu ahlaki ve siyasi avantaja rağmen, aşkınlık lehine çok fazla feragatte bulunarak ve *numenal* bir alan öne sürerek adaletin üstünlük kazanmasını, ancak insanlık durumunu reddetme pahasına sağladığını ileri sürer. Rawls'ın *birincil öneme sahip iyi şeyler /adaletin ilk ilkeleri*, gerçek kişilere uygun kesin sonuç doğurmayı amaçlayan koşullar çerçevesinde tanımlanan varsayımsal bir seçimden türetilmesinden başka bir şey olamadığını iddia eder.⁴¹

Sandel, mevcut değerlere bulanmış bir değer biçme standardını adalet kavramı ile ne kadar uygunsuz buluyor ise, aynı şekilde Rawls'ın *radikal biçimde konumlanmış öznesini* de kişi kavramına uygunsuz bulmakta ve her iki açmaza verilen tepkiyi, bir *Arşimet Noktası* arayışının yansımada bulan öncelik dürtüsü olarak değerlendirir.⁴²

Sandel, başlangıç durumunu, Rawls'ın Kant'a bir yanıtı olarak değerlendirir. *Saf aklın* temsil ettiği rotaya alternatif bir rota ve karmaşıklıklar içeren bir çözümleme olarak görür. Bu çözümlemeyi hedefi uzaktan tasavvur edecek kadar mümkün kılan ancak *aşkınlık diyarına ayak basmayacak kadar yakınlıkta olduğunu* belirtir. Başlangıç durumunu, yeniden tanımlanan açmazları çözmek aynı zamanda da *Arşimet Noktasına* duyulan ihtiyacı yanıt vermek için ortaya konulduğunu vurgular. Her ikisinin de başlangıç durumundaki tarafların bilmedikleri şeyi dile getirdiğini diğer ise bildikleri şeyi... Bilmedikleri şey, nev-i şahsına münhasır varlıklar olarak her birinin herkesten ayırt edecek her hangi bir malumat olarak tanımlar. Cehalet peçesinin dayandığı varsayım bu olduğunu söyler:

⁴⁰ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.26.

⁴¹ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.33.

⁴² Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.42.

Cehalet peçesini, tarafların toplumdaki konumları, ırkları, cinsiyetleri ya da sınıfları, malları, mülkleri ya da servetleri, zekâları, güçleri ya da diğer doğal olarak verili değerlerine ilişkin her türlü bilgiden yoksun olduklarının varsayıldığı bir durum olarak tasvir eder. Sandel bilgisizlik peçesini, hatta aynı zamanda bu tafraların *ne yarar kavrayışına ne de değerler* hakkında bir bilgiye yeteneğe sahip olmadıklarını, hedefleri ya da hayattaki amaçları konusunda da hiçbir bilgiye sahip olmadıkları bir durum olarak açıklar. Ancak tarafların bildikleri bir tek şey olduğunu öne sürer, o da: diğer herkes gibi onların da belirli *birincil toplumsal yararlar*a değer verdikleridir.⁴³

Burada birincil toplumsal yararların kişisel menfaatlerin üstünde yarar sağlayacak *ince yarar teorisinden geliştirilmiş bir normatif kabul* olarak tarafların karar aşamasında kendi benliklerinden ve çıkarlarından uzak tutacak bir *araç olarak sunulması* şeklinde değerlendirilir. Bu noktada birincil yararlar listesinin her türlü yaşam tarzı açısından eşit ya da nerdeyse eşit derecede değerlendirilmesinin de *sorunlu bir yaklaşım* olduğu vurgulanır.

Sandel, başlangıç durumunun amacını, numenal bir alana ya da bütün deneyim ötesi olan aşkın özne kavramına dayanmak zorunda kalmaksızın, adalet ilkelerini türetecek ve olumsuzluk olduğu için ahlaki açıdan yersiz toplumsal ve tabii etkilerden soyutlanmış-ki Kant'ın özlemi de budur- bir araç sağlamak olarak belirtir. İşte Rawls'ın bu çözümü, başlangıç durumundaki tarafların tanımı, özgür ve eşit ussal varlıklar olarak bütün insanlara ortak olan ayırt edici özelliklerle sınırlandırmaktır. Bu ayırt edici özellikler, herkesin kendi amaçlarını seçen ve bu amaçlar ne olursa olsun gerçekleştirilmeleri için belirli birincil yararları araçsal olarak değerlendiren varlıklar olması olarak tanımlar.⁴⁴

Sandel, Rawls'ın bu konuda ki ahlak felsefesi anlayışındaki yaklaşımını da Kantçı *özerklik anlayışının tatmin edilmesi açısından* hem özerk bireylerin konumlanmasında ki *siyasal inşacılığa* hem de *ince yarar teorisi* ile tarafların ortak genel olumsuzlukları ve olumsuz varsayımları ile kendine özgü bir ahlak felsefesi oluşturarak, dünyanın ötesinde yer alan bedensizleştirilmiş ya da aşkın varlıklar değil, gerçek dünyadaki insanlarla ilişki kurmak suretiyle adalet ilkelerini *güvence altına aldığı* ileri sürer. Bu durumu da şöyle açıklar: Rawls'ın teorisinin iki emeli, yani hem var olan arzuların olumsuzluğundan hem de aşkın olanın sözde keyfiliklerinden ve

⁴³ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.46.

⁴⁴ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.61-62.

muğlâklığından kaçınmak, bir araya getirilemez; Arşimet noktası bu çelişkiler arasında silinip gittiğini öne sürer.⁴⁵

Sandel, Rawls'ın başlangıç durumundaki *öncüllerin test edilmesi ve doğrulanması* konusunda da ciddi sorunlar bulunduğunu belirtir. Ona göre başlangıç durumunun öncüllerinin geçerliği ampirik olarak değil, ancak düşünümsel denge olarak bilinen bir doğrulama yöntemi ile verilebilir. Ancak bu nokta da Rawls'ın başlangıç durumuna ilişkin spesifik öncüllerin savunusunda kullandığı dilin kararsızlığı ve neyi tanımlayıcı standart olarak aldığı konusunda net bir şey ortaya koymamasının da bu yöntemi zorlaştırdığını ileri sürer. Rawls'ın muhtemelen vereceği yanıtın; *karşılıklı ilgisizliğin iyilikseverliğe üstün olduğu* kanıtıdır ki, bunun yeterli olmadığını düşünür. Sandel'e göre, başlangıç durumu anlatısı ve buna ilişkin tanımlayıcı öncüllerin durumu belirsiz olsa da, onun teorisine bir anlam vereceksek, bu sorunlara ilişkin bazı anlatılar temel bir zorunluluk teşkil eder. *Başlangıç durumu ve bu durumun dayandığı öncülleri açıklarken karşımıza çıkan bariz engellerin üstesinden gelemediğimiz sürece, bütün bir tasavvurun tutarlılığı şüpheli hale gelir.* İhtiyacımız olan şey, başlangıç durumuna uygun tamamlayıcı varsayımları sınırlandıran şeylerin tam olarak ne olduğuna ilişkin bir anlatıdır, yani adalet hakkında kesin kanaatlerimizi oluşturacak *normatif veçhenin dayattığı sınırlamalara ilaveten bu varsayımları neyin sınırladığıdır.*⁴⁶

Sandel, cehalet peçesinin ardında olanların her şeyden önce bir *seçim* yapmak olduğunu ileri sürer. Tarafların varsayımsal bir *sözleşmeye* dayalı olarak seçim yaparak anlaşmaya vardıkları şeylerin ise adalet ilkeleri olduğudur. Bu şekilde Rawls, hem *seçimi*, hem *iradi* kararları ile verilen üzerinde anlaşılabilir olan sözleşmeyi hem de *çoğulculuğu* ön plan çıkarır. Ancak bunların gerçek bir sözleşmeyi haklı çıkarmaya yetemeyeceğini çünkü başlangıç durumunun temelinde var olan *olumsallığın ve görenekçiliğin* buna engel olduğunu ileri sürer. Çünkü cehalet peçesi ve diğer eşitlik koşullarından dolayı herkes benzer biçimde konumlanmamıştır ve böylelikle kimse, *istemeyerek dahi olsa daha avantajlı pazarlık konumunun doğurduğu fırsattan yararlanamaz.* Her ne kadar başlangıç durumu *görenekçilikten kaçınılmak için kurgulanmış ise de* gerçek durumu karşılamadığı için bunun *üstesinden gelememiştir.* Çünkü varsayımsal bir

⁴⁵ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.62-63.

⁴⁶ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.70.

sözleşmenin gerçek sözleşmenin gereklerini karşılması düşük olasılıklıdır⁴⁷.

Sandel'e göre, cehalet peçesi başlangıç durumundaki kişileri, *heteronom ilkeleri* seçmelerini mümkün kılacak bilgilerden mahrum bırakır. Bu koşullarda varsayımsal olan sözleşme kurucu bir anlaşma olmaktan çıkarak bir *haklı çıkarma aracına* dönüşür. Başlangıç durumunda ki taraflar cehalet peçesi ile eşit ve özgür olarak konumlandıkları ve seçecekleri adalet ilkeleri konusunda kendi yaşam tarzlarına en iyiyi sağlayacak olanın hangisi olduğuna dair karar vermelerini sağlayacak olan tüm nesnel ve özel bilgilerden yoksun olmaları nedeni ile bir pazarlık ve müzakere sürecinin gerçekleşmeyeceğini öne sürer. Çünkü pazarlık ve müzakere süreci olabilmesi için *pazarlığı ve müzakerenin gerektirdiği avantaj ve ya dezavantajlara yönelik bilgilere sahip olmaları gerektiğini* ifade eder.⁴⁸

John Rawls'ın Sandel'e Yanıtları

Rawls, bu konuda yapılan tüm eleştirilere cevap niteliğinde bir açıklamayı siyasal liberalizm adlı çalışmasının temel düşünceler bölümünde ayrıntılı olarak yer verir: Rawls, başlangıç durumunun, bir temsil aracı olarak görülmesi gerektiğini belirtir.⁴⁹ .Temsiliyetten ve araçsallıktan koparıldığı zaman adalet ilkelerinin seçiminde verili olan kapsamlı makul olmayan doktrinlerin etkisi ve tarafların var olan bireysel ve toplumsal etkilerine açık hale geleceğini ileri sürer. Başlangıç ilkelerinin seçiminde normatif tarafsızlığın ve bilgisizliğin bu nedenle çok önemli olduğunu belirtir. *Cehalet peçesinin sadece makul olmayan kapsamlı doktrinler için gerektiği kadar kalın olması gerektiğini onun dışında rasyonel olarak üzerinde uzlaşma sağlanacak kadar bilgilerin verilebildiği bir cehalet peçenin öncül olduğunu altını çizer.* Rawls'a göre taraflar arasındaki varılan her türlü anlaşma hem bir varsayıma dayalıdır hem de tarihsellik taşımaz bu nedenle de *bağlayıcı* da değildir.⁵⁰ Bu durum üzerinde düşünömsel dengeyle uzlaşmaya varılmış olunan sözleşmeyi veya uzlaşmayı geçersiz kılmayacaktır. Üzerinde anlaşılan temel adalet ilkeleri hakkaniyet olarak adaletin kamusallaşmasına bir öncül dayanak oluşturacaktır.

Rawls, başlangıç durumu özelliği ve anlamı, onun bir temsil aracı olarak sahip olduğu ona atfedilen normatif özelliklerden kaynaklandığını belirtir. Çünkü taraflar adil şartlar altında anlaşmaya varacak *özgür ve eşit*

⁴⁷ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.154.

⁴⁸ Sandel, J. M. Liberalizm ve Adaletin Sınırları, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.2014, s.157-161.

⁴⁹ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.68-69.

⁵⁰ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.68-69.

vatandaşların temsilcileri olarak sayılmaları için *simetrik olarak yerleştirilmeleri* gerektiğini savunur. Aynı zamanda da bu eşit konumun yanı sıra belli bir toplumsal konumda olmamayı, o konumda bulunanların lehine olacak bir adalet anlayışını önermemeyi ve başkalarının da bunu kabul etmesini beklememeyi sağlayacak bir araçsal yaklaşımı gerektirir. Benzer şekilde belli bir iyi anlayışı içeren dinsel, felsefi ya da ahlaki makul olmayan kapsamlı doktrini de önermemiz ya da başkalarının kabul etmesini beklemememizin de gerektiğini özellikle vurgular. Bütün bu olasılıkları içeren koşulları bir başlangıç durumu ile temsil etmeyi öngörür.⁵¹

Tarafların temsil ettikleri toplumsal konumları, ya da belli *kapsamlı makul olmayan doktrinleri*⁵² bilmemeleri gerekir. Bu bilgisizlik durumu, olağan sınırlar içerisinde, kişilerin ırk ve etnik gruplarına, cinsiyetlerine, güç ve zekâ gibi birçok doğal kabiliyetlerine de yansıtılır. Bu bilgi üzerindeki kısıtlamaları, tarafları bir bilgisizlik peçesinin arkasındadır, diyerek **mecazi** olarak ifade edilir.⁵³

Rawls; Sandel'in *deontolojik yaklaşımını metodolojik olarak kabul eder*. Çünkü Rawls, adaleti hakkaniyet esasında toplumsal işbirliğinin temel zemini olarak görür. Özellikle öznenin eleştirisinin toplumdan kopuk ve soyut olması hatta metafizik unsurlar içermesi ile Sandel'in yapmış olduğu eleştiriye cevap olarak, Rawls'ın teorisinde, *birey toplumsal işbirliğini siyasal, rasyonel ve makul aktörü olarak önemli bir yer tutar*. Rawls'a göre, kaynakların sınırlı olması ve her bireyin gerçekleştirmeye çalışacağı farklı iyi hayat planlarının olması toplumsal işbirliğini zorunlu kılmaktadır. Rawls, insanların daha az paylaşmak, daha büyük paya sahip olmak istedikleri ve çıkarlarının peşinde koştukları için farklı çıkarların çatışmasıyla karşılaşılacağına işaret eder.⁵⁴

Tütüncü'ye göre de, Sandel'in Rawls'a yöneltmiş olduğu en önemli eleştiri: Temelde Hegel'in Kant'a yönelttiği boş formalizm eleştirisine benzer. Rawls'ın adalet kuramı bireylerin insani özelliklerini fazlaca soyutlaştırmakta, onların belirli topluluklar içinde bulunmalarından kaynaklanan tarihsel kimliklerini boşladığını ileri sürer.⁵⁵ Rawls, tanımlamış olduğu birey olarak, yasal, siyasal, ahlaki, hatta felsefi ve dinsel olsun, ait olduğu genel görüşe bağlı olarak normatif bir nitelik taşıdığını özellikle vurgular. Çünkü ona göre, mevcut durumda ki kişi anlayışı *ahlaki bir*

⁵¹ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.68-69.

⁵²Tarafların, kişilerin kapsamlı doktrinlerinin ne olduğunu bilmesine izin verilmemesi bilgisizlik peçesinin inceden ziyade kalın olduğu durumlardan biridir.

⁵³ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.68-69.

⁵⁴ Kocaoğlu, M. John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, Ankara: İmaj Yayınları.2014. s.156.

⁵⁵Tütüncü, K. Michael j. Sandel, Kamusal Felsefe ve Adalet, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C.11,S.25, 2014, s. 482.

anlayıştır; düşüncenin, müzakerenin ve sorumluluğun temel birimi olarak günlük hayatta anladığımız ve kapsamlı doktrine değil de siyasal bir anlayışa uyarlanan kişi anlayışı esas olması gerektiğini söyler. Ve özellikle vurgulayarak, normatif bir anlayış olarak, doğal bilimler ve sosyal kuram tarafından öngörülen insan doğası anlayışı ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer.⁵⁶

Ayrıca kişilerin soyut ve hayattan kopuk olmadıklarının belirterek, *kişilerin adalet hissi ve iyi anlayış kapasitelerine sahip rasyonel kişiler olduğunu vurgular. Bu özelliklerin içerisinde de, toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli şartlarını belirleyen kamusal adalet anlayışını anlayabilme ve uygulayabilme o doğrultuda hareket edebilme yeteneklerine sahip olacak kadar gerçek kişiler olduğunu söyler. İyilik anlayış kapasitesi ile de rasyonel davranma becerilerine sahip olduklarını üstelik kişilerin iyi anlayışlarının sabit olmadığını, hayat süresince değişikliğe uğradığını belirtir.⁵⁷*

Sandel'in, soyut ve aşkın özne bağlamında temel öncüllerde olduğunu ileri sürdüğü metafizik unsurlara yönelik olarak Rawls'ın cevabı, siyasal liberalizmin *kendi başına duran bir siyasal adalet anlayışı hedeflemesi* nedeniyle siyasal anlayışın kendisi tarafından kastedilen şeyler haricinde belli bir metafizik ay da epistemolojik doktrin önermediğini belirtir. Ahlakilik konusuna gelince, bir anlayışın ahlaki olmasıyla kast edilen diğer şeyler yanında bunun içeriğinin belli idealler ilkeler ve standartlar tarafından doldurulmasıdır, bu normlar belli değerleri ifade ederler ki bu durumda tamamen *siyasal değerleri kapsadığını söyler. Ayrıca Bilgisizlik peçesinin benliğinin doğası ile bir ilgisi olmadığını, benliğin, kişilerin tafraların bilmelerine izin verilmeyen gerçeklerinden ontolojik olarak önde geldiğini ima etmediğini söyler. Bilgi üzerindeki sayılan kısıtlamalar uygun olarak adaletin ilkeleri hakkında akıl yürütme yoluyla bireyin her ana durum içine girebildiğini bu nedenle benliğin doğası hakkında herhangi bir metafizik doktrinden söz edilemeyeceğini belirtir⁵⁸.*

Başlangıç durumunda ki tarafların doğasının ne olacağı teorisinin temsil aracı olmaları nedeni ile tamamen bize bağlıdır. Onlar sadece bizim temsil aracımızı kullanan yapay yaratıklardır, tarafların özellikleri, bizim onlara atfedeceğimiz saikler yanlışlıkla gerçek kişiler ya da iyi düzenlenmemiş toplumun vatandaşlarına ilişkin bir ahlak psikolojisinin öznesi olarak algılanmamalıdır.⁵⁹

Sandel'in, ahlak ve olumsuzluk göndermesine ilişkin Rawls'ın cevabı ise, ahlak felsefelerinde ve iyi hayat anlayışlarındaki farklılıklara rağmen,

⁵⁶ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.64.

⁵⁷ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.64-69.

⁵⁸ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.56-57.

⁵⁹ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.72.

vatandaşların hep beraber onaylayabileceği bir *siyasal ahlaki* kavram fikrinin olabileceğini öne sürer. Siyasal liberalizmin bu siyasal ahlaki ideali *kendi başına durur ve her hangi bir ahlaki anlayışı desteklemez* ve ancak bireylerin ortak desteğiyle varlığını sürdürdüğünü belirtir.⁶⁰

Sandel, cehalet peçesinin ardında varılan uzlaşma ortamında dolaylı olarak müzakereci demokrasinin ve *müzakere ve pazarlıklarında* yer almadığını belirtir. Rawls ise, siyasal liberalizm kuramının *korumacı demokrasi* anlayışını benimsediğini söyler. Bunun sonucu olarak da anayasal yapıyı demokratik siyasetin üstünde tutmayı ve anayasa yargısının yükseltilmesi gerektiğini belirtir. Ancak müzakere yolunun açık olduğunu, *fakat temel hak ve özgürlüklerin daima korunması gerektiğini, müzakere yolunun açık olmasının bile bir temel hak olarak görülmesi gerektiğini* ilave eder.⁶¹ Eğer salt günlük yaşama ait bildiğimiz şeylerle bir adalet teorisi geliştirmiş olsaydık, günlük hayattaki anlaşmalar temel yapının arka plandaki kurumları içerisinde az ya da çok belirgin şartlarda ortaya çıkacaktı. Başlangıç durumu ile hem sözleşme düşüncesini kullanan siyasal adalet düşüncesinin karşı karşıya olduğu güçlüğü karşılamak aynı zamanda da bu anlaşma zeminin arka planını genişletmeyi amaçladık.⁶²

Sonuç

Rawls'ın Bir Adalet Teorisi'ndeki ve Siyasal Liberalizm'deki düşünsel yolculuğunda kullandığı metodoloji ve hipotetik araçlar aynıdır. Her iki temel çalışmada da adaletin iki ilkesini sistematik bir şekilde ortaya koyma kaygısını sürdürür. Bir Adalet Teorisi'nde temel amaç adaletin evrensel ilkelerini bulmak iken bu ilkeleri değiştirme teşebbüsü içermeyen Siyasal Liberalizm'de temel amaç, bu ilkelerin toplumsal gerçeklikte istikrarını, farklı kapsayıcı doktrinler arasında ortak bir zemini olabileceğini ve birlikte yaşamının mümkün olabileceğini göstermektir. Rawls, deontolojik yaklaşımı takip ederek, bilgisizlik peçesi, orijinal ve düşünömsel denge araçlarını kullanarak, adaleti sadece bir unsura indirgeyecek yöntemden sakınarak özgürlük, eşitlik, hak ediş ve birlikte yaşama unsurlarını içeren bir matris içerisinde tezini teorileştirmektedir. Kocaoğlu'nun da belirttiği gibi, Rawls'ın adalet teorisi, özgürlük ve eşitlik unsurları içermenin yanında birlikte yaşamının tüm boyutlarına ilişkin ayrıntılı bir anlayışı da ortaya koyar. Aynı zamanda da birlikte yaşamayı

⁶⁰ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.XI.

⁶¹ Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.XII.

⁶² Rawls, J. Siyasal Liberalizm, 2007, s.67-68.

mümkün kılacak siyasal anlayışı ve prosedürel süreci ayrıntılı olarak tanımlar.⁶³

Başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi, gerçek anlamda bir teorinin öncülleri olarak metodolojik açıdan orijinal bir yaklaşım sergiler. Kuramın temel dayanaklarını geniş bir alanda destekleme imkânı sunar. Zaman ve verili bilgilerden ayrı kendi başına duruyor olması araçsallık ve çözüm yeteneğini de genişletmektedir.

⁶³ Kocaoğlu, M. (2014). John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları, 2014,s.180-182.

KAYNAKLAR

- Habermas, J. (2009). *Aklın Kamusal ve Aleni Kullanım Yoluyla Uzlaşma: John Rawls'ın Siyasal Liberalizm Üzerine Düşünceler*,(der. M.Özbank), s.43-72. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Kocaoğlu, M. (2014). *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, Ankara: İmaj Yayınları.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*, (çev. M.F. Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sandel, J. M. (2014). *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, (çev. A.E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Tütüncü, K. (2014). *Michael j. Sandel, Kamusal Felsefe ve Adalet*, Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C.11,S.25, s. 475-490.
- Yükselbaba, Ü. (2012). *Habermas ve Kamusal Alan: Burjuva Kamusalılık İlkesinden, İletişimsel Kamusalılığa Geçiş*, İstanbul: XII Levha Yayınları.

Başlangıç Durumu, Bilgisizlik Peçesi: Rawls, Habermas ve Sandel

GÜNEŞ MERKEZLİ EVREN ANLAYIŞI: KOPERNİK, KEPLER VE GALİLEİ NEYİ DEĞİŞTİRDİ?

Seda ÖZSOY*

Özet

Antikçağ'dan itibaren kabul görmeye başlayan ve Ortaçağ'a egemen olan Yermerkezli evren anlayışı, Kopernik'in ileri sürdüğü görüşlerle dönüşüme uğramıştır. Bu görüşler, Kepler ve Galilei tarafından da desteklenmiş ve Güneş merkezli evren modelinin yetkinleştirilmesi mümkün olmuştur. Bu çalışmada; Kopernik'in katkılarını merkeze alarak, Kepler ve Galilei gibi bilim insanlarının ortaya koydukları ekseninde, Yermerkezli evren anlayışından Güneş merkezli evren anlayışına doğru gerçekleşen devrimci dönüşüm incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Güneş Merkezli Evren Anlayışı, Kopernik, Kepler, Galilei.

(Comprehension of Heliocentric Cosmos Model: What Did Copernicus, Kepler and Galilei Change?)

Abstract

Copernicus' views on heliocentric cosmos model did alternate the geocentric cosmos model that accepted both in Ancient Age and ruled its continuity in the Middle Age. As it is well-known, Copernicus' views on this topic founded its primary core in Kepler's and Galilei's theories. In this paper, it is going to be analyzed the revolutionary transformation of geocentric cosmos model versus heliocentric cosmos model in the context of these great scientist via focusing on Copernicus' apprehension of cosmos.

Key words: Comprehension of Heliocentric Model, Copernicus, Kepler, Galilei.

* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Bilim Tarihi Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: sedazsy@yahoo.com.tr

Kilise tarafından resmen kutsanmış olan ve doğruluğu tartışılmayan Yermerkezli evren modelinin, kiliseye hizmet etmeye ant içmiş ve kendisini tanrıya adanmış bir din adamı tarafından devrilmesi nasıl mümkün olmuştur? Yer'i, evrenin merkezinden alarak sıradan gezegenlerle aynı konuma indirgeyen ve evrenin düzenlilik kurgusunu bozan Kopernik, sıkı bir Katolik olmasına ve Ptolemaios'un kuramını, farklı düşünceler karşısında koruyan teolojinin sınırlandırmalarına rağmen bunu nasıl başarmıştır? Tüm Ortaçağ'a egemen olan ve kilise tarafından desteklenen geosentrik ve antroposentrik evren düşüncesinin temelini, bir din adamının çalışmaları sonucunda sarsılması ironik olsa da bu durumun, tarihsel gelişimin doğal bir sonucu olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.

Bu devrimci dönüşümü gerçekleştiren Kopernik* (1473-1543),1506 yılında, Frauenburg Katedrali'nde, papaz olarak görevlendirildiği sırada, gökyüzüne olan ilgisi ve orada var olduğu kabul edilen uyumun yarattığı teolojik bir esinlemeyle ve evrenin yapısına ilişkin sorgulamalarıyla göksel nesnelere incelemeye yönelmiş ve bunların yapılanışını, gökyüzüne ilişkin tek egemen bilim kuramı olan Ptolemaios'un evren modeli üzerinden anlamaya çalışmıştır. Bu çalışmalarını derlediği *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine* (De Revolutionibus Orbium Caelestium, 1543) adlı kitabında, kuracağı Güneş merkezli evren modelinin temel ilkelerini ileri süren bilim insanı, bütünüyle matematiksel bir yapıya sahip olan ve kavramsal bir nitelik taşıyan kanıtlamalarını sunmuştur. Kopernik'in bilimsel olmaktan çok, felsefi ve mantıksal olan çıkarımları şöyledir:

"Her şeyin ilki ve en üstünde olanı, kendisini ve her şeyi saran, bunun için de hareketsiz olan Sabit Yıldızlar Küresi'dir. Burası, adeta bütün öteki yıldızların hareketinin ve konumunun dayandığı yerdir. Sonra gezegenlerin ilki olan ve yörüngesini 30

* Kuşkusuz ki Kopernik'ten önce Doğu'da ve Batı'da astronomi çalışmalarını yürüten önemli araştırmacıların olduğu gerçeği göz ardı edilemez. Özellikle İslam coğrafyasında dinin gerekleri doğrultusunda önemli günlerin, namaz ve oruç gibi ibadetlerle ilgili saatlerin ve Kiblenin yönünün belirlenmesi için başvurulan astronomi bilimi, zamanla araştırmaların yaygınlaştığı önemli bir alan haline almıştır. Buradaki çalışmalar, dokuzuncu yüzyıldan itibaren kurulmaya başlanan gözlemevleri aracılığıyla ileri bir düzeye ulaşmıştır. Şemmasiye (9. yüzyıl), Kasiyun (9. yüzyıl), Rakka (10. yüzyıl), Hamedan (11. yüzyıl), İsfahan (1075), Meraga (1259), Semerkand (1421) ve İstanbul (1575) gözlemevlerinde yürütülen astronomi etkinlikleri sayesinde, yeni gözlem araçlarının meydana getirilmesi ve bunlarla dakik gözlemlerin yapılması sağlanmıştır. Fergani (9. yy), Battani (850-929), Sabit İbn Kurra (821-901), İbn el-Heysen (965-1039), Ömer Hayyam (1048-1131), Tusi (1201-1274), Gıyasüddin Cemşid el-Kaşi (1380-1437), Uluğ Bey (1394-1449) ve Ali Kuşçu (1403-1474) gibi isimler sayesinde büyük bir birikim meydana getirilmiştir. Çalışmanın bağlamı açısından sadece isimlerini anmak zorunda kaldığımız şahsiyetler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Yavuz Unat, *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Nobel Yayınları, Ankara 2001.

yılda tamamlayan Satürn gelir. Ondan sonra 12 yıllık yörünge dönüşüyle Jüpiter vardır. Sonra da iki yılda dönen Mars. Dördüncü sıradaki dönüş, bir ilmeğe benzeyen Ay çemberiyle birlikte, Yer'i içine aldığını söylediğimiz yeri kuşatır. Beşinci sıradaki Venüs, dokuz ayda aynı yere döner. Altıncı sıradaki yeri ise seksen günlük dönüşüyle Merkür alır. Ne var ki hepsinin ortasında Güneş durur. Zaten kim bu son derece güzel tapınaktaki bu ışık kaynağını, bütünü eşit biçimde aydınlatabileceği bu yerden başka ya da daha iyi bir yere koyabilir ki? Kimileri ona haklı olarak evrenin ışığı, kimileri evrenin aklı, kimileri ise evrenin yöneticisi adını veriyor... Gerçekten de Güneş, sanki bir kral tahtında oturur gibi, çevresinde dolaşan yıldız ailesini yönetiyor.”¹

Bu yaklaşım tarzı ekseninde özellikle Yer'in merkezde ve hareketsiz oluşu üzerine ortaya konan görüşleri irdeleyen Kopernik, Pythagoras geleneğini izleyerek Aristoteles'ive onun Ortaçağ'daki kabul edilmiş biçimini bütünüyle tersine çevirmiştir. O, Ptolemaios'un modelinin, Yer'in evrenin merkezinde ve durağan olduğuna yönelik temel varsayımının üzerinde dikkatle durarak doğa felsefesinin Aristotelesçi yorumlarının açmazlarını belirleyebilmiştir. Kopernik'in, yıllardır kabul gören evren anlayışını sarsıntıya uğratan görüşlerini serimlediği kitabına karşı kilisenin hoşgörülü bir tutumla yaklaşmayacağı kesindir. Bunun farkında olan Nurembergli rahip Andreas Osiander (1498-1552) ise tepkileri azaltabilmek umuduyla; *“Bu kitabın varsayımlarıyla ilgilenen okuyucuya...”* şeklinde başlayan bir metni, kitabın önsözüne eklemiştir. Buna göre:

“Yer'e hareket veren ve Güneş'in evrenin merkezinde hareketsiz olduğunu beyan eden bu çalışmanın tuhaf varsayımlarının getirdiği yenilik, hemen her tarafta duyuldu. Bazı bilim insanlarının tepki gösterdiklerine ve uzun zaman önce sağlam temeller üzerine kurulmuş olan özgür sanatlar arasında bir kargaşalık yaratmanın doğru olmadığını düşünmüş olduklarına hiç kuşku yok. Ne var ki konuyu yakından incelerlerse bu yapıtın yazarının suçlanacak bir şey yapmamış olduğunu göreceklerdir. Zira bir astronomun görevi, göksel hareketlerin geçmişine ilişkin bilgileri dakik olarak özenle toplamak ve bunların nedenlerini ya da onlara ilişkin varsayımları düşünmek ve tasarlamaktır. Onların gerçek nedenlerine hiçbir zaman ulaşamayacağına göre, geçmişte olduğu gibi, gelecekte de geometri prensiplerinden yararlanılarak bu hareketler hesap

¹ Nicolaus Copernicus, *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine*, Çeviren: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, ss. 43-44.

edilebilir. Yazar, bu konuda mükemmel bir başarı göstermiştir. Bu varsayımların doğru, hatta olası olması gerekmez. Bu varsayımlar, gözlemlere uygun düşen bir hesaba ulaşırlarsa bu kafidir.”²

Osiander’in önsözünde yayınlanan ve papa Paulus III’e (1468-1549) ithaf edilen eserinde, hareket edenin gerçekte gökyüzü mü, yoksa Yer mi olduğu sorusundan yola çıkan Kopernik, geleneğin aksine, hareket edenin Yer olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Onu böyle bir sonuca götüren neden ise bu sorunun sanıldığı gibi kesin bir yanıtının henüz verilmemiş olduğuna ilişkin varsayımdır. Ona göre, her görünen hareket, ya gözlemcinin hareketinden, ya gözlemlenenin hareketinden ya da her ikisinin hareketinden oluşur. Eğer gözlemleyen ile gözlemlenen, aynı yönde ve aynı hızda hareket ediyorsa gerçekleşen hareket algılanamaz. Bu doğrultuda, günlük hareket için evrenin, Yer’in çevresinde 24 saatte bir dolanım yaptığı söylenebileceği gibi, yalnızca Yer’in kendi eksenini etrafında döndüğü kabul edildiğinde de aynı hareketin gözlemlenebileceği söylenebilir. Mademki evren, her şeyi kapsayandır, o halde hareketin kapsananına değil de kapsayana verilmesini anlamak olanaksızdır.³ Bunun doğa felsefesine egemen olan ağırlık ve hafiflik kavramlaştırmalarından kaynaklandığını ortaya koyan Kopernik, bunların açıklayıcılıktan uzak olduklarını ileri sürmüştür. Ona göre Yer, evrenin merkezi değildir, yalnızca bir ağırlık merkezidir. Böylece Kopernik, Ptolemaios’un episkl* aracılığıyla açıklamaya çalıştığı gezegenlerin hareketinin, astronomi açısından yarattığı sorunu ortadan kaldırmayı başarmıştır.⁴ Diğer yandan Ptolemaios’a oranla daha iyi düzenlenmiş bir evren tasavvur eden Kopernik’in sistemi, Yer merkezli evren modelinden farklı olarak aşağıdan yukarıya doğru sıralanmış bir hiyerarşiye sahip olmadığı gibi yine sonludur.

Böylece Yer’i, geleneksel düşüncede yüklenmiş olan teolojik ve metafizik nitelermelerinden arındırarak sıradan bir gök nesnesi haline dönüştüren Kopernik, yeni bir evren modeli önerir. Bu modelde, merkezde Güneş, çevresinde sırasıyla Merkür, Venüs, Yer, Mars, Jüpiter ve Satürn yer alır. Bu farklı modeli ortaya koyan *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine* adlı yapıtın yayınlanması, Rönesans’ın önemli olaylarından biri olmuştur. Aslında yarattığı sonuçlar dikkate alındığında bu yapıtın, devrimci olmayan

² Malcolm Oster, *Science in Europe, 1500-1800, A Primary Sources Reader*, The Open University Press, UK 2002, p. 28.

³ Nicolaus Copernicus, a.g.e., s. 29.

* Episkl; büyük daire üzerine küçük daire yerleştirmektir. Döndürücü felek, üst daire ya da taşıyıcı daire olarak da karşılanan bu terim, merkezsel bir daire çevresi üzerinde devreden küçük daireyi ifade eder.

⁴ Angus Armitage, *Kopernik: Yaşamöyküsü ve Çalışmaları*, Çeviren: Emel Bayar, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2004, s. 153.

birçok yön barındırdığı görülecek ve aynı zamanda Dünya'nın hareket ettiği düşüncesi dışında, hemen her açıdan İlkçağ ile Ortaçağ astronom ve kozmologlarının çalışmalarına olan benzerliğiyle dikkatleri çekecektir.⁵Bilime katkısına ilişkin olarak düşünce tarihi kesiti içinde Kopernik'e geniş bir açıdan bakıldığında, onun, insanın evren görüşünün temelden değişmesine yol açan yaklaşım tarzının, kendi çağının bir ürünü olduğu ve bu çağdan bağımsız olarak değerlendirilemeyeceği belirginleşecektir. Meydana getirilen yenilik, ne kadar büyük olursa olsun, tarihi devamlılığı kesintiye uğratan bir olay olamaz. Belirli bir gelişme sürecinde atılan bir adım, evrimsel düşünceler zincirindeki bir halka niteliğindedir, ama bu halkanın, Kopernik'te olduğu gibi istisnai bir öneme sahip olması mümkündür.⁶ Yine de Kopernik'in yapıtı, yeni bir evren modeli olarak değil; insan, doğa ve evren kavrayışının yeniden inşası şeklinde değerlendirilebilir. Bununla birlikte, bir düşünce devrimi olarak kabul edilen bu dönüşüm, kendisinden önceki çağlarla olan benzerlikleri kadar, Ortaçağ ile Yeniçağ'ı birbirinden ayıran bir sınır taşı olmuştur.

Doğa karşısında Rönesans, Reform ve Aydınlanma süreçleri sonucunda oluşan bu yeni tavır, insanın doğa, evren ve insan algısını da değiştirmiş ve hatta bu algıyı ciddi anlamda sarsmıştır. Çünkü geleneksel olarak teolojik ve metafizik düşünce motiflerinden oluşan bir yapı içerisinde kendisini, tanrının en şerefli yarattığı kabul eden insan, üzerinde yaşadığı Dünya'yı da evrenin merkezine koymayı ihmal etmemiştir. Bilimsel Devrim'in tamamlanmasıyla birlikte artık Dünya herhangi bir gök nesnesi, insan da herhangi bir varlık konumuna düşmüştür. Bu yeni Dünya'nın yeniden tanımlanması ve her bir ögenin buradaki konumunun yeniden belirlenmesi gerekmiştir. Bu tanımlama ise usçu ve deneyci filozoflardan gelmiştir: "Ben, bütün özü ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere gereksinimi bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim."⁷ Bu söylem, güçlü bir biçimde akla dikkat çekmektedir. Öyleyse yeni tavır değişikliği, esasen düşünsel gelişmeye işaret eder, yani bu, insanın aklını, kendisinin efendisi durumuna getirmesi demektir. Diğer bir deyişle artık tek dayanak ve tek mutlak güç, akıl olmuştur. Bu yüzden takip eden yıllarda insanlar, birbirlerine şunu söyleyeceklerdir: "*Sapere aude!*"⁸ Artık

⁵ Thomas S. Kuhn, *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, Çevirenler: Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2007, ss. 225-227.

⁶ Remzi Demir, (Edt.), *Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı Külliyesi-3, Kopernikve Anıtsal Yapıtı (Copernicus and His Monumental Work)*, Der. İnan Kalaycıoğulları, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 2012, s. 4.

⁷ Rene Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*, Çeviren: K. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1984, s. 33.

⁸ Immanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Çeviren: Nejat Bozkurt, *Kant*, Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 263.

bütün varlığı yöneten ve bilgiye dayalı olan yeni bir güç ortaya çıkmıştır.⁹ Bu doğrultuda, insanın yeni bir Dünya'da yaşaması gerektiği anlaşılmıştır. Çünkü basit anlamıyla doğa olgularına başvurulduğunda, teolojik ve metafizik kabullerle donatılmış Aristoteles'in doğa ve evren görüşünün yetersiz olduğu görülmüştür. Her şeyde olduğu kabul edilen düzenlilik artık yoktur ve bütün varlık hiyerarşisi, yeniden düzenlenmelidir.

Peki bunu kim yapacaktır? Bu sorunun olası ilk yanıtlarını, görüşlerinden dolayı kilise ve engizisyon tarafından yargılanan Galileo Galilei (1564-1642) ortaya koymuştur. Ancak burada Galilei'ye düşünsel bir zemin hazırlayan Kepler'in çalışmalarından söz etmek gerekmektedir. Elips yörüngelerin kaşifi olan Johannes Kepler (1571-1630), başlangıçta teolojiye yönelmiş, ancak daha sonra doğa bilimleri üzerine çalışmayı tercih etmiştir. Kopernik'in Güneş merkezli evren modelini benimseyen Kepler, henüz 23 yaşındayken Graz Üniversitesi'nin çağrısıyla astronomi profesörü olmuş ve ardından kraliyet matematikçisi olarak görev yapmıştır.¹⁰ Bu dönemde kaleme aldığı *Kozmik Giz* (Mysterium Cosmographicum) adlı kitabıyla Tycho Brahe'nin (1546-1601) dikkatini çeken Kepler, Brahe'den birlikte çalışma önerisi almış ve bunu kabul etmiştir. Brahe'nin uzun yıllar boyunca derlediği astronomi ile ilgili verilerinden yararlanarak Kopernik'in sisteminin doğruluğunu kanıtlama çabası içine giren Kepler, gezegenlerin hareketlerine ilişkin matematiksel bir model oluşturmaya çalışmıştır. Evrenin geometrik olarak düzenlenmiş olduğunu düşünen bilim insanı, tanrının neden altı gezegenli bir evren yarattığı sorusundan hareketle Kopernik'in modelinde yer alan ve altı gezegeni taşıdığı kabul edilen kürelerin arasındaki mesafelere, beş düzgün çok yüzlü* cismi yerleştirmiştir.¹¹

“Tanrı, evreni yaratırken ve kozmosun düzenini kurarken
Pythagoras ve Platon'dan beri bilinen beş düzgün geometrik

⁹ Francis Bacon, *Novum Organum*, Çeviren: Sema Önal, Doruk Yayınları, Ankara 1999, ss. 197-200.

¹⁰ Cemal Yıldırım, "Bilimin Öncüleri: Kepler (1571-1630)", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 304, TÜBİTAK Yayınları, Ankara 1993, s. 194.

* Platon'un, dört temel unsurla özdeşlik kurduğu beş düzgün çok yüzlü cisim; *tetrahedron* (dört üçgen yüzlü, dört köşeli, altı kenarlı), *küp* (altı kare yüzlü, sekiz köşeli, on iki kenarlı), *octahedron* (sekiz üçgen yüzlü, altı köşeli, on iki kenarlı), *dodecahedron* (on iki beşgen yüzlü, yirmi köşeli, otuz kenarlı) ve *icosahedron* (yirmi üçgen yüzlü, on iki köşeli, otuz kenarlı) adlı geometrik şekillerden oluşmaktadır. Tetrahedron ateşi, küp Dünya'yı, octahedron havayı, icosahedron suyu ve dodecahedron ise diğer gök nesnelere simgelemektedir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Platon, *Timaios*, Çevirenler: Erol Güneş, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

¹¹ Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çeviren: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2003, s. 377.

cismi göz önünde bulundurdu ve... tasarımını o boyutlara, göksel katların sayısına, oranlarına ve hareketlerinin birbiriyle bağlantısına göre yaptı.”¹²

Düzgün çok yüzlüleri, biri diğerinin içinde olacak şekilde arka arkaya yerleştiren Kepler, Güneş'in merkezde olduğu, altı eş merkezli küre oluşturmaya çalışmıştır. Kepler, 1619 yılında yayınladığı *Dünyadaki Düzenlilik* (Harmonices Mundi) adlı çalışmasında ise tamamen mistik bir yaklaşım geliştirerek Güneş'in asaleti ve gücü nedeniyle evrenin merkezinde yer alması gerektiğini savunmuştur.¹³ Başından beri Kopernik sistemini benimseyen Kepler, bu sistemi kinematiksel, yani salt matematiksel açıdan temellendirmenin yolunu aramış ve bilim tarihine *Kepler Yasaları* olarak geçen yasaları keşfetmiştir. Kepler'in yasaları şunlardır:

1. Yer de dahil olmak üzere bütün gezegenler, odaklarının birinde Güneş'in bulunduğu bir elips üzerinde dolanırlar.
2. Güneş'i gezegene bağlayan doğru parçası, eşit sürelerde, eşit alanlar tarar.
3. Gezegenlerin periyodlarının karesinin Güneş'e olan uzaklıklarının küplerine oranı eşittir.¹⁴

Kepler'in Güneş merkezli evren modeline göre; gezegenlerin yörüngeleri, sabit bir hızla hareket eden cisimlerle birlikte dairesel değildir, Güneş odak noktası olmak kaydıyla eliptiktir. Göksel bir cisim, Güneş'e olan uzaklığına bağlı olarak değişen hızlarda hareket eder. Bu uyarlamalar, Brahe'nin yapmış olduğu gözlemler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Böylece Kepler, gezegenlerin hareketleri ile ilgili yasaları formüle etmiş ve bu yolla da Kopernik'in modelini sadeleştirebilmiştir.¹⁵ Bu bakış açısı, Kopernik'in modelinin matematiğin olanakları kullanılarak yetkinleştirilmesi olarak görülebilir. Kepler'in çalışmaları sonucunda, dairesel yörünge kavramı ortadan kalkmış, daha da önemlisi geleneksel astronominin dayandığı görüşler sarsılmıştır. Böylece düzenin yeniden kurulması için yeni bir fizik sistemine gereksinim olduğu açığa çıkmıştır. Bu yeni fizik sistemini kurma işini ise Galilei üstlenmiştir.

1564 yılında, İtalya'nın Pisa kentinde doğan Galileo Galilei, Pisa Üniversitesi'ndeki tıp öğrenimini yarıda keserek doğa araştırmalarına yönelmiştir. Bu bağlamda, doğa felsefesinin, fizik ve astronomi gibi

¹² Steven Shapin, *Bilimsel Devrim*, Çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000, s. 75, (Alıntılanan metin, Kepler'e aittir.).

¹³ John T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar I, Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*, Çeviren: B. Özgür Sarioğlu, Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 100.

¹⁴ John T. Cushing, a.g.e., ss. 102-105.

¹⁵ Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çevirenler: Emrah Akbaş, Şule Mutlu, Kesit Yayınları, İstanbul 2006, s. 212.

alanlarında yaptığı çalışmalar sonucunda, modern bilimin temel unsurlarından biri olan fiziğin, matematiksel ve deneysel bir nitelik kazanmasının yolunu açmıştır. Galilei'nin doğa felsefesi ile ilgili yaptığı çalışmalar ekseninde, düşünce tarihine üç önemli katkısının olduğunu söylemek mümkündür. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Galilei, doğanın, matematik bir yapıda olduğunu ileri sürerek Aristoteles'e karşı yeni bir evren anlayışı oluşturmuştur.

2. Eylemsizlik ilkesini açıklayarak fizik bilimindeki gelişmelerin önünü açmıştır.

3. Teleskopla gökyüzünü gözlemleyerek Aristotelesçi doğa anlayışı üzerine dayandırılmış olan evren tasarımının yıkılmasını sağlamıştır.

Doğanın, matematiksel bir yapısının olduğu kabulüyle yola çıkan Galilei, doğa bilimlerinin inceleme alanının olguların ve varlıkların birincil niteliklerine ilişkin önermelerden oluştuğunu ortaya koymuştur. Başka bir deyişle eğer doğa matematiksel bir dille yazılmışsa bilimin inceleme alanının da olguların ve varlıkların sahip oldukları birincil niteliklere yönelik yargılarla sınırlı olması gerekir. Bilimin konusunu, birincil nitelikler ve bunların arasındaki matematiksel ilişkilerle sınırlama yoluna giden Galilei, Aristoteles'ten beri devam eden ereksel açıklamaları, bilimin alanından dışlamayı amaçlamıştır. Ona göre, varlıkların kendi doğal yerlerine ulaşmak için hareket ettikleri ifadesi, bilimsel açıdan desteksizdir ve bu ifade, bilimin dışında bırakılmalıdır.¹⁶ Böylece Aristotelesçi düşünceye yönelik eleştirilerine başlamış olan Galilei, 1590 yılında *Hareket Üzerine* (De Motu) adlı kitabını kaleme almıştır. O, büyük ölçüde argümantatif olan bir düşünce örgüsü içerisinde "ister aşağıya, isterse yukarıya doğru olsun, her tür doğal hareketin aslında hareket edenin ağırlığının veya hafifliğinin bir sonucu" olduğu yaklaşımını ileri sürmüştür. Galilei bunu şöyle açıklar:

"Bundan dolayı, ilk olarak, bir şey, diğerinden daha hafiftir veya daha ağırdır ya da bunlar birbirlerine eşit ağırlıktadır dediğimizde, neye dayandığımız üzerine mantıksal bir tartışma yapmayı düşündük. Bu yüzden biz, bazen büyük bir odun parçasının, küçük bir kurşun parçasından daha ağır olduğunu söyleriz. Ayrıca iki kurşun parçasının, birbirlerinden daha ağır olmamalarına rağmen, büyük parçanın, küçük parçadan daha ağır olduğunu söyleyebiliriz. Öyleyse buna benzer yanılgılardan kaçınmak için, eşit büyüklükte ve eşit ağırlıkta iki ağır nesneyi, birbirine eşit olarak tanımlarız. Bu nedenle eğer biz, hacmi ve ağırlığı eşit olan iki parça kurşun alırsak, onların eşit ağırlıkta

¹⁶ John Losee, *A Historical Introduction to The Philosophy of Science*, Oxford University Press, New York 1972, pp. 51-52.

olduklarını söyleyebiliriz."¹⁷

Düşünceleriyle dikkat çeken Galilei, Toscana Grand Dükü'nün daveti üzerine, Rönesans düşüncesinin hayat bulduğu Floransa'ya gitmiştir. Burada bulunduğu yıllar içinde, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* (Dialogue on The Two Chief World, 1632) adlı kitabını yayınlamıştır. Ancak bu eserinde, yukarıda ayrıntılı olarak ele alınan Kopernik Devrimi'ni olgusal bağlamda delillendiren pek çok açıklama bulunması nedeniyle Papa Urban VIII tarafından engizisyona şikayet edilmiştir. Yargılanma sürecinde, kitaptaki görüşlerini geri aldığı bildirilmesine* karşın, Floransa'da göz hapsine mahkum edilen Galilei, bilimsel yayın yapması yasak olduğu halde, Aristoteles fiziğinin tutarsızlığını kanıtlamak amacıyla *İki Yeni Bilim Üzerine Diyalog* (Dialogue Concerning Two New Sciences, 1638) adlı eserini kaleme almıştır. Her türlü kısıtlamaya ve görme duyusunu kaybetmesine rağmen

¹⁷ Galileo Galilei, *On Motion and On Mechanics*, Ed: I. E. Drabkin, The University of Wisconsin Press, Madison 1960, p. 13.

* Galilei, yirmi günlük bir yargılama sürecinin ardından, 22 Haziran 1633 tarihinde, Dominikenler'in genel karargahı olan Santa Maria Sopra Minerva Manastırı'nda, yargıçların ve kalabalık bir rahip grubunun karşısında diz çöküp ömrü boyunca savunduğu fikirlere artık inanmadığını ilan eden bir metin okumak zorunda kalmıştır. Bu metin şöyledir: "Ben, müteveffa Floransalı Vincenzo Galilei'nin oğlu, yetmiş yaşındaki Galileo Galilei, bizzat çıktığım bu mahkemenin ve önünde diz çöktüğüm siz muhterem kardinallerin, sapkın fenalıklara karşın Hıristiyan aleminde faaliyet gösteren büyük engizisyoncuların huzurunda, gözlerimi, kendi ellerimle dokunduğum çok kutsal İncil'den ayırmadan; Katolik, Apostolik ve Roma Kutsal Kilisesi'nin doğru saydığı, vaaz ettiği ve öğrettiği her şeye, her zaman inandığıma, şu anda da inanmakta olduğuma ve tanrının inayetiyle gelecekte de inanmaya devam edeceğime yemin ederim. Ama kutsal mahkeme, Güneş'in evrenin merkezi ve hareketsiz olduğu ve Dünya'nın evrenin merkezi olmayıp hareket ettiği yönündeki yanlış görüşe bundan böyle inanmamamı ve sözle ve yazıyla bu sahte öğretiyi savunmamamı, konusu öğretinin kutsal metne aykırı olduğu bana bildirildikten sonra, bu mahkum edilmiş öğretiyi sergilediğim, hiçbir nihai çözüm belirtmem de onun lehine çok ikna edici kanıtlar sunduğum bir kitap yazıp bastırduğum için; bu nedenden ötürü sapkın olduğum, yani Güneş'in evrenin merkezinde ve hareketsiz olduğu, Dünya'nın da evrenin merkezi olmadığı fikrinden vazgeçiyorum. Siz muhterem kardinallerin ve her mümin Hıristiyanın zihninde bana karşı haklı olarak uyanan şiddetli kuşkuyu silebilmek için samimi bir yürek ve sahte olmayan bir imanla yukarıda sözü edilen günahları ve sapkınlıkları ve genelde tüm günah ve sapkınlıkları ve kutsal kiliseye karşı girişimleri lanetliyor ve onlardan vazgeçiyorum. Gelecekte hakkımda benzer kuşku uyandırmasına neden olabilecek hiçbir şeyi sözlü veya yazılı olarak açıklamamaya yemin ediyorum ve sapkınla ya da sapkın olduğu düşünülen biriyle karşılaşsam, bu kutsal mahkemeye veya ikamet ettiğim yerin papazına o kişiyi ihbar edeceğimi beyan ediyorum. Bu kutsal mahkemenin bana verdiği veya vereceği tüm kefaletleri de titizlikle ödemeye yemin ediyorum. Tanrı göstermesin, ama eğer bu sözlerimden veya yeminlerimden birini tutmazsam, kutsal kilise kanunları veya diğer genel ve özel yasalarca, bu tür suçlular için öngörülen tüm cezalara şimdiden boyun eğiyorum. Tanrının ve şu an elimle dokunduğum kutsal İncil'in yardımıyla." Bkz: Jean Pierre Maury, *Galilei, Yıldızların Habercisi*, Çeviren: Ali Berktaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2006, s. 94.

bilimsel çalışmalarına devam eden Galilei, 1642 yılında ölmüştür.¹⁸

Engizisyonda yargılanmasına ve ceza almasına neden olan düşünceleri incelendiğinde Galilei'nin, esas itibarıyla skolastik yaklaşıma ve onun getirdiği doğa ve evren kavrayışına tamamen karşı çıktığı ve daha önce de vurguladığımız gibi, matematiksel bir doğa kavramlaştırması bağlamında görüşlerini geliştirdiği görülmektedir. Yaşadığı dönemin genel eğilimleri ekseninde, birçok alanda çalışma yapan Galilei, skolastik anlayışı reddetme yönündeki görüşlerin ağırlık kazandığı, geleneğe ve gelenekten kaynaklanan değerlere başkaldırının yaygınlaştığı ve bütünselliğe dayanan Ortaçağ düşüncesinin yerine, doğruya ulaşmak için birçok yolun var olduğunun benimsendiği bir süreçte eserlerini meydana getirmiştir. Bu açılardan bakıldığında, Galilei'nin ortaya koyduğu yeni yaklaşım tarzının zeminini hazırlayan ve on yedinci yüzyılın başlarına kadar etkisini hissettiren Rönesans'ın, bir çözülüş ve arayış dönemi olduğunu söylemek mümkündür. Bir yandan savaşlar nedeniyle açlıkla karşı karşıya kalan Avrupa'da artık İsa'nın her şeye katlanma modeli etkisizleşmekte, diğer yandan Hıristiyanlığın Avrupa ile sınırlanmış olan doğa ve Dünya tasarımı, yeni kıtaların ve uygarlıkların keşfi ile yetersiz kalmaktadır. Ancak bu süreç, Aristoteles'in ve Ortaçağ'ın kapalı evreninden kopuş anlamına gelen bir ilerlemeyi içermesinin yanında, bilim öncesindeki düşünceye dek giden bir gerilemeyi de -animist ve vitalist bir gerileme- ifade etmektedir.¹⁹ Bu dönemin, sanatsal yönden gerçekleştirilen atılımı kadar önemli olan bir başka özelliği de klasik mantığın kanıtlanma tekniğinin yerine, inandırma tekniğini koymaya çalışmasıdır.²⁰ Geçmişten kopuş ve ortaya konan yenilikler bağlamında, Aristotelesçi yaklaşım tarzı sarsılmış, ancak onun yerine geçebilecek bir bilimsel ve felsefi çerçeve oluşturulamamış ve bu durum, Kepler ve Galilei tarafından matematik, fizik ve astronomide egemen olan kuramların karşısına, yenileri çıkarılana kadar devam etmiştir.

Bu doğrultuda Galilei, fizik biliminin matematikselleşmesinde ve modern biçimine kavuşmasında etkin olmuştur. Aristoteles'in deneyime gösterdiği ilginin aksine, kurgulanmış deneylerden elde edilen niceliksel ölçümler ve olgusal ilişkilerin geometrik nitelikleri üzerinde duran Galilei'nin geliştirdiği mekanik, hipotetik-dedüktif doğrulama yöntemine dayalı olmuş ve böylece olgusal öndeyilerde bulunulmasını sağlayacak teoremlerin kanıtlanması için aksiyomatik bir yapı kurulmuştur. Ancak bu yöntem, daha çok soyutlamalar, ideal ve sayısal ilişkiler bağlamında formüle

¹⁸ Rom Harre, *Büyük Bilimsel Deneyler*, Çeviren: Sinan Kılıç, TÜBİTAK Yayınları, Ankara 1994, ss. 72-74.

¹⁹ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, ss. 12-13.

²⁰ Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, Ara Yayıncılık, İstanbul 1989, ss. 38-39.

edildiği için birçok bilim tarihçisi ve düşünür tarafından Ortaçağ Aristotelesçiliğinin terk edilmesi ve klasik Platonculuğa geri dönüş olarak değerlendirilmiştir.²¹ Buna rağmen Galilei tarafından matematiğin belirgin bir şekilde kullanımı, matematiği bir bilim olmaktan çok, bir yöntem haline getirmiştir. Böylece temel hedef, olguları gözlemek, bunları açıklayan denklemleri veren matematiğe başvurmak ve doğadaki matematiksel bağlantıları elde etmek olmuştur. Galilei, matematiğe verdiği önem ekseninde, daha önce de belirttiğimiz gibi, fiziğin inceleme alanını *birincil nitelikler* ile ilgili önermeleri araştırmakla sınırlı tutmuştur. Bir ölçüğe göre, sistematik olarak niceliksel değişime uğrayan nitelikler *birincil nitelik* şeklinde; renk, koku, tat ve ses gibi, algılayan öznenin zihnine bağlı olan nitelikler ise *ikincil nitelik* şeklinde kabul edilmiştir.²² Galilei, ikincil niteliklerin, onu algılayan varlıkla birlikte var olduğuna, varlık ortadan kalktığında, bunların da yok olacağına; buna karşılık boyut, şekil, miktar ve hareket gibi birincil niteliklerin algılayandan bağımsız olarak var olacağına inanmıştır.²³ Böylece on yedinci yüzyıl boyunca kendine önemli bir yer edinen bu ayırım, bilimsel yöntem ile ilgili bir ölçüt olarak ele alınmıştır. Galilei ve onun takipçileri tarafından herhangi bir olgu veya olayın, bilime konu edilebilmesi için ölçülebilir ve genel geçer olan birincil niteliklere sahip olması gerektiği benimsenmiştir.

Galilei'nin birincil niteliklere verdiği öneme koşul olarak Aristoteles'in düşünce yapısının temel forumunu oluşturan *ereksel açıklamaları*, fizik biliminin alanından çıkarmayı amaçladığını ve doğal hareketlerin, doğal yerlere doğru olduğunu öne süren Aristotelesçi yaklaşımın, bilimsel bir açıklama niteliği taşımayacağını savunduğunu daha önce de ortaya koymuştuk. Çünkü ona göre, nesnelere doğal yerlerine varmak için Yer'e doğru hareket ettiklerini kanıtlamak, olanaksız olduğundan fiziğin dışında bırakılmalıdır.²⁴ Bilimsel olduğu öngörülen açıklamaların, niteliklerinin irdelenmesi gerektiğine vurgu yapan bilim insanı, düşüncelerini matematiksel olarak ifade etme yolunu seçtiğinden, Aristoteles'in niteliksel farklılaşmış uzayını (toprak, su, hava ve ateşi içeren uzay), niceliksel farklılaşmış geometrik (matematiksel uzay) bir uzay ile yer değiştirmiştir.²⁵ Galilei'nin, kuramlarını büyük ölçüde matematiksel bir temele dayandırmaya ve bunun yanı sıra bunları gözlem ve deney ile desteklemeye özen göstermesinin nedenleri de Aristoteles'in yaklaşım

²¹ Terry R. Girill, "Galileo and Platonistic Methodology", *Journal of The History of Ideas*, Vol. 31, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1970, pp. 501-520.

²² John Losee, a.g.e., s. 52.

²³ Charles Singer, *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, Oxford University Press, UK 1960, p. 246.

²⁴ John Losee, a.g.e., s. 52.

²⁵ John Losee, a.g.e., s. 53.

tarzına yönelik reddiyesinde aranmalıdır, çünkü ona göre bu yaklaşım tarzı, kuram oluşturmaya yönelik girişimleri, gözlem ve deneyden yoksun, dogmatik bir düzeye indirgemektedir. *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* adlı eserinde, Sagredo ile Simplicio arasında geçen bir konuşma, bunu destekler niteliktedir:

Sagredo: *Bir dakika, Bay Simplicio. Merkezi etrafında dönen hareket halindeki bir cismin kısımlarında her yöne doğru hareketler olduğunu biliyor musunuz? Öyle ki bazı kısımların yukarı doğru, bazı kısımların ise geriye doğru olmak üzere hareket ettiklerini bilir misiniz?*

Simplicio: *Biliyorum, ama bunu Aristoteles öğretti.*

Sagredo: *Hangi deneyle gösterdi? Ne olur hemen söyleyin.*

Simplicio: *Duyularım aracılığıyla.*

Sagredo: *Aristoteles, kendisi olmadan göremeyeceğimiz şeyleri mi gösterdi size? Acaba size gözlerini mi ödünç verdi? Herhalde şunu demek istediniz: Aristoteles, size söylemişti, sizi uyarmıştı, size hatırlatmıştı, fakat öğretmemişti.²⁶*

Aristoteles'in görüşlerine bağlı olarak kurgulanmış skolastik düşünceyi, bu şekilde anlamsız gören Galilei, Aristoteles'in bir söylem kümesi haline getirilmiş olan sağduyu yaklaşımını, niceliksel bir uzay tasavvuru ile aşmayı denemiştir. Çünkü sağduyuya dayalı kavrayış esas alınacak olursa Yer'in sabit olduğu ilkesini reddetmek ve Güneş'i merkeze almak olanaklı görünmemekte, aksine bu durum sağduyu için apaçık bir gerçeklik olarak kendisini dikte etmektedir. Bugün dahi Yer'in dolandığını bildiğimiz halde, Güneş'in doğduğundan ve battığından söz etmemizin nedeni de budur. Bu sıkıntıyı apaçık olarak kavrayan Galilei, döneminde önemli bir gelişme kaydetmiş olan Güneş merkezli evren modelinin etkin hale gelmesi için mutlaka fizik bir temele kavuşturulmasının gerektiğini anlamıştır. Bu sorunu aşmak için incelemelerinde idealleştirmeye ve soyutlamaya başvurması gerektiğine karar veren Galilei, düşen nesnelere ilişkin yasaları saptamak amacıyla serbest düşen cisimlerin düşme hareketleriyle ilgilenmiş ve bazı düşünce deneyleri yapmıştır. Örneğin; iki nesnenin boşluğa bırakılması ile birbirleriyle bağlantılıymışçasına aynı hızla düştüklerini gözünde canlandıran Galilei, varlığını bildiği hava sürtünmesi ögesini, bilinçli olarak hesaba katmayarak tüm nesnelere aynı hızla düştüğü sonucuna varmıştır.²⁷

Soyutlamaya ve idealizasyona dayalı bu yaklaşım, Galilei'yi *eylemsizlik ilkesini* keşfetmeye götüren ilk adımdır ve bu adımın başlangıcında da *Sarkaç Kanunu* yer almaktadır. Sarkaç hareketi, serbest

²⁶ Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, Çeviren: Reşit Aşçıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, s. 219.

²⁷ Steven Shapin, a.g.e., ss. 103-104.

düşmenin tipik bir örneğidir. Galilei'nin sarkaç konusuna yönelişi, bir gün Pisa Katedrali'ndeki bir ayın sırasında tesadüfen dikkatini çeken avizenin salınığını gözlemlemesiyle olmuştur. Tavandaki avizenin ilk sallanmaya başladığında daha büyük bir mesafe kat ettiğini, daha sonra giderek bu mesafenin azaldığını ve buna bağlı olarak avizenin hızının da azaldığını fark eden Galilei, gerçekte her salınım için geçen sürenin hep aynı olup olmadığını düşünmeye başlamıştır. Bunun kesin olarak bilinmesinin tek yolunun, hareketlerin süresini ölçmekten geçtiğini anlayan Galilei, zamanı ölçecek bir aracı olmadığından, nabzının atışıyla salınım sürelerini karşılaştırarak geçen sürenin her salınım için aynı olduğunu bulmuş ve varsayımının doğruluğundan kesin olarak emin olmak için Pisa Üniversitesi'nde çeşitli deneyler düzenlemiştir. Bu deneylerinin birinde, aynı uzunlukta iki ayrı ipe asılı biri mantar, biri kurşun iki sarkaç alıp her birini 90°lik açılar altında salınıma bırakmış ve bunların, yarım daire çizdikten sonra yerlerine dönüş sürelerinin (havanın etkisi dikkate alınmamak koşuluyla) eşit olduğunu belirlemiştir.²⁸ Havanın sürtünmesi dikkate alınmadığında, mantar ve kurşunun salınımları eşdeğerse o zaman serbest düşmede de ağırlığın rolü kolayca yadsınabilir. Galilei, bu argümanı Güneş merkezli evren modelinin fizik temelini hazırlamakta önemli bir yol katetmiştir. Bunun aşılmasında, sarkaç ilkesinin önemli bir kazanım sağladığını, ancak bunun henüz yeterli olmadığını anlayan Galilei, bu nedenle *eylemsizlik ilkesini* ve yeni mekaniğin temellerini oluşturacağı çalışmalara yönelmiştir. Konuyu, eğik düzlemde ve ideal koşullar altında incelemeye karar veren Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog* adlı kitabında, *eylemsizlik ilkesinin* ilk yalın anlatımına ulaştığı kurgusal bir deney tasarlamıştır:

Soru: Çok pürüzsüz bir şekilde yuvarlatılmış bir metal top ve aynı şekilde pürüzsüz bir eğik düzlem olsa ve top, bu eğik düzlem üzerine konulsa ne olur?

Yanıt: Top, düzlemden aşağı düzgün olarak artan bir hızla yuvarlanır.

Soru: Yukarı doğru yuvarlanabilir mi?

Yanıt: İlk itme verilmedikçe yuvarlanmaz. Ancak bu gerçekleşirse o zaman da hareketin hızı düzgün bir yavaşlama içinde olacaktır.

Soru: Peki top, yatay bir düzlem üzerine konulur ve herhangi bir yöne itilirse ne olacaktır?

Yanıt: Topun hızlanması ya da yavaşlaması için bir neden olmayacak ve top, hareketini düzlemin bittiği yere kadar sürdürecektir. Bu durumda, eğer bu düzlem sonsuzsa harekette sonsuza kadar devam

²⁸William Bixby, *Galileo ve Newton'un Evreni*, Çeviren: Nermin Arık, TÜBİTAK Yayınları, Ankara 1997, ss. 1-7.

edecektir.²⁹

Bu son vargısıyla Galilei, *eylemsizlik ilkesine* ulaşmayı başarmıştır. Bu ilkeye göre; "Kendi haline bırakılan cisim, herhangi bir kuvvetin etkisinde kalmadığı sürece durumunu korur, yani hareket halinde ise hareketine, durağan halde ise durağanlığına devam eder." Bu ilkenin bulunuşu, çok büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü bu ilkeyle Güneş merkezli evren modeline, yani kilisenin doğru bulmadığı Kopernik'in gök sistemine yöneltilen eleştiriler ortadan kalkacaktır. Peki nasıl?

Aristoteles'i "Kuvvetsiz hareket olmaz." sonucuna götüren onun kendi mekaniğini, bütün hareketlerin bir neden sonucu ortaya çıktığını ve bir cismin eğer hareket ilkesini kendinde taşııyorsa sadece ve sadece bir şeyin kendisini hareket ettirdiği sürece hareket edeceğini söyleyen ilke üzerine kurmuş olmasıdır. Ona göre, Yer'in durağanlığı gibi, bu ilke de sağduyu için apaçık bir gerçektir. Öküzlerin çektiği araba ya da küreklerin çektiği kadirga örneği göz önüne alındığında, bu ilkenin, tartışma gerektirmeyecek kadar açık olduğu kabul edilmiştir. Galilei, günlük gözlemlere uyan bu Aristotelesçi yaklaşımı *eylemsizlik ilkesi* ile yıkmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi, Galilei'nin ilk dönem çalışması olan *Hareket Üzerine*'de, Aristoteles'in *doğal yer* görüşüne inanması da aynı nedenden kaynaklanmıştır. Bu problemin nedeni, konuya bütünüyle gözlemsel yaklaşmanın yarattığı karışıklıktır. Soyutlamaya dayanmayan bu yaklaşımda, cisimlerin temel karakteri ile içinde buldukları bir durum olan hareket, birbirine karıştırılmıştır. Başlangıçta aynı yaklaşımı benimsediği için benzer bir hataya düşen Galilei, ikinci dönem çalışmalarının temelini oluşturan idealleştirme ya da soyutlama ile bu durumu aşmayı başarmış ve "Cisim, hareket halindeyken de dururken de aynıdır." sonucuna ulaşmıştır. Buna göre hareket, cismin doğasında değişim oluşturmaz, sadece bir cismin kendisinin içinde bulunduğu bir durumdan ibarettir ve bir noktadan başka bir noktaya geometrik bir geçiştir; durağanlık da harekete karşıt başka bir durumdur ve sadece sonsuz bir yavaşlık derecesidir. Öyleyse durağanlık kadar hareket de doğaldır. Dolayısıyla bu biçimde anlaşılan bir hareket için durağanlığın gerektirdiğinden daha fazla bir neden gerekmez. Sadece hareketin değişikliğe uğraması için bir neden gerekir. "Cismin hareketli ya da durağan olmasının fark etmemesi gibi, dünyanın da hareketli ya da sabit olması bir şeyi değiştirmez."³⁰

Bu olağanüstü sonuç, modern mekaniğin doğuşunun açık bir kanıtı olmakla birlikte, son bir çalışmaya daha gereksinim vardır. Bunu açıkça

²⁹ Galileo Galilei, 2008, a.g.e., ss. 145-147.

³⁰Richard S. Westfall, *Modern Bilimin Oluşumu*, Çeviren: İsmail Hakkı Duru, TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2008, s. 23.

gören Galilei, koşulların olumsuzluğuna karşın boş durmamış ve hareket üzerine araştırmalarını içeren son büyük yapıtı olan *İki Yeni Bilim Üzerine Diyalog*'u (Dialogue Concerning Two New Sciences, 1638) gizlice yayınlamıştır. Bu kitabında Galilei, düşen bütün cisimlerin aynı ivmeye sahip olduğunu göstererek serbest düşmenin sabit ivmeli bir hareket olduğunu saptamış ve serbest düşmede alınan yolun, zamanın karesiyle orantılı olduğunu ($S=1/2gt^2$) göstermiştir.³¹ Böylece Galilei, mekanik konusunu matematikselleştirmeyi başarmış, düzgün ve sabit ivmeli hareketleri tanımlamış ve bunların matematiksel formüllerini vermiştir. Burada onun bu buluşlarının daha sonra Isaac Newton (1642-1727) tarafından dinamiğin temelleri haline getirileceğini belirtmek gerekmektedir. Kendilerinden önce Doğu'da ve Batı'da oluşturulmuş olan birikimden beslenen ve kendilerinden sonra gelen bilim ve düşün insanları için önemli bir miras bırakan Kopernik, Kepler ve Galilei, kapalı ve sonlu bir evren algısından sonsuz bir evrene doğru giden yolu açmıştır. Yaşadıkları yılların bilimsel gelişmeye ivme kazandıran koşullara sahip olmasının yanında, kilise tarafından benimsenen astronomi bilgilerine ters düşen açıklamaların ağır cezalarla karşılık bulmasına rağmen artık bilinen ve sessiz de olsa dillendirilen bir gerçek vardır: "Eppur si muove!"

³¹ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 103.

KAYNAKÇA

- Armitage, Angus. (2004), *Kopernik: Yaşamöyküsü ve Çalışmaları*, Çeviren: Emel Bayar, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Bacon, Francis. (1999), *Novum Organum*, Çeviren: Sema Önal, Doruk Ankara: Yayınları.
- Bixby, William. (1997), *Galileo ve Newton'un Evreni*, Çeviren: Nermin Arık, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Bumin, Tülin. (2010), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı İstanbul: Kredi Yayınları.
- Copernicus, Nicolaus. (2002), *Göksel Kürelerin Dönüşleri Üzerine*, Çeviren: Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cushing, John T. (2003), *Fizikte Felsefi Kavramlar I, Felsefe ve Bilimsel Kuramlar Arasındaki Tarihsel İlişki*, Çeviren: B. Özgür Sarıoğlu, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.
- Demir, Remzi. (Edt.), (2012), *Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı Külliyesi-3, Kopernik ve Anıtsal Yapıtı (Copernicus and His Monumental Work)*, Der. İnan Kalaycıoğulları, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Descartes, Rene. (1984), *Metod Üzerine Konuşma*, Çeviren: K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Galilei, Galileo. (1960), *On Motion and On Mechanics*, Ed: I. E. Drabkin, Madisson: The University of Wisconsin Press.
- Galilei, Galileo. (2008), *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, Çeviren: Reşit Aşçıoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Girill, Terry R. (1970), "Galileo and Platonistic Methodology", *Journal of The History of Ideas*, Vol. 31, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 501-520.
- Harre, Rom. (1994), *Büyük Bilimsel Deneyler*, Çeviren: Sinan Kılıç, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Kant, Immanuel. (2005), "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Çeviren: Nejat Bozkurt, *Kant*, İstanbul: Say Yayınları.
- Koyre, Alexandre. (1989), *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Çeviren: Kurtuluş Dinçer, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Kuhn, Thomas S. (2007), *Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi*, Çevirenler: Halil Turan, Dursun Bayrak, Sinan K. Çelik, İmge Ankara: Kitabevi Yayınları.
- Losee, John. (1972), *A Historical Introduction to The Philosophy of Science*, New York: Oxford University Press.
- Maury, Jean Pierre. (2006), *Galilei, Yıldızların Habercisi*, Çeviren: Ali Berktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Oster, Malcolm. (2002), *Science in Europe, 1500-1800, A Primary Sources*

- Reader*, UK: The Open University Press.
- Platon, *Timaios*, Çevirenler: Erol Güney, Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.
- Ronan, Colin A. (2003), *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, Çeviren: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Shapin, Steven. (2000), *Bilimsel Devrim*, Çeviren: Ayşegül Yurdaçalış, İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Singer, Charles. (1960), *A Short History of Scientific Ideas to 1900*, UK: Oxford University Press.
- Skirbekk, Gunnar&Nils Gilje. (2005), *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, Çevirenler: Emrah Akbaş, Şule Mutlu, İstanbul: Kesit Yayınları.
- Unat, Yavuz (2001), *İlkçağlardan Günümüze Astronomi Tarihi*, Ankara: Nobel Yayınları.
- Westfall, Richard S. (2008), *Modern Bilimin Oluşumu*, Çeviren: İsmail Hakkı Duru, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Yıldırım, Cemal, (1993), "Bilimin Öncüleri: Kepler (1571-1630)", *Bilim ve Teknik Dergisi*, Sayı: 304, Ankara: TÜBİTAK Yayınları, s. 194-198.
- Yıldırım, Cemal. (2008), *Bilim Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Güneş Merkezli Evren Anlayışı: Kopernik, Kepler Ve Galilei Neyi Değiştirdi?

AHLAK-POLİTİKA İLİŞKİSİ AÇISINDAN MACHİAVELLİ'NİN POLİTİKA TEORİSİ

Murat SATICI*

ÖZET

Günümüzde Machiavelli her yerde. çağdaş politik ve akademik tartışmalarda (İş etiği ve iletişim alanları da içeren) o, hem modern politik ve toplumsal temellerin, hem de modern dünyanın karanlık tarafının kurucusu olarak incelenmekte, analiz edilmekte ve yorumlanmaktadır. Bu nedenle Machiavelli çift taraflı bir üne sahiptir. Bu taraflardan biri, onun modern politikanın bir köşe taşı olduğuyken, diğeri sınırsız devlet gücü, politik gücün devamı için özgürlükleri engellemek, ekonomik ve politik egemenlik için yerel ve küresel savaflara girişmek gibi "Makyavelyan" denilen ahlak dışı politikaların sorumlusu olduğudur.

Bu çalışma, şu temel soruna odaklanacaktır: Machiavelli'nin teorisini ahlak-politika ilişkisi açısından nasıl yorumlayabiliriz? Aynı zamanda aşağıdaki sorulara cevap vermeye çalışacağız: Machiavelli politik kararların ve eylemlerin kasıtlı olarak ahlak dışı olmasını önermiş olabilir mi? Yoksa tüm suçlamalara rağmen, o, klasik politika geleneğinin eleştirisini de içeren, politikanın tanımını, ilkelerini ve yolunu değiştirmiş olan yeni bir politik bilgelik türü mü önermektedir?

Anahtar Kelimeler: Machiavelli, Rönesans, Ahlak, Politika, Modern Politika Felsefesi

(Machiavelli's Theory of Politics In Terms of the Relation Between Morals and Politics)

ABSTRACT

Nowadays Machiavelli is in everywhere. In contemporary political and academical debates (include business ethics and communication), he is studied, analyzed and interpereted by scholars both as the founder of the modern political and social grounds and as the constructor of the dark side of modern World. Thus, his reputation has double sides. When the one of these sides is that he is a cornerstone of the modern politics, the other one is that he is responsible for non-moral modern politics called "Machievellian" such as unlimited state power, hindrance of freedom for continuing of political power, local and global wars for political and economical domiation.

This study will focus on the main question: How we can interpret Machiavelli's theory in terms of the relation between morals and politics. And we will try to answer these questions: Might he really recommend that political decisons and actions are intentionally non-moral? Or, in spite of all accusations, did he offer a new kind of political wisdom (also included critiques of classical politics) that changed description, principles and route of politics.

Keywords: Machiavelli, Renaissance, Morals, Politics, Modern Theory of Politics.

* Manisa Celal Bayar Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

Machiavelli'nin önemi, tam da rönesans gibi kültürel açıdan bir paradigma değişiminin yaşandığı dönemde, onun bu değişimi politikada da mümkün kılmasıdır. O, rönesansın toplum, kültür, sanat ve felsefede gerçekleştirdiği değişimi, politikada gerçekleştirmiştir. Böylece rönesans sadece kültürel, sanatsal ve felsefi bir “yeniden doğuş” olmaktan çıkar, Machiavelli ile birlikte toplumsal ve politik bir “yeniden doğuş”u da içerir. Bu yeniden doğuşun ürünü olan tarihsel ve toplumsal pek çok varyanttan geçip günümüze kadar gelen politika kavrayışı, yani modern politika düşüncesi, halen hem geçerli ve hâkimdir, hem de sonuçları itibariyle eleştirilirken pek çok çağdaş politika ve demokrasi kuramının ortaya çıkışını sağlamıştır. Bu yüzden modern politika düşüncesinin veya politika yapma tarzının temellerine dair bir sorgulamaya girildiğinde belki de “kurucu” olma unvanını en az modern politika filozofları kadar hak eden ve etkisi hissedilen figür Machiavelli'dir.

Machiavelli, özellikle politika tanımını, politika yapma ve politikayı düşünme tarzını değiştirdiği oranda, okuma tarzına göre, klasik ahlak-politika birliğini parçalamış veya yeni bir biçimde tanımlamış olması bakımından hem referans hem de eleştiri noktası olmuştur. Bu yüzden modern politikanın kurucusu olma unvanı, ona atfedilen “şeytanın ideoloğu, despot, mutlakiyetçi, şeytanın öğretmeni ve şeytanın avukatı”¹ gibi kötücül unvanlara göre belki de tek olumlu unvandır. Çünkü onun politikayı şeytanileştirdiği, çıkarıcı, bencil ve oportünist bir eylem biçimi olarak yeniden tanımladığı ithamları hala canlıdır. Oysa onun teorisinin içerdiği ahlak eleştirisini incelediğimizde, Machiavelli'nin, modern cumhuriyet kavramsallaştırmasının, daha sonraları Rousseau ve Diderot'un ele alacağı ve Amerikan ve Fransız Devrimi'inde tezahür edecek olan, yurttaşlık erdemi tanımını yapması, aynı zamanda modern politik etiğin ilk betimlemesini yapması itibariyle yeni bir moralitenin kurucusu olduğunu söylemeliyiz. O halde Machiavelli'yi, şeytani, ahlaksız ve çıkarıcı bir politika anlayışının kurucusu olduğu eleştirilerini göz ardı etmeden nasıl kavramalıyız? Gerçekten Machiavelli, politik eylemin veya kararın tamamen ve kasıtlı biçimde ahlaksız olmasını salık vermekte miydi? Yoksa o, klasik öğretinin ele aldığı şekliyle ahlaki da içeren bir pratik bilgelik olarak tanımlanan politikanın tanımını ve yöntemini değiştirmeyi önerdiği yeni bir bilgelik türü mü sunmaktaydı?

Bu çalışma Machiavelli ile ilgili yukarıdaki sorulara ahlak-politika ilişkisi veya ilişkisizliği meselesini merkeze koyarak yanıt aramaya

¹ Maureen Ramsay, “Machiavelli”, *Interpreting Modern Political Philosophy*, ed. Alistair Edwards-Jules Townshend, Palgrave Macmillan, New York, 2002, s: 24.

çalışacaktır. Bu çalışmada, sırasıyla Machiavellinin politika teorisini etkileyen çağının temel tarihsel, kültürel ve felsefi art alanı kısaca betimleyerek, politika düşüncesi içerisinde yarattığı kırılmayı “politik güç” ve “yeni hükümdarlık” kavramları etrafında inceleyeceğiz. Bu yolla Machiavelli'nin teorisinin, ahlak-politika ilişkisi bağlamında, bir ahlaksızlık savunusu değil, yeni bir tür modern ahlak ve politika anlayışının ifadesi olarak bir politik etik önerisi olduğunu belirtmeye çalışacağız.

Rönesans ve Machiavelli

İleriki bölümlerde ele alacağımız gibi, Machiavelli ile birlikte, politika hakkındaki modern tanım, ilke ve görüşlerin, insansal ve toplumsal temel gereksinimlerden, taleplerden ve şartlanmış eylem motivasyonlarından bağımsız olmayacağı açıktır. Bu açıdan bakıldığında, “Machiavelli'nin görüşü, açıkça, İtalyan Rönesansı'nın bir parçası olarak tarihseldir.”² Bu nedenle onun politika düşüncesini biçimlendiren tarihsel ve toplumsal, hatta epistemolojik ve felsefi art alan olan rönesans düşüncesine kısaca bakmak gerekir.

Rönesans, özensiz bir okumayla hıristiyan doktrinin hâkim olduğu ve “karanlık çağ”³ olarak betimlenen Ortaçağ ve sekülerizm hümanizm gibi gerek epistemolojik gerekse ahlak ve politika üzerine pratik kavrayışın dayanaklarının ve ilkelerinin yeniden belirlendiği ve sonunda aklın egemenliğini ilan eden “Yeniçağ” arasında konumlandırılır. Dikkatli bir okuma ise Ortaçağ'ın toptan karanlık olamayacağını, çünkü on üç ve on dördüncü yüzyıllardaki akıl, iman, vahiy tartışmalarının on ikinci yüzyıl apolojisinden farklı olarak akla, iman ve vahiy karşısında yer açma çabalarına dönüştüğünü görebilir. Nitekim on üçüncü yüzyılda Thomas Aquinas ve on dördüncü yüzyılda Ockhamlı William ile birlikte 'Nominalizm', Ortaçağ hıristiyan öğretisinin evren hakkındaki temel ve teolojik açıklamalarının geçerliliğine yönelik tartışmada önemli gelişmelere neden olmuşlardır. Tümelin hakikatinin tanrı, iman ve vahiyle ancak ulaşılabilir olacağı anlayışının karşısında, tekil şeylerin bilgisine yönelerek tümellerin bilgisine ulaşılabilirliğine yapılan vurgu, hem insanları tekil nesnelerin bilgisine yönelmeye, hem de bu bilgilerin mekânını göksel semalarda veren hıristiyan öğretilerine olan ilginin, bilme faaliyeti söz konusu olduğunda hafiflemesine yol açmıştır. Ortaçağ ile karşılaştırıldığında ise “her şeyden önce yukarıdan gelen ışık, Rönesans resminde yerini bu dünyadan,

² Bernard Crick, “Theory and Method”, Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, çev. Walker, S. J. Leslie J., Penguin Books, London, 1970, s: 9-71 içerisinde, s:46.

³ Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge, Ankara, 2008, s:150.

konuya yatay olarak gelen ışığa bırakmıştır.”⁴ Artık, hıristiyanlığın tümele dair bilgi edinme faaliyeti (iman ve vahiy), insanlar için yeterli olmuyor, onların meraklarını gideremiyordu. İncil'e yönelik ilk eleştirel okumalar da bu dönemde ortaya çıkmıştı⁵.

Galileo'nun evrenin işleyişinde değişmeyen evrensel yasalar olduğunu ortaya koyması, kozmosu düzenleyen ilahi gücün var olduğu görüşünün değerini yitirmesine yol açtı. Daha da önemlisi, Galileo'nun evrenin işleyişinin anlaşılmasında, evrenin tabii olduğu evrensel kuralların bilinmesinde kullanmak üzere getirdiği yeni 'fizik' anlayışı, gelişen yeni paradigmada etkili olmuştur. Rönesans'ta temelleri atılan yöntemsel dönüşümün, bilindiği üzere Aydınlanma ve Modernite'nin bilimsel metoduna dönüşmesi en çok iki yüz yıl alacaktı. Bu yüzden modernliğin ilk örneklerini veren bu seküler, hümanist teorik ve epistemolojik bakış açısının Machiavelli tarafından aktardığımız biçimiyle anlaşıldığını söylemek zordur. Fakat bu paradigmatik dönüşümün onun politik olanı düşünme tarzını tarihsel, toplumsal fiili gerçeklikten çıkarmasında etkilemediğini düşünmek de bir o kadar zor olacaktır.

Bununla birlikte, hem dönemin epistemolojik paradigmasının hem de Machiavelli'nin bizzat deneyimlerinin etkisiyle, İtalya'nın tarihsel, toplumsal ve politik durumundan çıkabilecek sonuçlar, Machiavelli'nin politika öğretisinin temelini oluşturacaktır. Çünkü Machiavelli, bizzat bu tarihsel, toplumsal durumun içerisinde yaşayan ve bilfiil görev alan bir şahıstır. Bu nedenle onun politika teorisinin, yaşadığı çağının olayları üzerine gözlem ve deneyimlerine dayandığı açıktır. Nitekim Machiavelli, *Floransa Tarihi*'nde çağının ve ülkesinin politik durumunu aşağıdaki gibi tasvir ederken, bu tasvir onun politika düşüncesinin başlangıç noktasıdır da.

(...) Benim hikâyem işte bu tembel ve işe yaramaz prensler ve son derece aşağılık orduları konu alan anlatımlarla dolu olacaktır; ancak söz verdiğim gibi öncelikle Floransa'nın orijinini anlatmakla işe başlayıp herkese o günlerde hangi koşullar altında olduğunu her ayrıntısıyla anlatmayı ve İtalya'da binlerce yıldır süregelen sıkıntıların nedenlerine değinmeyi gerekli görüyorum.⁶

1400'lü yıllardan beri kapitalizmin beşiği olan İtalyan kent devletleri ve özellikle Floransa, büyük bir sermaye birikiminin merkezi olmuştur. Fakat feodal bir düzen içerisinde kent devletleri, kendi içlerinde yapılanmış ve iktidar kurmuştur. Bu da kent devletlerinin kolektif bir birliğe

⁴ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY. Yay., İstanbul, 1996, s:10.

⁵ Preserved Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, İş Bankası Yay., İstanbul, 2011, s: 118.

⁶ Niccolo Machiavelli, *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yay., İstanbul, 2001, s: 61.

ulaşmalarını engellemiştir. Bu durum, hem İtalyan burjuvazisini zayıflatıyor, hem de herhangi bir kent devletinin güçlenmesini ve diğerlerini hâkimiyeti altına almasını engelleyip bir bütünlük oluşturma şansını yok ediyordu. İtalya, ulusal sınırları içerisinde siyasal bütünlüğünü neredeyse sağlamış olan Fransa'ya ve İspanya'ya kıyasla dağınıktı ve yayılma peşindeki dış güçler için kolay bir av ve adına İtalya denen başıboş bir coğrafya olarak bulunuyordu. Bu politik zayıflık yüzünden her biri büyük ekonomik hedeflere sahip kent devletlerinin "o büyük hak iddiaları, hem düşmanları hem de Floransa'nın kabul etmek durumunda kaldığı Fransızlar tarafından hor görülüyordu."⁷ Bu durum Machiavelli için önemli bir deneyim olduğu gibi, "bütün bunların yanında çok yoğun bir siyasal eğitimdi de."⁸ Bu yüzden Cassirer'e göre, "(...) *Hükümdar*, Machiavelli'den önceki yüzyılların tarihi ve çağdaş İtalyan tarihi göz önüne alınarak okunmalıdır."⁹

Politik Güç, Yeni Hükümdarlık

Machiavelli, politikanın temel kavramı olarak 'güç' kavramını görmekteydi ve İtalya'da eksik olan şey tam da buydu. Zaten o, politikayı bir güç alanı olarak görmekteydi. Bu yüzden "*Prens*'te Machiavelli, kendi tarzının retorik hassasiyetinin tersine, gücün otonom ve maddi bir dışsal zorlama olduğu modern politik farkındalığın bilgisini vererek kendine has bir varsayım icat etmiştir"¹⁰.

Politik alanı güç merkezinde tanımlaması, Machiavelli'nin eserlerinin dilini ve yöntemini de açığa çıkarır. *Prens*, egemenliğini korumaya çalışan bir hükümdarın neler yapması gerektiğini içerirken, özellikle önerileri, tarihi ve politik olaylarla ve örneklemelerle keskinleşir. Nitekim *Floransa Tarihi*'nde Machiavelli, yüzyıllardır süren politik gelişmelerin betimlemesini yaparken, politik düzeydeki güç istemi ve gücün kullanımına dair olayları serimler. Machiavelli'nin politika öğretisinde güce ne kadar önem verdiğini görebilmek için *Savaş Sanatı*'na bakmak yeterlidir. *Savaş Sanatı*'nda, politik yapının korunması ve devamı için politika ile ortak yanlarının olduğunu savunduğu askerlik ve ordu konu edilir. Machiavelli, gücü politika öğretisinin zeminine yerleştirdiği gibi, gücün simgesi olarak

⁷ Sydney Anglo, "Nicola Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi", Brian Redhead, *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, der. Brian Redhead, çev. Hikmet Özdemir, Alfa Yay., İstanbul, 2001, s: 95-111, s: 98.

⁸ A.g.e., s: 98.

⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, I. Basım, 1984, s: 127.

¹⁰ Robert Hariman, "Composing Modernity in Machiavelli's Prince", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 1 (Jan. - Mar., 1989), University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, pp. 3-29, s: 3.

gördüğü ordunun, bir politik düzenin devamlılığı ve birliği için gerekliliğini savunarak *Prens*'te iyi yasaların güvencesini de orduya bağlar:

Ve ister yeni, ister eski, isterse karma olsun tüm devletleri ayakta tutan başlıca temeller iyi yasalar ve iyi ordulardır. İyi ordular olmadan iyi yasalar olmayacağına göre ve iyi ordunun bulunduğu yerde iyi yasaların olması gerektiği için (...) ordudan söz edeceğim.¹¹

Görüldüğü üzere *Prens*'de Machiavelli, politik hayatın düzenleyicisi olan yasaların güvenliğini sağlamak için öncelikle ordunun yapısının önemini vurgular. Çünkü Machiavelli, *Savaş Sanatı*'nin önsözünde gösterdiği gibi, sivil hayat ve askerliği birbirinden farklı alanlar olarak görmez, hatta onların birbiriyle bağlanmaları gerektiğini savunur:

(...) insanlığın ortak iyiliği yönünde ortaya çıkan tüm sanatlar, bir uygarlıkta Tanrı ve kanun korkusuyla yaşamayı sağlamak için kurulan tüm düzenler, eğer onları koruyan askeri bir güç olmasaydı boşa çıkardı, çünkü iyi organize olmuş bir askeri güç karışıklıklara rağmen düzenlerin devamını sağlar.¹²

Bu görüşünü Machiavelli, *Prens*'te, özellikle hükümdarların güç sağlama ve gücü kullanıp elde tutma ilkeleri etrafında ele alırken, *Savaş Sanatı*'nda, ordunun gücünün politik alana olan bağlılığı çerçevesinde ele alır. Özellikle bir komplolar tarihi gibi sunulan *Floransa Tarihi*'nde güç dengesinin değişimlerinin ne gibi sonuçları olduğu vurgulanırken, ahlaka aykırı, bazen vahşi politik hamle ve eylemler serimlenir. Yine Machiavelli, güç ile özdeşleştirdiği ordunun iyileştirilmesiyle, İtalya'nın bu güçsüz durumdan kurtulması için öneriler sıralamış gibi yazar:

Ben gördüklerim ve okuduklarım doğrultusunda, eski yöntemlerin orduda uygulanmasının ve onlara geçmişteki bilgiler ışığında birkaç yeni şekil verilmesinin ve kaybettiğimiz gücü ve hükmetme yeteneğini tekrardan canlandırmanın imkânsız olmadığına inanıyorum.¹³

Bu noktadan sonra Machiavelli, gücün elde edilmesine, kullanılmasına ve korunmasına yönelik ilkeler çerçevesinde politika faaliyeti içerisinde işlev kazanan "yeni bir hükümdarlık" ¹⁴ teorisi geliştirir.

¹¹ Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 1999, s: 86.

¹² Machiavelli, "Machiavelli' nin Lorenzo Di Flippo Strozzi' ye Yazdığı Mektup", Niccolo Machiavelli, *Savaş Sanatı*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yay., İstanbul, 2001, s: 76-78 içerisinde s: 76.

¹³ A.g.e., s: 77.

¹⁴ Kavramı Alessandro Passerin D'Entreves'ten ödünç almaktayız. Machiavelli, yeni politika yapma metotları ve araçları keşfetme yolculuğuna çıktığını söylese de, "Yeni Hükümdarlık" kavramı ona ait değildir.

Machiavelli'nin "yeni hükümdarlık" teorisi, kaybedilmiş gücün yeniden sağlanmasına yönelik faaliyet içerisinde bulunan ve amaçlanan gücün edinilmesi, kullanılması ve korunması olan yeni bir hükümdarlığı betimler. Fakat bu yeni hükümdarlık teorisinin dayandığı ilkeler ve işleyiş biçimine yönelik eleştiriler hemen gelişmiştir. Bu yeni hükümdarlığa yönelik, gücü edinme, kullanma ve koruma yöntemleriyle ilgili ahlaki bir eleştiri bombardımanı başlamış ve yüzyıllardır süregelen bu eleştirel tavır, günümüzde de devam etmektedir. D'Entreves'in belirttiği gibi, Machiavelli'nin "kendine özgü 'etkili gerçeklik' yorumu, Machiavelli'nin öğretilerinde 'tiksindirici bulunan' birçok şeyin öncül önermesidir."¹⁵

Bu bağlamda, günümüzde ve daha önce modern dönemde oldukça tartışılan ve özellikle ahlaksallık çerçevesinde tartışma konusu olan Machiavelli'nin öğretisinin hedef alındığı noktalara değinmek yerinde olacaktır. Leo Strauss'un Machiavelli'yi klasik politika geleneğinden farklılaştırıp modern politika anlayışının kurucusu¹⁶ olarak gördüğü noktaya katılarak biz de Strauss gibi "ahlak-politika ilişkisi" bağlamında Machiavelli'nin görüşlerini irdelemenin gereğine inanmaktayız.

"Yeni Hükümdarlık" ve Klasik Görüşten Kopuş Ahlaktan da Bir Kopuş Mudur?

Machiavelli'nin politika teorisinin yeni olduğunu söylediğimiz nokta, onun klasik politika felsefesinden koptuğu iddiasına dayanır. Machiavelli, realist tavrından dolayı zaten Sokratik gelenekten, Antik Yunan filozoflarından, özellikle de Platon'dan ve *İdeal Devlet* anlayışından açıkça ayrılmıştır. *Prens*'te bu özellik açıkça görülmektedir:

(...) İnsanın hayalinde canlandırabileceğinden çok, şeylerin fiili gerçekliğine bağlanmak bana gerekli gözükmemektedir. Hakikaten, çokları hiç kimsenin fiilen görmediği ya da tanımadığı cumhuriyetler ve prenslikler hayal etmişlerdir.¹⁷

"Yeni Hükümdarlık" ile Machiavelli, klasik politika felsefesinin ütöplast ve ulaşılması imkansız hedeflere yönelmiş olarak gördüğü karakterini eleştirir. *Prens*'teki bu vurgu, "geleneksel siyasi düşünceye karşı bir direnişi"¹⁸ açığa çıkarır.

¹⁵ D'Entreves, "Devlet Kavramı", Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitapevi, İstanbul, 2002, s: 93-215 içerisinde s: 204.

¹⁶ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s: 75.

¹⁷ Machiavelli, *Prens*, s: 100.

¹⁸ D'Entreves, "Devlet Kavramı", s: 203.

En yüksek noktasına bir utopiada ulaşan, yani gerçekleşmesi büyük ölçüde imkânsız olan en iyi rejim tarifinde doruğuna varan politika yaklaşımında kökten yanlış olan bir şey vardır.¹⁹

Klasik politika felsefesinin ahlak ve politika alanlarını bir bütün içerisinde kabul eden yapısı, “en iyi rejim nedir?” sorusuna verilen cevabın ahlaksal ‘iyi’yi de ihtiva etmesi bağlamında ahlak ve politikanın birlikte yer aldığı bir karaktere sahipti. Dolayısıyla, klasik politika felsefesinde ahlaka veya politikaya yönelik bir tartışma, her iki alana dair tartışmayı da beraberinde getirmekteydi. Politikanın ahlaki hedefleri de beraberinde taşıyan yapısı, Machiavelli’ye göre, politik gerçekliğin gösterdiği politikanın yapısıyla uygunluk göstermiyor, hatta işleyişini “erdemlerle veya toplumun seçebileceği en yüksek hedefle”²⁰ tayin eden politika anlayışı, gerçekleşmesi imkânsız bir anlayış olarak görünüyordu. Çünkü o, döneminin hümanist görüşleriyle bile karşıtlık oluşturacak biçimde, politik başarı için etik bir duyarlılığa sahip olunması gerektiği yönündeki hümanist kaygıyı kesin bir dille reddeder²¹ görünür. Nitekim Leo Strauss, modern politika felsefesinin kurucusunun Machiavelli olduğunu söylemeden hemen önce, modern politika felsefesindeki temel ortaklığın “klasik şemanın gerçekçi olmadığı gerekçesiyle reddedilmesi”²² olduğunu belirtir. Onun önerisi Strauss’a göre şuydu: “(..) gelin, yönümüzü tüm toplamların bilfiil izlediği hedefler ile tayin etmeye başlayalım”.²³

Machiavelli, mevcut olan politika mekanizmasına uygun bir hedef seçme, yani insan doğasının kötü, çıkarıcı, bencil ve şan-şeref-zenginlik adına eylemde buldukları ve politikayı da yönlendirenin bundan başka bir şey olmadığı görüşünü merkeze alan politika kavrayışı önerisinde bulunmaktadır. Bununla o, “sosyal eylem standartlarını bilinçli olarak alçaltır.”²⁴ Machiavelli’nin standartları alçaltmasındaki kasıt, bu alçaltılan standartlara uygun olarak kurulan planın gerçekleşme olasılığını yükseltmektir. Böylece şansa bağlılık azalır; şans fethedilecektir.²⁵ Machiavelli’ye göre, insanlar şansını ve talihini dizginleme ve böylece amaçlarına ulaşma yeteneğine sahip olmalıdır. Dolayısıyla insanlar, Machiavelli’nin klasik anlayışta gördüğü gibi, gerçekleşmesi imkânsız olan idealleştirilmiş ahlaksal ve politik hedefler peşinde koşarak, mevcut duruma uymayan eylemlerde bulunarak şanslarının ve talihlerinin esiri

¹⁹ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s: 76.

²⁰ A.g.e., s: 76.

²¹ Quentin Skinner, *The Foundations Of Modern Political Thought, Renaissance*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1978, s: 37.

²² Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s: 75.

²³ A.g.e., s: 76.

²⁴ A.g.e., s:76.

²⁵ A.g.e., s: 76.

olmaktadırlar. Ona göre insanlar, talihin kendilerine yardım etmesi umuduyla yaşadılar ve bu bağıllık onların talihin kendi tözselliği olduğuna inanmalarını getirdi. Talih, bazen insanların yüzüne gülen bir güzellik olarak resmedilmiş, bazen de insanlara sırt çeviren, kibirli bir tanrıça olarak görülmüştür. Oysa Romalı yazarlar, talihi tamamıyla kötü bir güç olarak tanımlamamışlardır. Aksine talih, iyiliklerini kendisinde taşıyan cezbedici bir tanrıça olarak tanımlanmıştır. Ayrıca talih kendi içerisinde, ödülleri de taşır. Cicero, bu ödülleri ve iyilikleri tanımlarken “onura, zenginliğe ve nüfusa vurgu yapar.”²⁶ “(...) Herkesin hemfikir olduğu husus, talihin en muhteşem armağanının onur ve onunla gelen şöhret olduğuydu.”²⁷

Talihin insan eylemlerine etki eden ve onların sonuçlarını belirleyen bir yapısı da vardır. Bu kaprisli tanrıça, gün gelir kendisine güvenenleri yüz üstü bırakabilir. Özellikle kendi talihine güvenip eylemlerinde gevşeklik edenlerin çok canı yanar: “(...) O prens, bütünüyle talihine dayanmıştır ve talihi kendinden yüz çevirince düşmüştür.”²⁸ Başarısızlığın önlenmesi, Machiavelli’ye göre *virtu*’ye sahip olmakla mümkündür. *Virtu*, “insanın bilgelik, cesaret, dürüstlük, kurnazlık gibi yeteneklere sahip olması demektir”²⁹ ve zor durumlarda insan, talihini *virtu* aracılığıyla değiştirebilir. Bununla beraber, Maurizio Viroli’ye göre,

Machiavelli ne zaman *virtu*’dan bahsetse, kastettiği yurtseverliktir; yani insanları cömert, özel ve tikel çıkarlarını ortak iyinin parçası olarak görebilen ve Cumhuriyeti için kararlı bir biçimde savaşmaya gönüllü yapan cumhuriyetçi anlamda özgürlük aşkıdır.³⁰

Viroli’ye göre, Machiavelli’nin *virtu* anlayışı, “yasaları çiğnemek ve şehre kendi gücünü kabul ettirmek isteyen, dolayısıyla ortak özgürlüğü tehdit eden haris insanları durdurma arzusuydu.”³¹ Bu yüzden *virtu*, Machiavelli’nin Roma’ya atfettiği yurtseverlik erdemiyle paraleldir. Bu yönüyle *virtu*, sadece şan ve şerefe ulaşmak değil, aynı zamanda insanların etrafında toplanabileceği ve birlik oluşturabilecekleri kolektif bir unsurdur. Bu kolektif öge, modern ulus-devletlerin daha sonra insanların “politik biraradallığını” sağlayan yegâne ögesi olarak, yani on dokuzuncu yüzyıldan beri modern bir erdem olarak konumlanan yurtseverlik erdemi olarak sunulacaktır.

²⁶ Aktaran Quentine Skinner, *Machiavelli*, çev. Cemal Atilla, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002, s: 43.

²⁷ A.g.e., s: 43.

²⁸ Machiavelli, *Prens*, s: 137

²⁹ Derek Heather, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. M. Delikara Üst, İmge, Ankara, 2007, s: 87.

³⁰ Maurizio Viroli, *Vatan Aşkı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1997, s: 42.

³¹ A.g.e., s: 43.

Machiavelli, ele aldığımız biçimiyle gerçekten kendisine kadar olan politika felsefesi tarihine bakıldığında farklı bir yerde durmaktadır. “Machiavelli’in politik tavsiyesinin yenilikçi karakteri realist yeni zeminden ayrılmaz; o, nihayetinde yeni bir normatif eylem metodu, yeni bir moralite önermektedir.³² Machiavelli, tam manasıyla, Strauss’un da belirttiği gibi, “bütün olan politika felsefesi geleneğinde bir kırılma yaratmaya çalışmış ve yaratmıştır (...) kendi başarısını, Columbus gibi adamların başarıları ile kıyaslıyordu. Yeni bir ahlaki kıta keşfettiği iddiasındaydı.”³³ Machiavelli de bunu destekler biçimde, *Söylevler*’in önsözünde “henüz daha kimsenin ayak basmadığı yeni bir yola girmeye karar vermiştir.”³⁴ Buna bağlı olarak Strauss, Machiavelli’yi yeni bir ahlaki kıtanın kâşifi olması bağlamında klasik politika geleneğinden ayırır. Bu yanıyla Machiavelli, kendinden sonrakiler tarafından söylendiği biçiminde modern politika anlayışının yöntemini, araştırma nesnelerini ve dilini değiştirir. Böylece *Prens*, erken modern politika düşüncesinin bir tür entelektüel köşe taşı olabilmıştır³⁵ Nitekim o, tüm modern politika faaliyetinin daha sonra pozitivist bakış açısının hâkimiyeti altında moralden bağımsız, otonom bir politika anlayışının tesisinin önünü açmıştır. Nitekim bunda Machiavelli’nin politikanın bizzat ahlaki yanı sorgulanabilir olan eylem, söylem ve kararlar temelinde yükseldiğini iddia etmesi yatar. O, politikayı bir “yönetim sanatı” olarak tanımlar ve politik olarak değerli, doğru eylemlerin ise bu sanatta eğitilmişler tarafından gerçekleştirilebileceğini belirtir. Hatta *Prens* ile bu eğitimi üstlenmektedir de. Dolayısıyla, “o, kendisinin “devlet sanatı”nda bir uzman olarak takdim edilmesini tercih eder.³⁶ Bu daha önce yapılmamış bir şeydi: “Machiavelli’den önce hiçbir düşünür, bu suçların sanatını öğretme işini üstlenmemiştir.”³⁷ Bu anlamıyla Machiavelli, her zaman olguların çözümlenmesinden kalkarak genel kurallara ulaşır ve daha sonra “dilini betimleyici kullanımından buyurucu kullanımına geçer gibidir.”³⁸ Dolayısıyla D’Entreves’e göre, onun dilinin bulanıklığının kaynağı budur.”³⁹ Machiavelli, sadece betimlemelerle yetinseydi ve buyurucu bir dile dönmeseydi ona yöneltilen ahlaksızlık suçlamaları bir yerde, betimlere yöneltilmiş eleştiriler olarak kalabilirdi. Oysa Machiavelli’nin devletin bekası

³² Rafael Major, “A New Argument for Morality: Machiavelli and the Ancients” *Political Research Quarterly*, Vol. 60, No. 2 (Jun., 2007), pp. 171-179, s: 174.

³³ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s: 75.

³⁴ Machiavelli, *The Discourses*, Book One, The Preface, s: 97.

³⁵ Major, “A New Argument for Morality: Machiavelli and the Ancients”, s. 172.

³⁶ Maurizio Viroli, *Founders of Modern Political and Social Thought: Machiavelli*, Oxford Univ. Press, New York, 1998, s: 43.

³⁷ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s: 154.

³⁸ D’Entreves, “Devlet Kavramı”, s: 202.

³⁹ A.g.e., s: 202.

ve gücünün korunması için prene hile yapmayı, gerektiğinde öldürmeyi buyuran dili, onu ahlaksızlık suçlamalarıyla karşı karşıya getirir.

Machiavelli'ye yöneltilen ahlaksızlık suçlamasını başka bir boyutta ele alan Cassirer'e göre ise, Machiavelli'nin *Prens*'i bir ölçüde bu suçlamalara layık değildir: "*Prens* teknik bir kitaptır ve biz teknik bir kitapta ahlaksal davranış kurallarını, iyiye ve kötüye ilişkin kuralları aramayız."⁴⁰ Bu yönüyle *Prens*, Cassirer'e göre, "yönetici için hiçbir ahlaksal yasa içermediği gibi onu suç işlemeye ya da kötülükler yapmaya davet etmez."⁴¹ Cassirer'in bakış açısıyla Machiavelli, prensin yönetme sanatını bir doktorun sanatıyla karşılaştırır:

O, hiçbir zaman siyasal eylemleri suçlayıp övmez. Tıpkı bir doktorun belli bir hastalığın belirtilerini betimlediği gibi, siyasal olaylara yalnızca betimsel bir çözümlenmesini yapar (...) Machiavelli siyasal eylemleri, bir kimyagerin kimyasal tepkileri incelediği biçimde incelemiştir. Laboratuvarında çok kuvvetli bir zehir hazırlayan bir kimyager hiç kuşku yok ki bunun sonuçlarından sorumlu tutulamaz (...) O tüm bunlara bir bilim insanının serinkanlılığı ve yansızlığı ile bakmakla kendi siyasal reçetelerini vermektedir. Bu reçetenin kimler tarafından kullanılacağı ya da kötü amaçlarla kullanılıp kullanılmayacağı onu hiç ilgilendirmemektedir.⁴²

Ama yine de D'Entreves, Machiavelli'nin "temel temasının 'devlet sanatı'"⁴³ olduğunda ısrar ederken ahlaksızlık suçlamasını sadece bilimsel nesnellik ve yansızlık ile savunma imkânını zayıflatır. Viroli'ye göre,

(...) 'Bilimsel' kelimesinin taşıdığı anlamdan bağımsız biçimde politika biliminin kurucusu olarak Machiavelli'yi yorumlamak yanlış olacaktır. Eğer "bilimsel" olmayı, verileri toplayarak, hesaplayarak ve tanımlayarak politik olaylar üzerinde çalışma metodu anlamında, 'empirik' olarak alırsak bu doğru olmayacaktır".⁴⁴

Bu yönüyle bakıldığında, Machiavelli'nin yönteminin 'politik gerçeklik' olduğu göz ardı edilmediği sürece "en azından yöntemsel olarak, günümüz bilim insanlarının çalışma tarzını keşfetmiştir."⁴⁵ Fakat yine Viroli ile birlikte söyleyecek olursak,

politik eserlerinde Machiavelli bir politika bilimi inşa etme niyetinde değildi, o, tarihsel bilgiye, eylemleri, kelimeleri ve

⁴⁰ Cassirer, *Devlet Efsanesi*, s. 156.

⁴¹ A.g.e., s: 156.

⁴² A.g.e., s: 157.

⁴³ D'Entreves, "Devlet Kavramı", s: 204.

⁴⁴ Viroli, *Founders of Modern Political and Social Thought: Machiavelli*, s: 1.

⁴⁵ D'Entreves, "Devlet Kavramı", s: 204.

jestleri yorumlama yetisine dayanan temelde retorik bir pratik olan politika teorisi kavramını geri kazanmaya ve belirginleştirmeye niyetlenmiştir.⁴⁶

Bununla birlikte, Machiavelli'nin *Prens*'inin Avrupa'da gördüğü ilgi ve onun hitap ettiği alanın genişliği, onun tüm Avrupa'nın politik ethosuna etki eden önemli bir figür olduğunu söylememize imkân verir. Zaten kendini bir "yönetme sanatı erbabı" olarak gören Machiavelli, modern ulus-devletlerin birliğinin ve bekasının öncelikli konu olduğu Yeniçağ Avrupası'nda önemli bir açığı kapatmıştır. O, klasik dönemden ve Hıristiyan geleneğinden gelen anlayışı açıkça eleştirerek, modern devletlerin varoluş ve hayatta kalma mücadelelerinde biçimlenen politika anlayışında yeni ilke ve yöntemlere işaret etmiştir.

Gerçekten de Machiavelli'nin kuramı, Antik ve Hıristiyan politika geleneğinin karşısına, gerek insan doğası tanımı, gerekse de ahlaki politikanın dışına çıkaran politika teorisiyle, açık bir eleştiriyle yeni bir tarzda dikilmiştir. Fakat bu noktada Strauss'un uyarısına kulak vermek gerekir:

Machiavelli'nin külliyyatında, insanın doğasına ve insani meselelere dair tek bir doğru gözlem yoktur ki o, klasikler için tümüyle tanıdık bildik bir şey olmasın. Ufkun bu hayret verici daralması, kendini ufkun hayret verici bir genişlemesi gibi sunar.⁴⁷

Machiavelli'nin özellikle klasik politika geleneğine olan eleştirisi bağlamında bakıldığında, Strauss, klasik geleneğin Ortaçağ'da temaşa yaşamını manastırlarda bulduğunu belirtir.⁴⁸ Dolayısıyla, Hıristiyan Skolastik geleneğin insana yüklediği sınırsız sorumluluk, "Machiavelli'ye insanlık dışı ve zalimane görünmüş olan eylemlere izin vereceğe, hatta ve hatta böylesi eylemleri gerektireceğe benziyordu."⁴⁹ Böylesi uygulamalar, nihai amacı yükseklerde ve ahlak ilkelerinde arayan bir bakış açısının bu amacı uğruna gerçekleştirdiği uygulamalardır. Bu noktada Machiavelli, amaçlara yönelik standartları alçaltılarak daha yakın hedeflere daha kolay ulaşma yolunu önerir. Strauss'un bu konudaki tespiti şudur: "Gelin hedeflerimizi o denli alçaltalım ki, toplumun ve özgürlüğün korunması için açıkça gerek olmayan türlü vahşetler sergilemeye mecbur kalmayalım."⁵⁰ Strauss'un bu okuması, Machiavelli'nin ahlak-politika ilişkisini inşa ediş tarzına dair farklı bir bakış açısı geliştirmemize imkân vermektedir. Nitekim D'Entreves'e göre:

⁴⁶ Viroli, *Founders of Modern Political and Social Thought: Machiavelli*, s:1.

⁴⁷ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s: 80.

⁴⁸ A.g.e., s: 80.

⁴⁹ A.g.e., s: 80.

⁵⁰ A.g.e., s: 81.

(...) Machiavelli'yi okurken ne kadar titizlensek de, hiçbir zaman kesinlikle bilemeyeceğimiz bir şey vardır. Yüreğinin derinliğinde “yalnızca Hıristiyanların yaşama biçimine değil, insanlığa da aykırı bu acımasız uygulamaları” mahkûm mu etmiştir; yoksa devlet yararının tek ve son amaç olduğu yeni bir ahlak, yeni bir tür İncil mi yazmıştır?⁵¹

Daha da ilerleyecek olursak, Machiavelli'nin İtalya'da ve genel olarak Avrupa'da gördüğünü iddia ettiği ahlaksal ve politik çöküşün yol açtığı zararlara karşı yeni bir kurtuluş alternatifi, yeni bir ahlak geliştirdiği iddia edilebilir. Hatta “yazıları o dönemde çok etkili olan bir tılsım barındıran bu teorisyen, gerçekleri tarihi romanslar oluşturacak ölçüde, kendi tezine uygun biçimde değiştirdi.”⁵² Onun bu çabası, politika alanının işleyiş kurallarının üzerinde kurulacak bir güç, hegemonya ve politik başarı arasında cumhuriyetçi bir bağlantı kurmaktır.

Söz konusu bağlantı, modern bir yurttaşlık tanımının ve ahlakının ortaya çıkışını işaret edecektir. Bunun için *Prens'e* değil *Söylevler'e* bakmak gerekir. Çünkü Machiavelli'nin *Prens* ve *Söylevler* adlı eserleri farklılıklar barındırır. *Prens'te* Machiavelli, politik gerçeklik çerçevesinden politikanın otonom işleyişi içerisinde politik başarı için yöneticilere seslenirken, *Söylevler'de* özgürlük ve eşitlik vurgusunu öne çıkarır ve yozlaşmanın yaratacağı politik istikrarsızlıkla mücadele için yasaya ve iyi düzenlenmiş cumhuriyet kurumlarına olan ihtiyacı vurgular. Nitekim Machiavelli, *Prens'te* monarşi yanlısı gibi görülse de, monarşilerde özgürlüklerin tek bir kişi tarafından gasp edilmesi tehlikesinin daha büyük olduğundan, cumhuriyeti monarşiye tercih eder. Bununla birlikte özgürlük, *Söylevler'de* sadece insanın kendi çıkarının, şan ve şerefine peşinden gitme özgürlüğünü vurgulayan bireysel özgürlüğün ötesine uzanır, hatta halkın ortak yararına hizmet etmeyen bireysel özgürlük, yozlaşmanın tam da kendisidir. Bu tür bir yozlaşmadan kurtulmanın yolu ise, klasik cumhuriyetlerdeki gibi insanın erdeme kendini eğitmesi veya yüksek bir iyiye yönelen amaçlılık değil, yasalar yoluyla insanları cumhuriyetin istikrarı için gereken erdemli davranışa, yani yurttaşlık erdemine zorlamaktır. Sadece iyi düzenlenmiş yasaların zorlamasıyla yozlaşma engellenebilir ve kamusal özgürlükler korunabilir olur. Aynı zamanda özgürlüğünü korumak isteyen halk ve bireysel özgürlüklerini ve çıkarlarını korumaya çalışan soylu ve zenginlerin aralarında daima çıkacak olan çatışmaları dengeleyecek olan cumhuriyetçi yasaların hem iki kesim arasındaki güç dengesini koruyacağına, hem de eşitliği tesis edeceğine Machiavelli'nin güveni tamdır. Machiavelli'ye göre bu güven, monarşi ve despotluk karşısında cumhuriyetin zaferini de tesis

⁵¹ D'Entreves, “Devlet Kavramı”, s: 202.

⁵² Smith, *Rönesans ve Reform Çağı*, s: 133.

edecektir. Zira eşitlik kaybedildikçe insanların monarşiye eğilimi artacak, eşitlik sağlandırdıkça cumhuriyete bağlılık artacaktır. Bu yanıyla bakıldığında Machiavelli'nin, özellikle klasik cumhuriyetlerin insanı erdeme içsel biçimde yönelten yapısına yönelen eleştirisinden vazgeçmediğini, fakat insanları kamunun ortak iyisine yönelten yasaların dışsal zorlayıcılığı aracılığıyla tesis edilen bir cumhuriyetçi yurttaşlık erdemini politikaya eklediğini söylemek mümkündür. Bu cumhuriyet betimlemesi, daha sonra politikanın klasik gelenekten kopuşla tesis edileceği düşünülen politikanın otonomisinden türetilen seküler, reel ahlak anlayışının ve politika etiğinin modern politikaya hâkim olacağı yüzyılların habercisidir.

Sonuç

Machiavelli ve yeni hükümdarlık kavrayışı, insan doğası ve politikanın pratik seküler ilkeler üzerinde tanımlanması gereğine dair temel betimlemeleriyle Fransız Devrimi (Montesquieu, Voltaire ve Robespierre) ve İngiliz liberal geleneği (Hobbes ve Locke) etkilemiştir. Hatta onun "ulusal birlik" vurgusunun etkisi, Amerikan Devrimi'nin kurucularında dahi hissedilebilir⁵³. Dolayısıyla Meinecke'nin de belirttiği gibi, "Machiavelli'nin kuramı, sanki Batı dünyasının siyasi bedenine saplanmış onu inleten ve şaha kaldıran bir kılıçtı."⁵⁴ Machiavelli'nin çağdaşlarını sarsan niteliği, öncelikle onları antikler ve hıristiyanlık üzerine yeniden düşünmeye zorlamış olması ve böylece "gücün" ve "doğal zorunluluklar"ın politikaya etkisini keşfetmelerini sağlayarak imparatorluğun selameti, zafer, politik genişleme gibi motivasyonların politikadaki etkisini öğretmesidir. Böylece, politikaya dair modern denilecek olan yeni bir söylem geliştirerek Machiavelli, insan ilişkilerinin güç ilişkileri olduğunu ve devletin insan yapımı yapay bir şey olduğunu vurgularken, yasaların doğaları gereği tözsel bir "iyi"yi veya "erdem"i taşıyan ilkeler olmaktan ziyade insan isteklerini dizginleyen, onları belirli davranışa yönelten insan yapımı şeyler olduklarını göstermiştir.

Çalışmamızın temel soruları açısından bakıldığında, tüm bu serimlemeler ışığında, tüm suçlamalara rağmen, Machiavelli'nin klasik politika geleneğinin eleştirisini de içeren, politikanın tanımını, ilkelerini ve yolunu değiştirmiş olan bir politik bilgelik türünü ortaya koyduğunu söylemeliyiz. Bu nedenle öncelikle, Machiavelli'ye yöneltilen ahlaksız bir politika geliştirdiği suçlamalarının aceleci suçlamalar olduğunu söylemek gerekir. Çünkü ahlak-politika ilişkisi meselesinde bakıldığında Machiavelli'nin politika teorisi, politik gerçekliğin gereğini karşılayan

⁵³ Victoria Kahn, "Machiavelli's Afterlife and Reputation to the Eighteenth Century", s: 252.

⁵⁴ Aktaran D'Entreves, "Devlet Kavramı", s: 207.

otonom bir politika yapma tarzını öne çıkarırken, yapısı itibariyle insanları ontolojik bir erdeme yönelten içsel değerler ve normlar sistemi olarak ahlak kavramsallaştırmasının kendisini değil, ontolojik biçimde politikayla özsel bağı olduğu düşünülen Sokratik politika-ahlak özdeşliğini hedef almıştır. Nitekim Machiavelli, söz konusu ahlak ve erdem merkezli politika kavrayışına tüm karşı çıkışına rağmen, *Prens*'te olduğundan farklı biçimde, *Söylevler*'de cumhuriyetin temel dayanağı olan halkın özgürlük ve eşitliğine adanan bir erdem tanımı yapmış, hatta insanları bu erdemi kazanmaları için zorlayan “dışsal zorlayıcı yasa” kavramsallaştırmasıyla bir yöntem de sunmuştur. Bu kavrayış, halkı bireysel çıkarlarından ziyade daha büyük bir topluluğun üyeleri olarak müşterekleştirecek bir erdeme işaret eder ve bu, politik biraradallığı, halkın ve devletin özgürlüğünü amaçlayan politik bir erdemdir. Böylece Machiavelli'nin politika teorisi, geleneksel ahlak ve politika birliğini politikanın otonomisi için politikadan soyutlamıştır. Bunu yaparken Machiavelli, Sokratikler tarafından politikanın kurucu ilkesi olarak düşünülen mutlak ve idealist ahlaksal erdeme değil, politik bir yurtseverliğe veya politik erdeme önem vermiştir. Böylece Machiavelli, ahlaksız bir politikadan bahsetmez, otonom bir politika için mümkün olabilecek en uygun politik ahlakın ve erdemin tanımını yaparak, Sokratiklerin nihai amaç olarak belirledikleri pratik bilgeliğin yerine, tikel toplumların kolektif amaçlılığına bağladığı yurttaşlık erdemi ve vatan aşkına dayanan politik etiği yerleştirir: “Erdem, yurttaşlık erdemlerinden, yurttaşlık veya kolektif bencilliğe adanıştan başka bir şey değildir”⁵⁵.

O halde Machiavelli'nin teorisinin ahlak ile ilişkileneceği tarzında yarattığı kırılmaya getirilebilecek itiraz, onun ahlaksız olduğu değil, tesis ettiği bakış açısının ürettiği politik etiğin daha sonra alacağı biçimi ve araçsallaşabilme potansiyelini öngörememesi olabilir. Eğer ahlakın ve adaletin ontolojik olarak verili olan nesnel bir ölçütü yoksa ve eğer onların yegane dayanağı politik topluluğun kendisi ise, erdem, ancak yurttaşlık erdemi olabilir; yurtseverlik ise belirli bir kolektif amaçlılığa bağlanmış olmaktır. Gerçekten de Machiavelli, yurttaşın erdemi olarak “vatan aşkı”na işaret etmekte, iyi yurttaşlar olarak görülmek isteyenlerin bu yolu tutmaları gerektiğini söylemektedir⁵⁶. Vatan aşkı, ülkenin savunulması ile ilgili kararlarda, neyin adaletli veya adaletsiz, merhametli veya zalimane, takdir edilesi veya utanç verici olduğuna bakmaksızın ve her türlü dokunulmazlığı bir kenara bırakarak, ülkenin varlığını sakınacak ve özgürlüğünü koruyacak yolu izlemektir⁵⁷. Fakat politik topluluğun, her türlü ahlaksal ölçütün

⁵⁵ Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?*, s: 99.

⁵⁶ Machiavelli, *The Discourses*, çev. Walker, S. J. Leslie J., Penguin Books, London, 1970, III: 47, s : 524.

⁵⁷a. g. e., III: 41, s : 515.

kurucusu ve taşıyıcısı olarak düşünöldüğü koşullar altında, ahlakın ilineksel bir hale gelmesi ve politikanın gereklerinden hareketle kavranması kaçınılmazdır. Bu nedenle politik toplulukların her biri için belirli gereklere göre düzenlenmiş politik edimlerin sorgulanmadan bu politik etiğin içerisinde görölerek kabul edilmesi ve hatta savunulması kaçınılmaz olacaktır. Dünya tarihi, tam da bu politik etiğin araçsallaştırıldığı ve milliyetçilik kavrayışı ile birleşerek yirminci yüzyılda insanlığı savaşıara sürükleyen sömürgecilik, güç paylaşımı ve uluslararası hâkimiyet yarışının zararlı sonuçları olan sömürgeleştirme, ırkçılık ve soykırımları deneyimlemiştir. Açıkça söylemek gerekirse, bu deneyimin ürünü olarak ortaya çıkan yıkımları eleştirirken yüzümüz Machiavelli'nin politika teorisinin ahlaksız olduğu savına değil, onun savunduğu politika ve cumhuriyetin temel ilkesi olan yurttaşlık erdeminin araçsallaştırılması pratiklerine dönmelidir.

KAYNAKÇA

- AĞAOĞULLARI Mehmet Ali ve KÖKER Levent, *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge, Ankara, 2008.
- ANGLO Sydney, "Niccola Machiavelli: Siyasal ve Askeri Çöküşün Anatomisi", *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, der. Brian Redhead, çev. Hikmet Özdemir, Alfa Yay., İstanbul, 2001, s: 95-111.
- BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, YKY. İstanbul, 1996.
- CASSIER Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi,, İstanbul, I. Basım, 1984.
- CRICK Bernard, "Introduction", Niccolo Machiavelli, *The Discourses*, çev. Walker, S. J. Leslie J., Penguin Books, London, 1970, s.9-71.
- D'ENTREVES Alessandro Passerin, "Devlet Kavramı", Cemal Bali Akal, *Devlet Kuramı*, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitapevi, İstanbul, 2002, s: 93-215.
- HARIMAN Robert, "Composing Modernity in Machiavelli's Prince", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 1 (Jan. - Mar., 1989), University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, pp. 3-29.
- HEATHER Derek, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Çev. M. Delikara Üst, İmge, Ankara, 2007.
- KAHN Victoria, "Machiavelli's Afterlife and Reputation to the Eighteenth Century" *The Cambridge Companion To Machiavelli*, Ed. By John M. Najemy, Cambridge Univ. Press. Cambridge, 2010, p: 239-256.
- MACHIAVELLI, *The Discourses*, çev. Walker, S. J. Leslie J., Penguin Books, London, 1970.
- MACHIAVELLİ Niccolo, *Hükümdar*, çev. H.Kemal Karabulut, Sosyal Yay., İstanbul, 1998.
- MACHIAVELLI Niccolo, *Floransa'da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yay., İstanbul, 2001.
- MACHIAVELLI Niccolo, *Prens*, çev. Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 1999.
- MACHIAVELLI Niccolo, *Savaş Sanatı*, çev. A. Berna Hasan, Özne Yay., İstanbul, 2001.
- MAJOR Rafael, "A New Argument for Morality: Machiavelli and the Ancients" *Political Research Quarterly*, Vol. 60, No. 2 (Jun., 2007), pp. 171-179.
- SMITH Preserved, *Rönesans ve Reform Çağı*, çev. Serpil Çağlayan, İş Bankası Yay., İstanbul. 2011.
- STRAUSS Leo, *Politika Felsefesi Nedir?* çev. Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

- RAMSAY Maureen, "Machiavelli", *Interpreting Modern Political Philosophy*, ed. Alistair Edwards-Jules Townshend, Palgrave MacmillianNew York, 2002, s: 21-41.
- REDHEAD Brian *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, der. Brian Redhead, çev. Hikmet Özdemir, Alfa Yay., İstanbul, 2001.
- SKINNER Quentine, *Machiavelli*, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yay., İstanbul, 2002.
- SKINNER Quentine, *The Foundations Of Modern Political Thought, Renaissance*, Cambridge Univ. Press, Cambridge,1978.
- VIROLI Maurizio, *Machiavelli: Founders of Modern Political and Social Thought*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1998,
- VIROLI Maurizio, *Vatan Aşkı*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay, İstanbul, 1997.

SPİNOZA'DA İYİ VE KÖTÜNÜN CONATUS (EN İYİ ŞEKİLDE VARLIKTAKI İSTİKRAR) BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Feyza Şule GÜNGÖR*

ÖZET

Bu çalışma iyi ve kötünün, Spinoza'nın etiğinde önemli bir rol oynayan conatus (en iyi şekilde varlıkta kalmakta ısrar) düşüncesi bağlamında değerlendirilmesini içermektedir. Spinoza'da conatus düşüncesi, Skolastik ve ödev temelli ahlaki değerlere dayanmayan, yergi ve yargının ötesinde olan etiğin hareket ettirici düşünce gücü olmuştur. Bireyin en iyi şekilde varlıkta kalma ısrar ve çabası, korumak, sürdürmek ve güçlendirmek gibi insanı işlevselliğe sevk eden edimlerle kökensel bir bağlılık içerisindedir. Bu edimlere bağlı bir etik, bir tür "kendini gerçekleştirme" etiği olarak okunabilir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı da ereksel, tek yanlı ve ödev temelli pasif etiğin, Spinoza'da insan ve toplum hayatını dönüştürücü işlevsel bir etiğe dönüşümünü değerlendirmektir.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Conatus, Etik, Ahlak, İyi, Kötü.

(Evaluation of Good and Bad in Spinoza in Terms of Conatus [Persistence of All Things to be in Their Own Being in the Best Way])

ABSTRACT

This study involves the evaluation of good and bad in terms of conatus (persistence of all things to be in their own being in the way) that plays an important role in the ethics of Spinoza. The notion of conatus in Spinoza becomes the driving power of thinking of the ethics that is beyond the satire and judgment, not based on the Scholastic and duty-driven moral values. The persistence and endeavor of the individual to preserve in the existence in the best way has been originally affiliated with the actions leading human to functionality such as preservation, maintenance and strengthen. The ethics depending upon these actions can be read as the ethics of "self-realization". In this scope, the objective of this study is to evaluate the transformation of purposeful, unilateral and duty-driven passive ethics to functional ethics that converts the life of human and society in the Spinoza.

Key Words: Spinoza, Conatus, Ethics, Morals, Good, Bad.

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Giriş

Etik, eğer bir yargı ya da yergi olmaktan öte bir şey olarak düşünülecekse ilk uğranılması gereken duraklardan biri Spinoza'dır. Bu durak "kendini gerçekleştirme" ısrarı ve çabası nedeniyle etkin, aktif bir duraktır. Spinoza'nın etiği, metafiziği ve bilgi teorisiyle yakından ilişkilidir. Onun etik anlayışı modern etik teorilerden olduğu gibi antik dünyanın kimi etik teorilerinden, Musevi Hıristiyan geleneği içinde yer alan ahlak anlayışlarından farklılık gösterir. O yerine getirilmeleri ahlaken iyi, göz ardı edilmeleri ahlaken kötü bir dizi yükümlülük ve eylem tarzı öne sürmez. İyi ve kötü onda ahlaki bir problem olarak değil etik bir problem olarak değerlendirilmiştir. Spinoza bu şekilde birtakım ahlaki kurallar ödevler öneren ahlak sistemlerinin özgür irade ve nihai amaçlar konusunda upuygun olmayan fikir ya da düşüncelere dayandıklarını öne sürer, insanların tutkular tarafından yönetilmek yerine nedenlerin bilgisiyle belirlenen özgürlüğe ne ölçüde ulaşabileceklerini göstermeye çalışır.

Spinoza'nın etiğinde insan bedeni, duygulanışları ve tutkuları daha önceki etik anlayışlarında hiç olmadığı kadar esas rol oynar. Skolastik felsefenin insan bedeni, zihni ve duygulanışları üzerine olan ereksel, tek yanlı ve aşkın çözümlenmeleri yerine, insan bedeni, zihni ve duygulanışları nedensellikleri sorgulanarak dikkate alınmış ve -meli, -malı önermeleriyle bir ödev şeklinde ele alınan ahlaktan işlevsel bir etiğe doğru dönüşüm göstermiştir.¹ İnsan, davranışlarının ve duygularının nedenselliğini kavradığında onlara hükmedebilir, onları değiştirebilir, yönlendirebilir, fayda ve zarar açısından devamını sağlayabilir ya da ortadan kaldırabilir; yaşam da bunun sonucu olarak maruz kalınan zorunlulukların toplamı değil insanın değiştirip dönüştürebileceği bir şey olarak görülebilir.

Skolastik ve ödev temelli ahlaki değerlere dayanmayan, yergi ve yargının ötesinde olan etiğin hareket ettirici düşünce gücü ise *conatus*, yani insanın en iyi şekilde varlıkta kalma ısrarı olmuştur. Bireyin en iyi şekilde varlıkta kalma ısrar ve çabası korumak, sürdürmek ve güçlendirmek gibi insanı işlevselliğe sevk eden edimlerle kökensel bir bağlılık içerisindedir. Erdemin özünün bu ısrar ve çaba olduğunu düşünen Spinoza'nın etiği, bu nedenle bir tür "kendini gerçekleştirme" etiği olarak okunabilir. Biz de bu çalışma ile ereksel, tek yanlı ve ödev temelli pasif etiğin, Spinoza'da insan ve toplum hayatını dönüştürücü işlevsel bir etiğe dönüşümünü değerlendirmeyi amaçlıyoruz. Bu değerlendirmede bizim için dikkat çekici olan iyi ve kötünün *conatus* düşüncesi bağlamında ahlaki değil etik bir

¹ Sinan Kılıç, "Geleneksel ve Ahlaki Bir Yargının Ötesinde Spinoza'nın İyi-Kötü ve Nedensellik Problemlerini İrdeleyişi", *Kaygı/ Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi* 9 (2007), s.163

problem olarak değerlendirilmesinin insan ve dolayısıyla toplum hayatı için taşıdığı önemdir. Conatus düşüncesine bağlı bir etik anlayışını değerlendirmemizin başlıca nedeni de insanın yaşantıda edilgin değil aktif bir rolünün olmasına verdiği bu önemdir. Yukarıda da vurguladığımız gibi hayatın bir maruz kalmalar serüveni olarak algılanmasına karşın, insanın duygularının ve düşüncelerinin kontrolünü sağlayıp kendini aşağı çeken noktaları dönüştürerek en iyi şekilde varlıkta kalma ısrarı, etiğe işlevsel ve üretken bir nitelik yükleyebilecektir.

Conatus: En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr

Spinoza için etik hem bireysel düzlemde hem de toplumsal düzlemde aklın rehberliğinde yaşayan insanlar için En Yüksek İyi'yi bulmanın tek yoludur. Etik onda bir çeşit yergi ya da yargının ötesinde bir "olabilme olanağı"dır. En Yüksek İyi'ye ulaştıracak yollar ve bu yolları engelleyen şeyler etiğin temel konusudur. Onun etik anlayışının diğer etik anlayışlardan tam olarak nerede ayrıldığını anlayabilmek, bir anlamda etiğinin belkemiği olan *conatus* görüşünü analiz etmekten geçer. *Etika*'nın da belkemiği olan *conatus*, Spinoza'nın metafiziğinin, etiğinin ve siyasetinin ana kesişme noktası, pivot kavramı olarak değerlendirilir. Peki *conatus* tam olarak nedir? Spinoza *Etika Üçüncü Bölüm Önerme VI*'da onu "*Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar*" diyerek serimler.² *Conatus* dediğimizde aklımıza üç edim gelir ki Spinoza da bunların zaten bir ve aynı şey olduğunu söyleyecektir: korumak, sürdürmek ve güçlendirmek. Erdem onda, insanın kendi varlığını koruma ve geliştirme istek ve gücü olarak anlaşılan *conatus* öğretisine paralel bir biçimde güç anlamına gelir. Buna göre kendi kendini korumak için çaba göstermek erdemnin özüdür: "*Mutlak olarak erdemle işlemek bizde aklın yönetimi altında asıl faydalının aranması ilkesine göre varlığını korumak, işlemek ve yaşamaktan (bu üç şey bir ve aynı şey demektir) başka bir şey değildir*"³.

Conatus hem bireysel hem de toplumsal ilişkiler bağlamında bir varlıkta kalma stratejisidir.⁴ Doğadaki canlı cansız her varlık gibi insan da varlığını korumak, devam ettirmek için bir çaba içindedir, bu çaba onun fiili özüdür: "*Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba o şeyin fiili özü dışında başka bir şey değildir*".⁵ Farklı zaman ve zeminlerde tartışılan "özünü gerçekleştirmek" konusu da bu bağlamda düşünülebilir. Deleuze bu

² Spinoza, *Etika*, Çev.: H. Z. Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2011, Üçüncü Bölüm, Önerme VI, s.137

³ Spinoza, *Etika*, Dördüncü Bölüm, Önerme XXIV, s.216

⁴ Gaye Ç. Eksen, Spinoza'da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine, Spinoza Günleri, Bilgi Üniv.Yay., İstanbul, 2009, s.17

⁵ Spinoza, *Etika*, Üçüncü Bölüm, Önerme VII, s.138

*Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr)
Bağlamında Değerlendirilmesi*

konuda sorunun kendisini tartışarak işe başlar: Özümüz nedir, öz var mıdır?⁶ Ahlak açısından öz sadece potansiyel halindedir, onu gerçekleştirmek gereklidir. Ancak Spinoza'nın Etik'te sık sık bahsettiği öz ise insanın özü değildir; zaten özün kendisi Spinoza'da conatus'tur. Deleuze Spinoza'nın özden bahsettiğinde ilgilendiği şeyin öz değil varoluş ve varolan olduğuna ve Spinoza'daki bir tür varoluşçuluğa dikkat çeker.⁷

Varlığını sürdürme, güç ve kudretini arttırma isteği kendini yetkinleştirme, eksiksizleştirme isteğidir. İnsanın olabilme olanaklarını zorlamasıdır. Deleuze bu noktada Etika'nın bakış açısını şöyle yorumlar: Neye muktedirsin, ne yapabilirsin?⁸ Varlığını sürdürme, yetkinleştirme ve eksiksizleştirme konusunda neye muktedirsin, ne yapabilirsin? Bu konuda gösterilecek olan çaba Spinoza için erdemin özüdür: XXII. Önermenin Kanıtlama'sında "*kendi kendisini korumak için çaba erdemin ilk ve biricik köküdür. Bundan önce gelen hiçbir ilke tasarlanamaz ve o olmadan hiçbir erdem kavranmış değildir*" der.

Doğadaki tüm varlıklarda bulunan kendi varlığını koruma eğilimi, insan zihniyle ilişkilendirildiğinde bilinçli bir çabayla, etkinlikle özdeş hale gelir. En Yüksek İyi'ye bireyi ulaştırabilecek olan da bu eğilimi edime dönüştürme arzusu, çabasıdır: "*Hiç kimse var olmak, etki yapmak ve yaşamak arzusuna aynı anda sahip olmadan, yani fiil halinde var olmadan, onda üstün mutluluk, iyi işlemek ve iyi yaşamak arzuları olamaz.*"⁹ Üstün mutlulukta yaşamak ya da işlemek arzusu insanın asıl özüdür, yani herkesin kendi varlığını korumasına çalıştığı çaba insanın özüdür. Üstün mutluluğa insanı götürecektir bu çaba, Spinoza etiğinde öncelikle bilgi temellidir: "*Ruhun varlığını korumaya çalışan çaba bilgiden ibaret olduğu için, tanımak ve ya da bilmek için bu çaba erdemin ilk ve biricik köküdür...*"¹⁰ Özgürlüğü getirecek olan da olayların nedenselliğini bilmemizi sağlayacak olan bilgidir. "En iyi şekilde ayakta kalmak", bir diğer deyişle conatus sergilemek ve en yüksek iyiye ulaşmak, ancak bilgiyle olur. Beşeri duygular üzerinde bilgi çok önemli bir silah olmak durumundadır, tutkuları ve onlara yol açan nedenleri bildiğimiz ölçüde onlar üzerinde egemenlik kurabiliriz. Nedenini bildiğimiz olaylarla, nedenini bilmediğimiz olaylar arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Ona göre insanlar ancak nedenini bildikleri ve bu konuda upuygun ve doğru bir fikre sahip oldukları ölçüde özgürleşirler. Özgürlük bu nedenselliğin bilincinde olunmasıyla elde edilir. Spinoza Önerme XXIV'nin Kanıtlamasında insanın ancak bilmek bakımından etkin (aktif) olduğunu ve

⁶ Gilles Deleuze, "Spinoza Üzerine Onbir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006, s.124

⁷ Deleuze, s. 125

⁸ Deleuze, s.127

⁹ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm, Önerme XXI, s.214

¹⁰ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm, Önerme XXVI Kanıtlaması, s.217

bu nedenle erdemle işlemenin Akıl yönetimine göre işlemek, yaşamak ve varlığı korumaktan başka bir şey olmadığını altını çizer: “Gerçekten bilgiye götürenden ya da ona sahip olmamıza engel olabilenden başka kesinlikle iyi ya da kötü olduğunu bildiğimiz bir şey yoktur.”¹¹

İnsan İnsanın Tanrı’sıdır

“Varlıkta kalma stratejisinin” biri bireysel diğeri de toplumsal gövdede ele alınan iki yönünden söz etmiştik. Spinoza’ya göre, birey kendi varlığını diğerlerinden bağımsız olarak gerçekleştiremez. İnsandaki kendi varlığını koruma ve sürdürme eğiliminin kudreti sınırlıdır. İnsan kendini, kendine özgü ruh-beden paralelizmini ancak bir etkileşimler ağı içerisinde anlar.¹² Birey kendi dışındaki benzerleri ve ona benzer olmayanlar tarafından sürekli olarak etkilenmektedir ve tamamen kendisinin yönetmediği bir dışallığa açıktır. Dolayısıyla tehdit altında bir birey olarak varolur, dış güçlerin gücü ve etkisi altında kalır. Bu nedenlerden kaçış ve onlardan bağımsız olma söz konusu değildir, çünkü insan Tanrı ya da Doğa adını verdiğimiz nedensellikte belirlenmiş bütünsel düzenin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu nedenle kişinin diğerlerinden bağımsız olarak kendi varlığını gerçekleştirebilmesi ancak bir yanılısamadır. Hayat bu açıdan bir maruz kalmalar serüvenidir. Her bireyi içine alan etkilemeler, etkilenmeler ağının bireyleri oluşturan kısımları tekrar tekrar kat etmesiyle onlarda fikirler ve imajlar oluşturmasıyla süreç kendini gerçekleştirir.

Spinoza “İnsan insan için bir Tanrı’dır” diyerek En Yüksek İyi’ye ancak bir toplum içinde ulaşabileceğini vurgular. İnsanlar her ne olursa olsun tek başlarına yaşayamazlar, toplumsal hayvan terimine uygun yaşarlar. Spinoza işte bu noktaya çok önem vermektedir; toplum hayatından uzak bir hayat benimseyip bunu tavsiye edenlere ağır eleştiriler getirir; insanların birbirlerine yardım ettiği ve kuvvetlerini birleştirdiği bir hayatı önceler. En yüksek iyiye ulaşmak amacındaki biri bir siyasi toplumda yaşıyorsa engelleri daha kolay aşabilir.¹³ Buna rağmen insanların nadiren akıl düsturuna göre yaşadıklarını, birbirlerine hasetlikle zarar verdiklerini ifade eder. Tüm bu kötülüklerin sebebi de akıl düsturuna göre yaşamamaları, olayların ya da duyguların ardındaki nedenselliği kavrayamamalarıdır.

Akıl düsturuna göre yaşamak nedir? Yani Spinoza birey ve toplum hayatı için ne tür bir ahlak anlayışını benimser? Birey ve toplumun çıkarları bu noktada çatışır mı? Ona göre insanlar *düşünme* ve *yayılm* attribütununun

¹¹ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm Önerme XXVII, s.217

¹² Eksen, s. 18

¹³ Eksen, s.18-19

*Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr)
Bağlamında Değerlendirilmesi*

sonucu olarak çatışmacı değil, paylaşmacı ve uzlaşmacı bir yapıya sahiptirler.¹⁴ Ancak buna rağmen akıl düsturuna göre yaşamaz ve şeylerin doğasına ilişkin nedensel bilgileri göz ardı ederek düşmanca yaşarlar ve zaten böyle bir yaşam etik dışıdır.¹⁵ Ona göre “şeylerin doğasına ilişkin nedensel bilginin kavranması aynı zamanda en büyük sayıda insanın barış içinde yaşamasının olanağını” sağlar. Etika'nın 4. Kitabı Önerme XXXV'da “İnsanlar yalnız Akıl düsturuna göre yaşadıkları için birbirleriyle daima tabiatça zorunlu olarak uyusurlar” der ve bu Önerme'nin Sonucu'nda “insanlar yalnız akıl düsturuna göre yaşadıkları zaman mutlak olarak özünün kanunlarına göre yaşar ve yalnız bu nispette başka bir insanın tabiatı ile daima zorunlu olarak uyusur” diyerek bu çıkar ortaklığının zorunluluğunu belirtir.¹⁶

Siyaset felsefesi için de büyük önemi olan bu önermenin ikinci sonucunda “her insan kendisine faydalı olan şeyi en fazla aradığı zaman insanlar birbirlerine çok faydalı olurlar. Zira herkes kendisine faydalı olanı ne kadar çok ararsa ve kendi kendisini korumaya ne kadar çalışırsa o kadar erdeme sahip olur” diyerek insan ve toplum yararına ortak bir paydanın zorunlu olarak var olduğunu söyler. Birey sahip olduğu erdemi diğerleri için de istemekle yükümlüdür, yükümlülüğü ise aklın tabiatı dolayısıyladır. Erdem peşinde koşan bir kimse, kendi kendisi için arzu ettiği iyiliği başka insanlar için de isteyecektir.¹⁷

Spinoza'nın bu önermesinin yani insan ve toplum iyiliğinin ortak olması düşüncesinin epeyce tartışıldığı ve günümüzde de tartışılmaya devam ettiği bilinmektedir. Toplumun ferahı, düzeni adına bireyin onlardan farklı istek ve arzularının bastırılması, çoğunluğun iyiliği adına bireyin kısıtlanması günümüz toplumlarında sıkça görülen bir durumdur. Ancak Spinoza'ya göre bu durumda bireyin akıl düsturuna göre davranıp davranmadığı ve olayların nedenselliğini kavrayıp kavrayamadığı tartışılmalıdır: “Erdemin peşinden gidenlerin yüce iyiliği hepsinde ortaktır ve hepsi bundan aynı derecede sevinç duyarlar”.¹⁸ Ona göre insanların ortak bir fayda etrafında buluşması zorlamayla, siyaseten ya da görünüşte değildir, bu bizzat aklın tabiatı dolayısıyladır ve insanın asıl özünden çıkabilecek bir şeydir.¹⁹

¹⁴ Solmaz Z Hünler, Spinoza, Dost Yay., Ankara, 2010, s. 66

¹⁵ Nurten Gökalp, “Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı”, Felsefe Dünyası, 2004/2, Sayı 40, s. 35-36

¹⁶ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm, Önerme XXXV, s. 222

¹⁷ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm Önerme, XXXVII, s.223

¹⁸ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm Önerme, XXXVI, s.223

¹⁹Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm Önerme XXXVI Kanıtlanması, s. 223-224

Ahlaktan Etiğe: İyi ve Kötünün Ötesinde

Spinoza'nın Etika'sının dönemi için getirdiği en önemli yeniliklerden biri etik ve ahlak arasında bir ayrım yapmış olmasıdır. Onun birey ve toplum hayatının faydası için öne sürdüğü şey ahlak değil etiktir. Deleuze etiğin ahlakla alıp vereceği hiçbir şeyin olmadığını söyler.²⁰ Ahlakla etik arasındaki fark açıktır: ahlak varoluşu aşkın değerlerle bağlantılıdır, önceden belirlenmiş genel ve nesnel bir ödevi zorunlu kılar. Yani ahlak, Tanrı'nın emir ve yasaklarıyla belirlenen bir dizi yükümlülüklerin oluşturduğu bir sistemdir. Spinoza ise bunun yerine doğa, bilinç, beden, tutkular, duygulanışlar ve nedenselliğin iç içe olduğu bir etiği koyar. Bu noktada, eğer bir yerde emir ve yasak varsa orada yargılama da vardır. Bu açıdan ahlak bir yargı sistemidir. Bir yargı sistemi de zorunlu olarak bir Yargılayıcı gerektirir. Yargılayan önceden belirlenmiş yükümlülüklerin yerine getirilmesi konusunda bireyi sorgular, denetler. Bunu da varlığın üzerindeki güçle yapar.²¹ Etik ise bir yargı sistemi olamaz. Geleneksel ahlakta aşkın güçlerce belirlenen iyi-kötü ayrımının yerini birey ve toplum için yararlı ve zararlı ayrımı almıştır. Önerme XXIV'nin Kanıtlanmasında "*Mutlak olarak erdemle işlemek kendi tabiatının kanunlarına göre işlemekten başka bir şey değildir*" denmiştir. Burada dikkat edileceği üzere erdemle davranmanın aşkın bir emre göre değil kendi tabiatının kanunlarına göre davranmakla mümkün olacağı vurgulanır. Spinoza bu önerme ile geleneksel ahlak anlayışında başat rol üstlenen insan davranışlarına yönelik aşkınsal düşüncüyü yıkararak, insan tabiatının ve duygulanışlarının önceliğini ve önemini ortaya koyar. Geleneksel ahlak anlayışlarının erekselliği yerine nedenselliğini önceler. Evrendeki her şey gibi insanın tüm istek, hırs ve tutkuları yani hayatını aşağı çeken veya yücelten duyguları bir nedenselliğe tabidir. Burada dikkat etmemiz gereken bir diğer nokta bu önermenin pratik hayata yansıyan yönüdür ki bu birey ve toplum hayatı için fevkalade sonuçlar doğurabilecek bir yöndür. İnsan davranışlarının ve duygularının nedenselliğini kavradığında onlara hükmedebilir, onları değiştirebilir, yönlendirebilir, fayda ve zarar açısından devamını sağlayabilir ya da ortadan kaldırabilir.²² Bunlar üzerinde hakimiyet kurmanın yolu eleştirmek, şikayet etmek değil onları ortaya çıkaran nedenleri bilmek ve kontrol altına almaktır.²³ Ancak eğer bu davranışların ve değerlerin salt aşkın bir kaynağı olduğu kabul edilirse onlar üzerinde herhangi bir hakimiyeti olamaz. Onları sorgulamadan sadece yerine getirmekle yükümlüdür, bu da insanın kendi

²⁰ Deleuze, s.123

²¹ Deleuze, s.127

²² Gökalp, s. 35-36

²³ Moris Fransez, SpinoZen Bir İç Özgürlük Arayışı, Spinoza Günleri, Bilgi Üniv.Yay., s.129; Hünler, s.77

tabiatını bir anlamda hiçe sayan bir itaate götürür. Buradaki itaatin son derece edilgen bir itaat olduğu ortadadır. Spinoza'da ise etik ilk bölümlerde vurguladığımız üzere varlığı sürdürmenin, güç ve kudretini artırmanın ve yetkinleştirmenin biricik yoludur. Geleneksel bir ahlak anlayışının bu *conatusu* sağlayamayacağı açıktır. Spinoza'nın etiğinin bir tür "kendini gerçekleştirme" etiği olduğunu ifade etmiştik, onun etiğinin bu yönü etik ve ahlak arasında yaptığı bu ayrımla daha da belirginleşir.

İyi-kötü tartışmasına etik ve ahlak ayrımının belirginleştiği bu noktadan devam edebiliriz. Onun etiğinin yerine getirilmeleri zorunlu, önceden belirlenmiş iyi-kötünün ötesinde olduğu ve ahlaki bir problem olarak ele alınmadığı ortadadır. Peki o halde Spinoza'ya göre iyi ve kötü nedir, neye göre belirlenir? Dahası artık bu noktadan sonra iyi ve kötüden bahsedilebilir mi? Bu sorular bizi yine dönüp dolaşıp onun *conatus* analizine getirir. Etik eğer hem bireysel düzlemde hem de toplumsal düzlemde aklın rehberliğinde yaşayan insanlar için En Yüksek İyi'yi bulmanın tek yoluysa iyi ve kötü de bu yolu açan ve engelleyen şeyler olarak değerlendirilir. Öyleyse insan için "iyi nedir?" sorusuna Spinoza'nın cevabı, insanı sevince, huzura götüren, varlığını sürdürmek için güç ve kudretini arttıran şeydir. Kötü de onun varlığının bütünlüğünü bozan, onu güçsüzleştiren, mutsuz kılan ve En Yüksek İyi'ye ulaşma yolunda önüne engeller çıkaran şeylerdir.²⁴ Spinoza felsefesinde bu açıdan duyguların merkezi bir rolü vardır.²⁵ İşte duyguların etik anlayışındaki hayati rolü tam da burada kendini göstermektedir. Sevinç ve üzüntü "Varlıkta kalma ısrarı"nı belirleyen iki büyük dinamik olarak değerlendirilir. Duygular bu noktada etik açısından etkin (*actio*) ve edilgin (*passio*) duygular olarak ayrılır. Duygunun edilgin (*passio*) hali zihnimizin edilgin bir şekilde katlandığı, maruz kaldığı bir durumdur.²⁶ Bu edilgin halden etkinliğe, aksiyona çevrilebilen duygular ise yaşamı diri tutan, edim üreten duygulardır ve bunların iyi ve kötü ile sıkı bir bağlantısı vardır: "İyi ve kötü bilgisi, haklarında şuur sahibi olmamız bakımından sevinç veya keder duygulanışından başka bir şey değildir." Önerme VIII'da ve bu önermenin Kanıtlamasında yazıldığı üzere "Varlığımızın korunması için faydalı veya zararlı olan yani işleme, etki gücümüzü artıran ya da eksilten, ya tamamlayan ya indiren şeye iyi ya da kötü diyorum, bir şeyin bizi sevinç ya da kederle duygulandırması bakımından biz ona iyi veya kötü deriz; ve böylece iyi ve kötü bilgisi ya sevinç ya keder fikrinden başka bir şey değildir..." demiştir ve buna göre iyi ve kötü hakkındaki bir bilgi, hakkında şuur edinmemiz bakımından, duygulanıştan

²⁴ Arne Naess, Friendship, Strength of Emotion, and Freedom in Spinoza, Festschrift Section Volume 22, Number 1, 2006, s.116

²⁵ Robert C. Solomon, True to Our Feelings, Oxford University Press, 2007, s. 131

²⁶ Jerome Neu, "Emotions and Freedom", Thinking About Feeling, Edited by Robert C. Solomon, Oxford University Press, 2004, s.177; Hünler, s.58-59

başka bir şey değildir.²⁷ Ona göre insana yaşam duygusu veren, onu mutlu eden ve bu sayede varlığını en iyi şekilde devam ettirme güç ve kudreti sağlayan sevinç duygusu mutlak olarak iyidir. “*Sevinç hiçbir zaman doğrudan doğruya kötü değildir, fakat iyidir, keder ise tersine doğrudan doğruya kötüdür*”.²⁸

Sevinç bizim de bizzat yaşadığımız ve kendimizde birebir gördüğümüz üzere bedenın işleyiş gücünü artırır ve daha iyi bir yaşam için “bir şeyler yapma arzusu” verir. Spinoza’da özü edime dönüştürmenin etiğın önemli yönlerinden biri olduğunu ifade etmiştik. İşte sevinç de insan hayatının yetkinleşmesi için iyi fiiller yapma arzusunu sağlar.²⁹ Ve bunun tersi olarak keder duygusu ise beden için iyi değildir ve onun işleyiş gücünü azaltır. Deleuze Spinoza’da iyi ve kötüyü anlamının aslında hiç de zor olmadığını söyler: “Kötü, kötülük, anlamak hiç de zor değil, kötü, bir karşılaşmadır. Sizinkiyle kötü karışan bir bedenle, bir cisimle karşılaşmadır”.³⁰ Pratik edimlerimizde de bunu anlamak güç değildir, ilişkilerimizi, günlük hayat ritmimizi bozan, dağıtan, hayatımız için faydalı bir şeyler yapma konusunda gücümüzü ve azmimizi azaltan şey kötüdür. Burada geleneksel ahlakın iyi ve kötüsüyle Spinoza’nın iyi ve kötüsü arasındaki farka dikkat çekmek istiyoruz. Geleneksel ahlak anlayışında bir şeye iyi ya da kötü demek için aşkın bir gücün onun üzerindeki iradesini belirtmesi gerekiyordu, herhangi bir şey benim işleyişimi bozsa da eğer bu aşkın güç ona “iyi” dediyse o iyidir. Spinoza’da ise gördüğümüz üzere bireyin zihni, bedeni ve özellikle duyguları felsefe tarihinde belki de hiç olmadığı kadar hayati bir rol oynar. İnsanın duygulanışları ve istekleri belli olduğundan, duygulanışlarımızın nedensel kökenlerini kavradığımızda neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebiliriz.

İyi ve kötünün ahlaki bir problem olarak değil etik bir problem olarak ele alınmasının birey ve toplum conatusu ile bağlantısı hakkında bir diğer noktaya dikkat çekmekte fayda vardır. Spinoza etiğında insanın duygularına nedenlerini bilerek hakim olması, onun yaşamı değiştirebileceği, dönüştürebileceği bir şey olarak görmesini sağlar. Spinoza bu noktada yukarıda bahsettiğimiz gibi insan hayatını aşağı çeken, uyumu bozan ve insanı hayattan koparan düşüncelere karşı çıkmıştı ve bunları mutlak olarak kötü olarak değerlendirmişti.³¹ Ve bunları bilincin nedenleri kavrayamamasından kaynaklanan yanılsamalar olarak görmekteydi. O, bazı geleneksel ve dini algılamaları bu noktada kesin olarak reddetmektedir; özellikle dinlerde varolan çilecilik ve toplum hayatından uzak yaşamayı,

²⁷ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm Önerme VIII ve Kanıtlanması, s.206

²⁸ Spinoza, Etika, Dördüncü Bölüm Önerme XLI, s.230

²⁹ Solomon, s.147; Hünler, s.71

³⁰ Deleuze, s. 24

³¹ Naess, s.117

*Spinoza'da İyi ve Kötünün Conatus (En İyi Şekilde Varlıkta Kalmakta Israr)
Bağlamında Değerlendirilmesi*

uzlete çekilmeyi tavsiye eden düşünceleri çok ağır bir dille eleştirmektedir. Üzüntüyü artıran, insanı hayattan koparan şeyler hayatı yanlış değerlendirmenin, olayların nedenini kavrayamamanın ve kişinin hayatını başkalarının iradesine bırakmasına sebep olmaktadır ki bu da onun çok önem verdiği varlığı güçlendirme, yetkinleştirme arzusuna karşıttır.³² Bu yüzden O, hayatı küçümseyen, azımsayan tüm değerleri kesin bir dille reddeder; keder, acı, kin, tiksinti, korku, umutsuzluk, acıma, kızgınlık, kıskançlık, aşığılama, pişmanlık, iğrençlik, utanç, yerinme, öfke, intikam, zulüm, harislik, hırs, kin gibi insan yaşamını köleleştiren izlenimleri ve bütün duyguları, duygulanışları nedenselliğin en ince ayrıntısına kadar bütüncül bir Tanrı-Doğa anlayışı içinde çözümleyerek irdeler.³³ Spinoza bu çözümleme ile insanın duyguları üzerindeki yanlış değerlendirmeleri yıkararak onu bunların köleliğinden kurtarmak ve insanın onlar üzerinde egemen olduğu bir yaşam kurmak amacındadır.³⁴ Duyguların nedeni kavrandığında o duygunun ya da tutkunun köleliğinden çıkma olanağı elde edilmiş olur.

Spinoza'da insan doğasının nedensel bir zorunluluğu olduğu açıktır. Buna bağlı olarak da iyiliğin ve kötülüğün tek başına anlamı yoktur, yani onlar aşkınsal bir anlam taşımazlar. Onlar ancak bireyin kendi bedeniyle, doğasıyla ilişkisi içinde bir anlam kazanır. Bireyin doğasıyla uyuşan ve uyuşmayan yani sonuç olarak ona faydalı veya zararlı olan şeyler olarak anlam bulurlar. Deleuze'a göre Spinoza bu bakış açısından *iyi* ve *kötünün* yerine *yararlı* ve *zararlı*yı geçirmektedir. İyi ve kötü bu nedenle herhangi bir nesneye ait değildir, bir tür düşünme tarzlarıdır. Bir şey tabiatımızla uyduğu, yaşam gücümüzü arttırdığı oranda iyidir. Deleuze'e göre Spinoza için biz bir şeyi iyi olduğu için değil, o şeyi istediğimiz ve kendimize fayda sağlayacağını düşündüğümüz için iyidir: "(...)tek ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem ilgisiz olabilir. Örneğin musiki melankolik için iyidir, taşkın mizaçlı için kötüdür".³⁵ Daha önce de vurguladığımız gibi Onun için iyi insan ilişkilerini kendi doğasının özüne, yararlı olacak biçimde ve uygun olanlarla kurmaya çalışan "özgür", "akıllı", ya da "güçlü" insandır. Kötü insan ise karşılaşmalarını keyfiliğe bırakan, onlardan yalnızca etkilenen ve bu konuda yakınan, suçluluk duyan "kötü", "zayıf" ya da "budala"dır". Bu kimse olayların sonuçlarından her defasında rahatsızlık duysa bile hep yakındığı şeyin aynısını yapacaktır.

Spinoza'nın etiğinde insan bedeni, duygulanışları ve tutkularının nedensellikleri sorgulanarak onların değiştirilebilir, yönlendirilebilir,

³² Fransez, s.133

³³ Neu, s.174

³⁴ Naess, s.119, Kılıç, 168-169

³⁵ Spinoza, Etika, s.199

dönüştürülebilir olduğu ve bu amaç için gösterilen çabanın da zaten erdemin kendisi olduğu önceki bölümlerde belirtilmişti. Giriş bölümünde de vurgulandığı gibi, insanın en iyi şekilde varlıkta kalma ısrarıyla ilişkili edimler, maruz kalınan olaylar karşısında suçun veya sorumluluğun başkalarına yüklenmesine mahal bırakmamakta ve bir tür kendini gerçekleştirme etiğinin temelini oluşturmaktadırlar. Yargının ve yerginin ötesinde olan bu etik, iyi ve kötüyü salt aşkın değerlerin etiklediği şeyler olmaktan çıkarıp bizzat insanın fiilleriyle ilişkilendirmesi açısından, işlevsel bir niteliğe sahiptir. Bu işlevsellik, bireye kendini gerçekleştirme konusunda bir başkasına devredemeyeceği sorumluluklar yüklemektedir. Erdemin özü de bu sorumluluklar konusunda gösterilen çabadır.

KAYNAKÇA

- Deleuze, Gilles, Spinoza Üzerine Onbir Ders, Çev.: Ulus Baker, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2004.
- Eksen, Gaye Çankaya, “Spinoza’da Etik-Siyaset İlişkisi Üzerine”, Spinoza Günleri, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, ss.17-29
- Fransez, Moris, *SpinoZen “Bir İç Özgürlük Arayışı”*, Spinoza Günleri, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2009, ss.125-139
- Naess, Arne, “*Friendship, Strength of Emotio, and Freedom in Spinoza*”, Festschrift Section Volume 22, Number 1, 2006.
- Hünler, Solmaz Z., Spinoza, Dost Yay., Ankara, 2010.
- Gökalp, Nurten, “*Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı*”, Felsefe Dünyası, 2004/2, Sayı 40, ss.18-40
- Kılıç, Sinan, “*Geleneksel ve Ahlaki Bir Yargının Ötesinde Spinoza’nın İyi-Kötü ve Nedensellik Problemlerini İrdeleyişi*”, Kaygı/ Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi 9 (2007): 163-173.
- Neu, Jerome, “*Emotions and Freedom*”, Thinking About Feeling, Edited by Robert C. Solomon, Oxford University Press, 2004.
- Spinoza, Benedictus, Etika, çev. H. Z. Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2011.
- Solomon, Robert C., True to Our Feelings, Oxford University Press, 2007.

SPİNOZA FELSEFESİNDE BEDEN İLE ZORUNLU BİRLİK İÇERİSİNDEKİ RUHUN GÜCÜ

Naciye ATIŞ*

ÖZET

Spinoza felsefesinde insan ruhu, beden ile zorunlu birlik içerisindedir. İnsanın ruhu, bedeni ile birlikte yaşamak zorundadır. Spinoza, insan ruh ve bedeninin zorunluluk içerisinde paralel çalıştığını söyler. Ruh ve beden ilişkisi, karşıtlık ya da çatışma değil uyum içerisinde olmaktır. Bu uyumun nedeni, beden ve ruhun Tanrı'nın iki eşit parçası olarak kabul edilmesidir. Bu kabulden dolayı ruh ve beden arasındaki denge bozulmaz. Ancak insan ruhu, beden etkilenimlerine maruzdur. Bedenin etkilenimlerinin neden olduğu tutkular karşısında edilgin değil etkin olmak insan ruhunun gücüdür. Spinoza ruhun gücünün insanı, bilge ve özgür yaptığını söyler. Bu da ruhun içinde olduğu zorunluluğu bilmesi, doğasına yani aklına uygun davranmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Beden, Zorunluluk, Ruhun Gücü, Paralellik, Etkilenim, Tutku, Eylem.

(The Power of Soul That is Necessarily Together With Body in the Philosophy of Spinoza)

ABSTRACT

Human soul, in the philosophy of Spinoza, is necessarily together with body. The soul and body of human must live together. Spinoza remarks that soul and body of human function parallel to each other compulsorily. Relationship between soul and body necessitates harmony not contradiction or conflict. The reason for that harmony is that body and soul are accepted as two equal part of god. Because of that acceptance the balance between soul and body is maintained. However, human soul is exposed to affection of body. The power of human soul is being active not passive against to passions caused by affections of body. Spinoza remarks that the power of soul makes human wise free. As a result, soul acts in accordance with its nature in other words its reason by knowing the necessities it is in.

Keywords: Soul, Body, Necessity, The Power of Soul, Parallelism, Affection, Passion, Action

* Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

Spinoza felsefesinde sonlu ruh ve beden, tek tözün kipleridir (*mode*). Ruh ve beden kiplerinin birliği, insanı temsil eder. İki kip arasındaki birlik, Tanrısal doğadan kaynaklanan zorunlu bağlantının sonucudur. Bu bağlantı, insan ruh ve bedeninin aynı işleyişin parçası olarak kabul edilmesinin nedenidir. Ruh ve beden bu kabul nedeniyle Spinoza felsefesinde, aralarında etkinlik ya da edilginlik değil uygunluk ilişkisi olan kipler olarak yer alır. Ayrıca bu kabul, Spinoza felsefesinde insan ruhunun, bedeni üzerinde onu yöneten ve kontrol eden bir güç olmadığını açık ifadesidir. Ancak Spinoza, uygunluk ilişkisi içerisindeki ruh ve beden işleyişinin bedenden ruha doğru olduğunu söyler. Bunun anlamı ruhun, bilmek ve eylemek için, beden etkilenimine (duygulanış) ihtiyaç duyduğudur. Ruh, beden tarafından etkilenmedikçe bilemez ve eyleyemez. Spinoza'nın insan ruhunu, etkinlik için bedene bağlama nedeni, felsefesindeki zorunluluk kabulüdür. Zorunluluk kabulü, bedenle bir arada olan ruhun, belirlenmiş olduğu düşüncesinin nedenidir. Ruh, belirlenmiş olduğu için, beden etkilenimlerini algılamaya zorunludur. Spinoza, bunun ruhun bedene zorunlu olarak ihtiyaç duyması olduğunu söyler. Bu ihtiyaç, insan ruhunu felsefesindeki zorunluluğa tabii kılar. Spinoza, felsefesinde, insana, bilgelik, erdem ve özgürlüğü sağlayan ruhun gücünü, bu şekilde zorunluluk içerisine yerleştirir. İnsan ruhunun gücü, zorunluluk içerisinde bedenle birlikte yaşama çabasıdır. Spinoza, insan ruhunun ancak gücü sayesinde bedenden gelen duygulanımlarını eylem ya da tutku olarak ayırdığını söyler. Ruh bu ayırmayı yapmak zorundadır çünkü bedeniyle birlikte yaşamaya belirlendiği için tutkulara maruzdur. Ruh, bu nedenle tutkuyu yok edemez ancak kaçınabilir. Her şeyin, zorunluluk içerisinde olduğunun kabul edildiği bir felsefede, insan ruhunun, Tanrı'nın varlığından ve bedeninin etkilenimlerinden bağımsız bir gücü olabilir mi? Bu yazının amacı, bu soru çerçevesinde insanın ruh gücünün zorunluluk karşısında nasıl olanaklı olduğunu anlamaya çalışmaktır. Bu anlama çalışması, insan ruhunun doğası, ruhun bedenle ilişkisi ve her ikisinin zorunluluk kavramı ile ilişkilerini açıklamaya dayanır.

Sonlu Ruh ve Bedenin Yapı ve İşleyişi

Spinoza felsefesinde, sonlu ruh ve beden kavramlarının yapısını açıklamak, içinde oldukları zorunlu işleyişi açıklamaktır. Spinoza bu açıklamayı töz (*substantiam*) ve yüklem (*attributum*) kavramlarını kullanarak yapar. Töz, var olmak için kendi özünden başka bir şeye ihtiyacı

olmayan varlık olarak tanımlar.¹ Bu varlığın da Tanrı olduğunu söyler. Yükleme de Tanrı'nın özünü oluşturan olarak tanımlar². Spinoza'nın töz ve yüklem kavramlarının tanımı, Tanrı'nın kendisini yüklemelerle ürettiğinin açıklamasını yapar.³ Açıklamanın dayanağını Tanrı'nın varlık nedeninin özü olduğu kabulü oluşturur. Spinoza felsefesinde öz, güç olarak kabul edildiği için Tanrı'nın düşünen ve yer kaplayan özü, düşünme ve yer kaplama gücünün yani etkinliğinin ifadesi olur. Tanrı'nın düşünen (*rem cogitantem*) ve yer kaplayan (*rem extensam*) varlık olduğu açıklaması gördüğümüz gibi özünün yüklemelerinden gelir.⁴

Spinoza, düşünme ve yer kaplama yüklemeleri ile Tanrı'nın varlığı ve etkinliğinin sadece ruhsal değil cisimsel de olduğunu açıklar.⁵ Tanrı'nın varlığının aynı zamanda cisimsel olduğu kabulünün Spinoza felsefesindeki önemi, cisimlerin var oluş açıklamasını Tanrı'nın düşünmesine indirgememesidir. Bunun sonucunda Tanrı, sadece düşünmesiyle değil yer kaplamasıyla da etkin olan varlık olarak kabul edilir. Düşünme yüklemi bir şeyin düşünmesinin, yer kaplama yüklemi de bir şeyin yer kaplamasının nedeni olur.⁶ Ayrıca Tanrı'nın, düşünme ve yer kaplama yüklemi ile etkin olduğu kabulü, Tanrı'nın özünün bu felsefede düşünme ile özdeşleşmediğini gösterir. Bu kabul Spinoza felsefesinde yüklemelerden birinin diğerinden daha önemli olmadığını göstermesi açısından önemlidir. O halde Spinoza'nın yüklem kavramını kullanma amacı, yüklemeleri derecelendirmek değil Tanrı'nın varlığı ve neden olduğu kiplerin (*mode*), var oluşunu açıklamaktır.⁷ Bunun sonucunda yüklemeler, sonlu düşünme ve yer kaplamasının da yüklemeleri olur.⁸

Spinoza, felsefesinde, yüklemelerden, düşünme yüklemine derece olarak üstün olduğunu kabul etseydi, kipler için de aynı durumu kabul etmesi gerekirdi.⁹ Bu da Spinoza felsefesinde, insan ruhunun, bedeninden üstün olduğunu kabul etmek olurdu. Ancak Spinoza, insanın ruh ve beden arasındaki ilişki açıklamasında böyle bir kabule yer açmaz. Bu nedenle 17. yy felsefesinde insanın ruh ve beden ilişkisi konusunda özellikle Descartes'ın savunduğu düşüncelerden ayrıldığı görülür. Descartes da Spinoza gibi

¹ Benedictus Spinoza; Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E1.T.3.

² Benedictus Spinoza; a.g.e., E1.T.4

³ Gilles Deleuze, Spinoza ve İfade Problemi,(Çev:) Norgunk yayınları, s.105

⁴ Benedictus Spinoza; a.g.e., E1.Ö.14 CorII.

⁵ Benedictus Spinoza; a.g.e., E1.Ö.15 Sch..

⁶ Gilles Deleuze, Spinoza ve İfade Problemi,(Çev:) Norgunk yayınları, s.131

⁷ Benedictus Spinoza; a.g.e., E2.Önsöz.

⁸ Steven Nadler, "Spinoza and Consciousness", Mind, 2008, p.578

⁹ Gilles Deleuze, Spinoza Üzerine 11 ders, (çev: ulus Baker), Öteki Yayınları 2000, s.91

insanın ruh ve bedenden birleşik bir varlık olduğunu söyler.¹⁰ Ancak Descartes'a göre bu birleşme, birbirleriyle hiçbir şekilde karışmayan iki sonlu tözün bir araya gelmesidir. Ona göre iki sonlu tözün birleşmesi, özlerini korumaları demektir. Birleşmede özler korunduğu için de özü gereği düşünen töz, yer kaplayan töz üzerinde etkin olur. Descartes'ın bu düşüncesi, özü gereği düşünmenin yer kaplamaktan üstün olduğunu kabul etmesinin sonucudur.¹¹

Descartes'ın amacı, ruh ve bedenin birleşmesinde eşitliğin sadece ontolojik olduğunu göstermektir. Ancak epistemoloji söz konusu olduğunda bu eşitlik ruhun düşünmesi lehine bozulur. Descartes felsefesinin amacı epistemoloji yapmak olduğu için de insan ruhunun bedeninden üstün olduğu sonucu ortaya çıkar. İnsan ruhunun bilmesi ve eylemesi söz konusu olduğunda ruh, Descartes felsefesinde bedenin yöneticisi olarak kabul edilir.¹² Spinoza ise tam tersine ruh ve bedenin birliğinde, aralarında hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan denge ve uyum olduğunu göstermek amacındadır. Bu amaç için de Tanrı'nın yüklemelerinin aynı değere sahip olduğu kabulünü kullanır.¹³ Sonuç olarak Spinoza, yüklem kavramını kullanırken amacı, sonlu ruh ve bedenin, düşünen ve yer kaplayan kip olma nedenini açıklamaktır. Ayrıca bu nedenin, kiplerden herhangi birine diğerinden derece olarak üstün olmayı sağlamadığını göstermektir.

Spinoza, yüklem sadece töz ve kipi varlığını açıkladığını söyler.¹⁴ Tözü açıklamak, Tanrı'nın töz olduğunu açıklamaktır. Bu açıklama, Spinoza felsefesinde tözün tek olduğu kabulünü savunmaktır. Spinoza bu savunmayı Descartes'ın ikili töz kabulüne karşı yapar. Spinoza, töz olmanın sadece Tanrı'ya ait olduğunu kabul ederek tözün tek olduğunu göstermek ister. Tözün sadece Tanrı'ya ait olduğunu düşünme nedeni töz tanımında yatar. Töz kavramını, kendisinden başka bir kavramı gerektirmeyen olarak tanımlar¹⁵. Töz olmak kendinden başka bir varlığa ihtiyaç duymamak bu nedenle de bağlı olmamaktır. Spinoza bu kabul ile sadece Tanrı'nın özgür ve belirleyen olduğunu göstermek amacındadır. Ona göre sadece töz olmak, özgür olmak olduğu için özgür varlık Tanrı'dır.¹⁶ Tanrı dışındaki varlıklar töz olmadıkları için özgür değil bağlı, belirleyen değil belirlenendir.

¹⁰ Rene, Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (çev: Mehmet Karasan), M.E.B yayınları, 1998, s.245

¹¹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev: Mesut Akın), 1983, 1. bölüm, 11

¹² Rene, Descartes, *Metafizik Düşünceler*, (çev: Mehmet Karasan), M.E.B yayınları, 1998, s.249

¹³ Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine 11 ders*, (çev: ulus Baker), Öteki Yayınları 2000, s.91

¹⁴ Benedictus Spinoza; a.g.e., E1.Ö.15, Sch.

¹⁵ A.g.e., E1. T3

¹⁶ A.g.e., E1. T7

Spinoza, bu amaç doğrultusunda Descartes'ın sonlu töz olarak kabul ettiği ruh ve bedeni, tözün ilinekleri (*accident*) olarak adlandırır. Spinoza'nın yaptığı, töz tanımından dolayı sonlu ruh ve bedenin ontolojik olarak sadece ilinek olarak kabul edileceğini göstermektir. Ruh ve beden özgür değil bağlı oldukları için ilinekten başka bir şey olarak kabul edilemezler. Bu nedenle İlineği, başka bir şeyde bulunan ve bu şey aracılığıyla bilinen olarak tanımlar.¹⁷ İlineğin tanımı, töz olmadan neden var olmadığı ve bilinemediğinin açıklamasını da yapar. Ayrıca ilineğin bu felsefede neden kip olarak kabul edildiğini de gösterir. Kip, tözün yüklemeleri aracılığıyla oluşan ilineğidir. Bunun sonucunda kip, tözden dolayı kavranan şey olarak tanımlanır.¹⁸ Tek, bölünmez ve sonsuz varlık, Tanrı ve tözdür. Çok olan, bölünen, sonlu var olan parçalar olan kipler ise tözün ilinekleridir.¹⁹ İlineklerden düşünme ile ilgili olan sonlu ruhu, yer kaplama ile ilgili olan ise sonlu beden kipinin konusunu oluşturur.

Spinoza, kiplerin var oluşunun, varlığın sıfatlar aracılığıyla tekillere (*singulares*) ayrılması olduğunu söyler. Tekiller, evreni oluşturan sonlu ve sayıca çok olan parçalardır.²⁰ Spinoza felsefesinde bu nedenle var oluş, edimsel olarak çok sayıda parçaya sahip olmayı ifade eder.²¹ Spinoza bu nedenle kipi, tözün değışkisi (*modifikation, affectiones*) olarak adlandırır.²² Bu kavram, tekilerin tözün parçası olarak kabul edilme nedenini açıklar. Tözün değışkisi, tözsel varlığın özünün zorunluluğundan dolayı değışime uğramasıdır (*modifikation*).²³ Ayrıca Kip için değışki kavramının kullanılması Spinoza felsefesinde kipin zorunluluk ile olan ilişkisini de açıklar. Bunun sonucu olarak değışkinin tözden dolayı var olmasının, tözün doğasının zorunluluğu gereği olduğu gösterilir.²⁴ Ayrıca bunu söylemek, kipin belirlenen olduğunun da açıklanmasıdır. Kip değışki olduğu için, kendi nedeniyle değil başkası nedeniyle var olandır.²⁵

Spinoza felsefesinde başkası nedeniyle var olmanın anlamı, bu neden tarafından belirlenmiş olmaktır. Kip, var olmaya belirlendiği için kendi dışındaki bu nedenin zorunluluğuna tabii olur. Ayrıca kipin kendisi dışındaki bir neden tarafından belirlendiğinin söylenme nedeni de varlık değil var olan olarak kabul edilmesidir.²⁶ Sadece varlık özünden dolayı kendi nedenidir. Varlık dışındaki şeyler yukarıda söylediğimiz nedenden dolayı

¹⁷ Benedictus Spinoza, Mektuplar, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, 2014, s. 69

¹⁸ Benedictus Spinoza; Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E1.T.5.

¹⁹ Benedictus Spinoza, Mektuplar, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, 2014, s. 69

²⁰ Benedictus Spinoza; Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E2.T.7.

²¹ Gilles Deleuze, Spinoza ve İfade Problemi, s.201

²² Benedictus Spinoza; a.g.e., E1.T.5

²³ Benedictus Spinoza, Mektuplar, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, 2014, s. 69

²⁴ A.g.e., s.69

²⁵ Benedictus Spinoza; Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E1.T.5.

²⁶ A.g.e., E2,Önsöz

Tanrı'yı gerektirirler.²⁷ Tanrı, zorunlu özünden dolayı var olanların nedenidir. Bu nedenden dolayı düşünmek ve yer kaplamak, sonlu ruh ve beden özünü değil Tanrı'nın özünü ifade eder.²⁸ Spinoza felsefesinde bunu söylemek sonlu ruh ve beden, Tanrı nedeniyle var oldukları için zorunlu yasına tabii olduklarını söylemektir.²⁹ Spinoza, kiplerin özgür değil bağımlı olduklarını açıklamasını Tanrı'yı neden olarak aldıkları kabulüne dayandırır. Bu da Tanrı'nın kiplerin sadece var olmasını değil var olma şeklini de belirleyen neden olduğunu söylemektir.³⁰

Söz konusu belirlenimin sonucunda ruhun etkinliği zorunlu olarak algılamak, beden ki ise etkilenimdir (*affection*).³¹ O halde ruhun algılama yatkınlığının nedeni düşünmesi, beden etkilenme nedeni de yer kaplaması değil kendi dışındaki neden tarafından belirlenmiş kipler olmalarıdır. Spinoza burada açık bir şekilde insanın ruh ve bedeninin etkinliğinin nedenini Tanrı'ya bağlar. İnsan ruhu, özünden dolayı düşünmez. Tanrı'nın zorunlu doğasının belirlemesi sonucunda, beden etkilenimlerinden dolayı düşünür. Bu nedenle Spinoza felsefesinde ruhun düşünmesi için kendi dışından etkilenmesi gerekir. Ruhun eylemi, özünden değil özünün dışından gelir.

Spinoza bu nedenle ruh ve beden, Tanrısal zorunluluğun belirlemesi dışında var olması ve eylemesinin söz konusu olmadığını söyler. Buna bağlı olarak ruh ve beden kipleri zorunlu olarak Tanrı'dan çıkmaya ve bir araya gelmeye belirlendiği için insan oluşur.³² Spinoza bu belirlenimin nedenini, insan ruh ve bedeni arasındaki nesne ilişkisine dayanarak açıklar. Tanrı'nın zorunlu doğasından dolayı beden, ruhun nesnesidir.³³ Demek ki ruhun düşünmesi zorunlu olarak nesnesinden dolayı olduğu için ruhun düşünmesi nesneyi gerektirir. Spinoza burada ruhun düşünmesi için ruh ve beden birliğinin zorunlu olduğunu gösterir. Ruh ve beden zorunlu birlikten dolayı birbirlerinden bağımsız bir şekilde hareket edemezler. Bu nedenle ruhun eyleminin bedenden dolayı olması bedene göre olmasıdır. Ruh, bu göre olma durumundan dolayı zorunluluk içerisinde birçok cismin etkisini beden etkilenmesi ile algılar.

²⁷ A.g.e., E1,Ö.15

²⁸ A.g.e., E1,Ö.25

²⁹ A.g.e., E1,Ö.35

³⁰ A.g.e., E1,Ö.35

³¹ A.g.e., E2,Ö.14

³² A.g.e., E2,Ö.13.Cor.

³³ A.g.e., E2,Ö.21.Dem.

Ruh ve Bedenin Zorunlu Birliği: Paralellik

Spinoza felsefesinde gördüğümüz gibi ruh ve beden bağlantısı, beden, ruhun nesnesi olarak yer almasının zorunluluğunu gösterir.³⁴ Aksi durumda ruh ve beden ilişkisinin etkilenim ilişkisi olduğu açıklanamaz. Bu etkilenim ilişkisi paralel bir ilişkidir. Paralellik, ruhtaki bağlantı ve düzenin beden bağlantı ve düzenine uygun düşmesidir (*correspondre*).³⁵ Ruh ve beden düzen ve bağlantısı, zorunlu belirlenimden dolayı birbirlerine karışmadan, paralel olur.³⁶ Ruh ve beden birbirlerine karışmamalarının nedeni ise tek tözün yüklemelerinin birbirleriyle karışmamasıdır. Her yüklem, kendi yükleminden başka bir yüklem altında bulunmaz.³⁷ Ayrıca her yüklem tek tözün özünün ifadesi olduğu için bir ve aynı şeyi ifade eder. Bunun sonucunda kiplerin bir ve aynı şeyin değişikleri olduğu söylenir.³⁸

Bunu söylemek aynı zamanda insan ruhu ve beden aynı şey olduğunu söylemektir.³⁹ İkisinin de aynı şey olduğunu söylemek var olmaları, etkinliklerinin nedeni ve tarzlarıyla aynı Tanrısal düzenin parçası olduklarını söylemektir. Bu açıklama da Spinoza'nın ruh ve beden arasındaki bağlantının birbirlerine uygun olduğunu kabul etme nedenidir. Neden, iki kip arasında dengeli ve uyumlu bir ilişki olduğunu düşünmesidir. Aralarındaki denge ve uyumdan dolayı ruh ve beden ilişkisi, herhangi birinin üstünlüğüne neden olmaz. Bu da Spinoza felsefesinde özellikle ruhun düşünmesinin aralarındaki denge ve uyumu bozacak bir durum olarak yer almadığını gösterir. Böylece ruh ve beden ilişkisinin denge ve uyumunu zorunlu etkilenim ile açıklamak insanın düşünmesinin yer kaplamasından üstün olduğu üzerine felsefe yapma olanağını ortadan kaldırır.

Spinoza bunu yaparken insan ruhunu, zorunlu olarak bedeninin etkilenimlerinin etkisine bağlar. Spinoza bu bağ ile insanın ruh ve beden birliğinde, beden ruh için vazgeçilemez önemini gösterir. Bu önem, insanın bilme ve eylemesi için beden gerekliliğidir. Bu da ruhun bedene olan ihtiyacı ve bağıdır. Ancak bu ihtiyaç, beden, ruhu nedensel olarak etkilemesi demek değildir.⁴⁰ Spinoza'ya göre sadece ruhun bağlantı ve düzeninin, bedeninki ne göre olması için beden, ruhu etkileme zorunluluğudur. Ruhun bağlantı ve düzeninin, beden bağlantı ve düzenine

³⁴ Steven Nadler, "Spinoza and Consciousness", Mind, 2008, p.579

³⁵ Benedictus Spinoza; Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E2.Ö.7

³⁶ Smith, B. Steven, Spinoza's Book of Life, 'Freedom and Redemption in the Ethics', Yale University Press, p.64

³⁷ A.g.e., E2. Ö.6

³⁸ A.g.e., E2. Ö.7. sch.

³⁹ Steven Nadler, a.g.e., p.580

⁴⁰ A.g.e., p.591

duygun düşmesi (*correspondre*), bu etkilenimin sonucudur.⁴¹ Ruh ve bedenin paralelliği, etkilenme kavramının kullanılması ile kurulur. Etkilenme, ruh ve bedenin kendileri dışındaki nedenden kaynaklanan bağlantısıdır. Bu nedenle etkilenme, etkinlikleri farklı olan ruh ve bedeni bir araya getiren dışsal nedensel bağlantıdır.⁴² Bedenin etkilenimi ruhu zorunlu olarak etkiler. Ancak bu etkilemenin nedeni, beden değil Tanrı'dır. O halde aralarındaki dışsal nedensel bağlantının nedeni Tanrı'dır. Tanrı zorunlu neden olduğu için ruh, bedenin etkilenmesiyle etkilenmeye belirlenir.⁴³

Spinoza felsefesinde etkilenme bağlantısından dolayı ruh ve beden, var olma ve eylemeye Tanrı nedeniyle belirlenir. Bununla da ruhun eyleme nedeninin bedenin etkilenmesi değil düşünme kipi olduğunu söyler⁴⁴ Spinoza bununla da sonlu ruhun düşünme nedenin Tanrı'nın düşünen varlık olması olduğunu gösterir. Sonlu ruh, Tanrı'dan dolayı düşünür. Ona göre bunun nedeni bütün düşünme kiplerinin yüklemi değil Tanrı'yı neden almalarıdır.⁴⁵ Sadece ruhun çalışmasını sağlayan malzeme için bedene ihtiyacı vardır. Ne bedenin ruhu, ne de ruhun, bedeni her hangi bir şeye belirleyemediğini söyler.⁴⁶ Spinoza bunu söylemekle ruhun bedenle paralellik kurma nedeninin sadece Tanrı'nın belirlemesinden kaynaklanan etkilenimler olduğunu açık bir şekilde gösterir.

Bu da ruh ve beden arasında paralel bir bağlantı olduğunu kabul etmenin Spinoza felsefesindeki zorunluluğunu gösterir. Paralel bağlantı kabul edilmezse insan ruhunun, insanın her eyleminin özgür nedeni olduğu sanılır.⁴⁷ O halde paralellik kabulü bu felsefede, ruhun eyleminin özgür değil zorunluluk ve belirlenim içerisinde olmasına dayanak sağlar. Ayrıca da yukarıda söylediğimiz gibi ruhun zorunlu belirlenim içerisine yerleşmesinin nedeni de bu kabuldür. Bu kabulün sonucunda bedende meydana gelen her etkilenimin ruhta da karşılığı olduğu söylenir. Spinoza, burada bedenin etkilenmesi ile ruhun ideaları arasındaki ilişkiyi örnek olarak kullanır. İkisi arasındaki ilişkinin nedeninin, ideanın bedenin nesnesi olmasından kaynaklandığını söyler.⁴⁸

Bu nedenle Spinoza ideanın (*idea*), bedenin değişikliklerinin ideası olduğunu söyler. Ruh, bedenin değişikliklerini algıladıkça ruhunda ideaları bilir. Bu nedenle her idea, cismin (*corpus*) ideasıdır.⁴⁹ Ruhun idealarını

⁴¹Benedictus Spinoza; Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E2.Ö.18 S

⁴²Smith, B. Steven, a.g.e., p.71

⁴³Benedictus Spinoza, a.g.e., E.3.Ö.2

⁴⁴A.g.e., E.3.Ö.2

⁴⁵A.g.e., E.3.Ö.2

⁴⁶A.g.e., E.3.Ö.2. Dem.

⁴⁷A.g.e., E3. Ö2. Sch.

⁴⁸A.g.e., E3. Ö.13

⁴⁹A.g.e., E2. Ö.15 Dem.

algılaması, bedenın değişkileri ve değişkilerin idealarını algılaması ile aynı şeydir. Demek ki ruhun ideası ile bedenın ideası aynı yolda doğar.⁵⁰ Beden burada idea ile cisim arasında aracıdır. Cisim bedeni, beden de ruhu etkilediğinde ruh, bedenın etkilenimi üzerinden cismin etkilenimini de alır. Ruh, cismin var olduğunu bu yolla görür (*praesens*). Spinoza bu nedenle ideanın cisme karşılık düştüğünü söyler.⁵¹ Bedenin etkilenimi ve ruhun bu etkilenimi algılaması Tanrısal zorunluluğun sonucu olduğu için de ideanın her zaman cismin karşılığı olacağını söyler. Ayrıca ruh ve bedenın paralelliği, ruh ve bedenın içeriğinin ne olduğunu da açıklar. Ruhun içeriği düşünsel tekiler olan idealardan, bedeninki ise yer kaplayan tekiler olan cisimlerden oluşur.

O halde ruh ve bedenın paralel bağlantısı farklı kiplerin tekilerinin bağlantısıdır. Tekilerin bağlantısı, cisimlerin hareketiyle başlar. Cisimler, kendi kendilerinin nedeni olamayan tekiler oldukları için kendi dışındaki neden olan Tanrı tarafından var olmaya ve harekete belirlenirler.⁵² Hareket cismin doğasında olmadığı için cisimler, birbirlerini etkileyerek harekete neden olurlar.⁵³ Cisimlerin birbirlerini hareket ettirmeleri neden etki silsilesi içerisindeydir. Cisimler, bu silsile içerisinde Tanrı'nın belirlemesinin etkilenimlerini birbirlerine aktarırlar. Cisim, belirlenimin etkisiyle sonsuza kadar gidecek hareketi kazanır. Tekiler tek bir etki hareketi altında birleştiklerinde bireyleri oluştururlar.⁵⁴ Bu nedenle bireyler, bileşik cisimlerdir.

Spinoza bireylerin insan bedenini oluşturduğunu söyler.⁵⁵ İnsan bedeni o halde tekil olmayı değil bireyleşmeyi (*individuation*) içerir. Bedenin bireyleşmesi, birçok cismin birleşmesidir. Bu nedenle beden, birçok hareketini içerdiği tekillerden etkilenir ve etkiler.⁵⁶ Beden bu nedenle sürekli olarak etkilerin izlerini taşır. Beden bu etkiler ile cisimleri çeşitli yollardan etkileyerek, devindirip düzenleyebilir.⁵⁷ Gördüğümüz gibi Spinoza felsefesinde bedenın her zaman etkileme ve etkilenme dolayısıyla da belirleme ve belirlenme içerisinde olma nedeni bireyleşmesidir. Bireyleşmiş beden, ruhun nesnesidir. Bu nedenle ruh, bedenın, çeşitli etkilenimlerine maruz kalır.

⁵⁰A.g.e., E2. Ö.21 Dem.

⁵¹A.g.e., E2. Ö.18 Sch.

⁵²A.g.e., E2. Lem. 3

⁵³Eric Schliesser, , "Newton and Spinoza: On Motion and Matter (and God, of course), The Southern Journal of Philosophy, 2012, vol.50, p.396

⁵⁴ Benedictus Spinoza, Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E2. T.7

⁵⁵Benedictus Spinoza, a.g.e., E2. Pos.1

⁵⁶Eric Schliesser,a.g.e., p.409

⁵⁷Benedictus Spinoza, Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E.2,Ö.5

Bedenin Zorunlu Etkilenimi Karşısında Ruhun Gücü

Spinoza felsefesinde ruh ve beden arasındaki ilişki, ruhun bedene göre çalışması ile kurulur. Ruhun çalışması, bedenin etkilenimlerinin etkisinde olmasıdır. Spinoza bu etkilere, duygu adını verir. Duygu, bedenin etkilenmesinin ruhta oluşturduğu durumlardır. Duygu için etkilenim (*affectum*) kavramını kullanma nedeni budur.⁵⁸ Bedenin her etkilenimi, ruhta duygulara neden olur. Bu duygular bu felsefede hem bilgi hem tutku (*passionis*) olarak adlandırılır. Spinoza'nın bu kabulü, bilgi ve tutku için idea kavramını kullanma nedenini de gösterir. Ruh, bedene göre çalıştığı için bedenin her etkilenimi, ruhta ideaya karşılık gelir. Sadece etkilenimlerin karşılık olduğu bazı idealar bilgiye, bazıları da tutkuya neden olur.

Spinoza felsefesinde gördüğümüz gibi insan, ruh ve bedenden birleşik varlık olduğu için ruhu, zorunlu olarak bedeninin etkilenimlerinin etkisindedir. Bu da insanın, bedenini etkileyen her şeyin etkisinde olması demektir. Spinoza, ruhun tutkuların etkisinde olmasını bu şekilde açıklar. Tutku, dışsal nedenin gücüdür.⁵⁹ Böylece tutkular, insan ruhunun etkilenimleridir. Ancak ruhun kendisinden değil kendi dışındaki bedenden kaynaklanır. Ruh ve beden aynı ortak zorunluluğun parçası oldukları için de insan ruhu bu etkilenimlerden kaçamaz. Spinoza bu durumun, insan ruhunun, tutkulara güdümlü olma nedeni olduğunu söyler.⁶⁰

Bunun sonucu olarak Spinoza, insan ruhunun, tutkulara karşı her zaman çaba (*conatus*) içerisinde olduğunu söyler.⁶¹ İnsan ruhunun çabası, tutkuların kaçınma isteğidir. Spinoza'ya göre ruhun bu isteğinin nedeni, tutkunun insanı köleleştirmesidir. Ona göre kölelik, insanın duygularını denetleme ve kısıtlama güçsüzlüğüdür.⁶² O halde Spinoza felsefesinde insan ruhunun gücünün konusu, ruhun, tutku ve kölelikten kaçınma, bilgi ve özgürlüğü elde etme çabasıdır. Böylece ruhun gücü, bedenden gelen tutkular karşısındaki çabasıdır.⁶³ Gördüğümüz gibi Spinoza felsefesinde insanın tutkuları bedenden, tutkulara karşı çabası ruhtan kaynaklanır. Bunun nedeni, ruhun etkilenen olmasıdır. Ona göre çabanın ortaya çıkması için, ruhun etkilenmesi gerekir. Demek ki ruh, bedenden etkilenmesi konusunda bir şey yapamaz. Aynı ruh, çaba ile etkilenimlerinin eylem ya da tutku olmasını belirler.⁶⁴

⁵⁸A.g.e., E.3.T.3

⁵⁹A.g.e., E.4.Ö.5 Dem.

⁶⁰A.g.e., E.4.Ö.4 Cor.

⁶¹A.g.e., E.4.Ö.57

⁶²A.g.e., E.4.Ö. Önsöz

⁶³A.g.e., E.4. Ö.57

⁶⁴Steven Nadler, Spinoza's Ethics An Introduction " The Passions", Cambridge University Pres, 2006, p.193

Spinoza buna dayanarak ruhun eylemlerini etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırır. Ruhun eylemden uzaklaşarak tutkuya yaklaşma nedeni bedenden etkilenme derecesidir.⁶⁵ Ruh, algıladıklarının açık ve seçik farkındaysa etkindir. Aksi durumda ise edilgin olarak tutkunun etkisindedir.⁶⁶ Spinoza ruhun etkinliğini, beden etkilenimlerine karşı çabalamasında bulur. Bu karşı çabayı Spinoza bilgi konusuna bağlar. Ruh, uygun idealara sahip olduğunda etkinliğinin ne olduğunu bilir.⁶⁷ Spinoza bu nedenle ruhun upuygun (*adequate*) idealara sahip olduğunda etkin, uygun olmayan (*inadequate*) idealara sahip olduğunda ise edilgin olduğunu söyler.⁶⁸ Ruh, düşünmenin mantıksal düzenini izlediğinde eylemin bedenden gelen etkilenimlerin belirlenmesini izlediğini de ise tutkunun etkisindedir.⁶⁹ Spinoza bununla ruhun etkinliğinin aklın çalışmasıyla mümkün olduğunu göstermek istediğindedir.

Demek ki Spinoza felsefesinde ruhun çabası, insanın aklının (*Raison*) kılavuzluğuyla yaşamasıdır.⁷⁰ Ruh, aklın kılavuzluğunda yaşamadığında bedenden gelen tutkuların etkisi altındadır. İnsan ruhunun aklın etkisinde olma nedeni uygun ideleridir. İnsanın ruhundaki uygun olmayan ideler ise insanı, aklının değil tutkularının yönlendirmesine neden olur.⁷¹ İnsanın tutkularının etkisinde olması ruhun, eylemini yani kendini bilmesini engeller. Spinoza burada insan ruhunun, bedeninin etkilenimlerini algılamadıkça kendisini bilemeyeceğini söyler.⁷² Bunu söylemek ruhun beden olmadan kendisini bilemeyeceğinin açık ifadesidir. Ayrıca bu, ruhun, bedene olan zorunlu ihtiyacının bu felsefede bir kez daha ifade edilmesidir. Spinoza bu zorunluluk için ruh ve beden etkinliğinin, eş zamanlı olduğunu kabul eder.⁷³

Ruh ve beden etkinliğinin eş zamanlı olduğu kabulü, Spinoza felsefesinde, ruhun, beden etkilenimleri karşısındaki gücünün, bedeni aşan bir güç olarak kabul edilmemesini sağlar. Bu kabul de bu felsefede, ruh ve beden etkinliğinin aynı derecede önemli olduğu düşüncesinin savunulduğunun göstergesidir.⁷⁴ Spinoza, bunu daha önce de söylediğimiz gibi, ruh ve bedenin, tek tözün zorunluluğu içerisindeki iki parça olduğu kabulü ile sağlar. Spinoza bu kabul ile ruhun gücünün, zorunluluk içerisinde

⁶⁵Steven Nadler, a.g.e., p.193

⁶⁶Benedictus Spinoza, *Törebilim*, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E.3.T.3

⁶⁷Michael D.Rocca, "The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure Will, *Nous* 37:2, 2003, p. 205

⁶⁸Benedictus Spinoza, a.g.e., E.3.Ö.1.

⁶⁹Steven Nadler, a.g.e., p.194

⁷⁰Benedictus Spinoza, a.g.e., E.4.Ö.35.

⁷¹Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s.218

⁷²Benedictus Spinoza, a.g.e., E.2.Ö.23 Dem.

⁷³A.g.e.,E.3.Ö.2Sch.

⁷⁴A.g.e.,E.3.Ö.2Sch.

olduğu düşünülüyor zaman bedeni aşan bir güç olarak kullanılmayacağını gösterir. Ruh, beden ile aynı zorunluluk içerisinde olduğu sürece bedene göre düşünür. Bu da ruhu her zaman bedene bağlı eylemeye zorlar. Aynı bağlılık, Spinoza felsefesinde ruhun gücünün, beden gibi Tanrısal doğanın zorunluluğunun parçası olduğunu gösterir.

Spinoza'ya göre insan ruhunun gücü, bunu bilmesidir.⁷⁵ İnsan ruhunun bunu bilmeme nedeni, eylemlerinin zorunluluktan değil özgür isteğinden kaynaklandığını sanmasıdır. İnsanın, her şey zorunluluk içerisinde iken ruhunun eylemlerinin zorunlu değil özgür isteği olduğunu düşünmesi yanlıştır.⁷⁶ Demek ki insanı, eylemlerinin nedeninin zorunluluk olduğunu bilmesi bilgiye, özgür istek içerisinde olduğunu düşünmesi ise yanlışa götürür.⁷⁷ Bu düşünce, ruh ve beden arasında paralellik olduğu kabulünün ortadan kalkmasına neden olur. Paralellik kabulü olmadığı zaman da ruh ve beden arasında olduğu düşünülen uyum ve denge bozulur. Özgür istek kabulü de ruhun gücünün bedeni aşan bir güç olarak konumlanmasına neden olur.

Spinoza'ya göre demek ki kendisini bedenle aynı düzleme değil bedenün üstünde bir yere yerleştiren ruh, bilgiyle değil yanlış ile yaşayan ruhtur. Ruhun bilgisi ve yanlış daha önce de söylediğimiz gibi sahip olduğu idealardan kaynaklanır. Ruh, upuygun idea ile eylediği zaman etkindir. Ters olduğu zaman ruh etkin değil edilgin olur. Ruh sadece etkin olduğunda eyleminin bilincindedir.⁷⁸ O halde Spinoza felsefesinde ruhun beden karşısında etkin olması bedene nasıl yaşacağını dikte etmesi değildir. Aksine bedenden gelen etkilenimler ruhu nasıl yaşayacağı konusunda çabaya sevk eder. Ruh, çabası ile bedenden gelen etkilenimlerin neden olduğu belirlenimlerin açık ve seçik bilincinde olur.⁷⁹ Ruhun bu bilgisi, duyguyu değiştirmek ya da ortadan kaldırmak değildir.

Spinoza, ruhun duyguyu kendi başına yok etme gücü olmadığını söyler. Duyguyu ancak daha güçlü bir duygu ortadan kaldırır.⁸⁰ Bunun için de bedenün cisimden daha güçlü şekilde etkilenmesi gerekir. Spinoza'ya göre ruh, bedenünin tutkuya neden olan etkilenmelerinden kaçınmak için daha güçlü bir duygudan etkilenmek için çabalar. Bu çaba ruhun tutkudan kaçma çabasıdır. Spinoza bu nedenle ruhun çabasının bedenün tutkuları karşısındaki çabası olduğunu söyler.⁸¹ Bu çaba, ruhun bedenden gelen tutkuları sınırlama gücüdür. Görüldüğü gibi Spinoza felsefesinde ruhun

⁷⁵A.g.e.,E.1.Ek

⁷⁶A.g.e.,E.4.Ö.1

⁷⁷Michael D.Rocca, a.g.e.,206

⁷⁸Michael D.Rocca,a.g.e.,206

⁷⁹Benedictus Spinoza,a.g.e., E.4.Ö.23

⁸⁰A.g.e.,E.4.Ö.7

⁸¹A.g.e.,E.3.Ö.57

çabası, ortadan kaldıramayacağı duyguyu sınırlamaktır. Ruh, duyguyu yok edemez çünkü söylemiş olduğumuz gibi duyguya neden olan değil duygudan etkilenendir.

Spinoza bu düşüncesi, ruhun duygu ile ilişkisinin ruhun özgür istemesi ile değil parçası olduğu zorunluluk ile kurulmasından kaynaklanır. Böylece insan ruhunun beden ile zorunlu bağı sadece zorunlu olarak etkilenme değil duygulardan kaçamamadır. Spinoza'nın ruh duygu ilişkisini böylesi bir zorunlulukla kurma nedeni, ruh ve beden arasında karşıtlık ya da çatışma değil karşılıklılık olduğunu göstermektir. Ayrıca aynı nedenle ruh beden ilişkisindeki ruhun gücünün, yok edemediği duyguyu sınırlama çabası olduğunu söyler. Ancak Spinoza felsefesinde bu karşılıklılık, ruhun gücünün Tanrı'nın gücünün parçası olduğunu kabul etmekle olanaklı olur.⁸²

Spinoza felsefesinde buna dayanarak ruhun çabasının, kendi başına ve sadece düşünen varlık olmasından gelen gücü olduğunu söyleyemeyiz.⁸³ Ruhun gücü, parçası olduğu Tanrısal zorunluluk içerisinde, Tanrı'nın neden olduğu zorlamanın sonucudur. Ruh, zorlama içerisinde olmaya ve çabalamaya Tanrı'nın doğasının zorunluluğu tarafından belirlenir. O halde ruhun çabası, Tanrısal zorunluluğun zorlamasıdır. Spinoza, bir şeyin var olmak ve belirlenmek için kendinden başka bir nedenin etkisi altında olmasını zorlanma (*Coactus*) olarak tanımlar.⁸⁴ Zorunlu yasa içerisinde sadece Tanrı'nın varlığının özünden dolayı zorunlu varlık olduğunu söyler. Sonlu ruh ve bedeninin nedeni Tanrı olduğu için, Tanrı'nın zorunlu yasasının zorlaması içerisinde dirler.⁸⁵ Zorunlu işleyiş içerisindeki beden aynı işleyiş içerisindeki ruhu, etkilenmeleriyle zorlar. Spinoza felsefesinde ruhun, zorunluluğun zorlaması olduğunun söylenme nedeni budur. Ruhun gücünün özgür değil bağımlı olduğu da aynı nedene dayanarak söylenir.⁸⁶

Spinoza, ruhun, zorlanma ve bağımlı olmasına rağmen tutkular karşısında çabalama nedeninin, her şeyin kendi varlığında sürme çabası olduğunu söyler.⁸⁷ Bu çaba şeyin, verili özüdür. Verili öz, ruhun kendinden gelen çabasıdır.⁸⁸ Verili öz, ruhun çabasının ortaya çıkması için gereken güçtür. Ancak ruhun verili özünün nedeni Tanrı'dır. Daha öncede söylediğimiz gibi insan ruhunun gücü Tanrı'nın gücünün parçasıdır. Bu nedenle ruh, Tanrısal zorunluluğun parçası olduğu için çabalar. Onun çabası zorunluluğun içerisinde olduğu için etkiye neden olur. Spinoza bu nedenle

⁸²A.g.e.,E.4.Ö.4

⁸³Gilles Deleuze, Spinoza Üzerine 11 ders, (çev: ulus Baker), Öteki Yayınları 2000, s.116-117

⁸⁴A.g.e.,E.1.T.7

⁸⁵Benedictus Spinoza, Mektuplar, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları, 2014, s. 295

⁸⁶Benedictus Spinoza, Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E.1.T.7

⁸⁷A.g.e.,E.3.Ö.6.

⁸⁸A.g.e.,E.3.Ö.7.

verili öz olmadığı zaman bir etkinin doğmasının olanaksız olduğunu söyler.⁸⁹ Ruhun çabası, etkinliğini arttırmak için bedeni etkilemesidir. Spinoza'ya göre bu etki, bedene yardımcı bir etkidir.⁹⁰ Beden ne kadar çok etkilenirse ruh o kadar algılar.

Spinoza, ruhun çabasının dış nedenlerle (tutkularla) sürekli aşıldığını söyler.⁹¹ Bu aşmadan dolayı beden ruhu etkiledikçe ruh, çabalar. Spinoza bu nedenle insan var oldukça ruhunun çabasının devam ettiğini söyler.⁹² Bu nedenle çaba, ruhun eyleme belirlenmiş olmasıdır. Spinoza bu nedenle ruhun çabası ile isteğin (*cupitidas*) aynı şey olduğunu söyler.⁹³ İstek, insanın eyleme belirlenmesidir.⁹⁴ Bu nedenle bir çabadır. İnsanın varlığını korumasına yönelik bir çaba olduğu için de özünün kendisidir. İnsanın varlığını sürdürme çabası özünden çıkar. Spinoza isteğin sadece ruh ile ilgili olduğunu ancak ruh, beden ile bağlantılı olduğu zaman bu çabayı iştah (*appetit*) olarak adlandırdığını söyler. O halde ruhu tutkulardan uzak tutma çabası olan istek, insanın özüne göre davranmasıdır.

Spinoza felsefesinde ruhun çaba ve isteği gücü ile aynı şey olduğu için ruhun gücü de insanın özüne göre davranmasıdır. O halde insanın tutkularının nedeni doğası değildir. Aksine insanın doğası, tutkularını kontrol etme çabasıdır. İnsanın tutkusunun nedeni bedeninin etkilenmesidir. Tutku bu nedenle bedeninin etkilenimlerinden gelir. İnsan, ruh ve bedenden oluştuğu için ruh, tutkulara maruz kalır. İnsanın tutku karşısındaki çabası, akla uygun davranmasıdır. O halde insanın doğasına göre davranması akla uygun davranmasıdır.⁹⁵ Ancak insanın akla uygun davranmasının nedeni Tanrı'dır. İnsan ruhunun etkinliğinin nedeni Tanrısal güç olduğu için, insanın ruhu bu gücün parçası olarak eyler. Bu da Spinoza'nın felsefesinde güç konusunu, insan ve Tanrı arasındaki bağlantıya dayandırdığını gösterir.⁹⁶ İnsanın doğasına uygun davranma nedeninin Tanrı olduğunu bunun sonucunda söyler. İnsanın çabası da zorunluluğun içerisinde olur. İnsan, zorunluluğun zorlaması olduğunun bilinciyle eyler.

Spinoza, bu nedenle olumsal olanı değil zorunlu olanı elde etmek amacıyla olduğunu söyler. İnsanın zorunlu olanı arama duygusunun olumsal olanı arama duygusundan daha yetkin olduğunu söyler.⁹⁷ İnsan, her şeyin nedeninin Tanrısal doğanın işleyişi olduğunun olumsal olanı değil

⁸⁹A.g.e.,E.1,Ö.3.

⁹⁰A.g.e.,E.3,Ö.12 Dem

⁹¹A.g.e.,E.4,Ö.3

⁹²A.g.e.,E.4,Ö.4

⁹³A.g.e.,E.3,Ö.57 Dem

⁹⁴A.g.e.,E.3,T.1

⁹⁵A.g.e.,E.4,Ö.18

⁹⁶Diane Steinberg, "Belief, Affirmation and the Doctrine of Conatus in Spinoza", The Southern Journal of Philosophy, vol XLIII, 2005, p.154.

⁹⁷Benedictus Spinoza, Törebilim, (Çev: Aziz Yardımlı) İdea Yayınları, 1996, E.4,Ö.11

zorunlu olanı bildiği zaman anlar. Bunu anladığı zaman doğasının gücünün nedeni bilir. Ruh, bunu bildiği sürece etkin olarak eyler. Spinoza'ya göre daha öncede söylediğimiz gibi ruh bunu bilmediği zaman gücünün özgür istek içerisinde olduğunu sanır. Ruhun özgür istek içerisinde eylediğini sanmak da ruhun gücünü, zorunluluğun dışına çıkarır. Oysa bu felsefede ruhun eylemi belirlendiği için, ruhun bilincinde olduğu eylem ile isteğe dayalı eylem aynı şeydir.⁹⁸ Bu nedenle Spinoza için istek, özgür değil zorunludur.

Spinoza, insan ruhunun sadece Tanrı'nın zorunlu gücünün bir parçası olduğu ve bu parçanın diğer parça olan beden gücü ile eşit olduğunu bildiği zaman güçlü olduğunu söyler. Güçlü ruh bu nedenle bilgelik ve erdeme sahip olur. Aynı nedenle Spinoza felsefesinde ruhun bilgeliği ile güçlülüğünün aynı şey olduğunu söyleriz. Bunun nedeni de ruhun gücünün sadece bilgi ile tanımlandığını düşünmesidir.⁹⁹ Aynı şekilde ruhun güçsüz olma nedeni de bilgisizliktir. Spinoza, ruhun güç ve güçsüzlüğünü bilgi üzerinden tanımladığı için, ruhun özgür ve köle olmasını da bilgi üzerinden tanımlar. Bilge ruh özgür, bilgisiz olan ruh ise köledir. Bilge ruh kendisinin ve bedeninin Tanrısal zorunluluğun belirlemesi içinde olduğunu bildiği zaman, varlığının nedeni ve bağlı olduğu yasasını bilir.¹⁰⁰ Ruh özgür yapan bilgi de budur. Ruh bilgi özgür yaptığı için de Spinoza felsefesinde insanın bilgeliği ve özgürlüğü aynı şey olur. Bilge ve özgür olmak zorunluluğun bilgisidir. Bu nedenle insan, bilge ve özgür olduğunun bilgisine, zorunluluk içerisinde var olduğu ve eylediğini kabul ettiği zaman ulaşır.

Spinoza felsefesinde ruhun bilgi ve özgürlük için, zorunluluk ve zorunluluk içerisinde beden ile paralel çalışması koşuldur. Bu koşul için, ruh ve beden ilişkisi, karşılıklı işleyen güçlerin denge ve uyumu olarak kabul edilir, karşıtlığı ya da çatışması olarak değil. Ruh ve bedenin çalışma uyumu, ruhun çabası ile bedenin etkilenimlerinin denge ve uyumudur. Uyum, insanın çabayı istemesinin sonucudur. İnsan, uyumu, zorunlu olarak ister. Uyum ancak insan ruhu tutkuların etkisinde kaldığında bozulur.¹⁰¹ O zaman da insan ruhunun eylemi değil tutkusu söz konusu olur. Spinoza insanın eylemleriyle değil tutkularıyla yaşamasının insanın köleliği olduğunu söyler. Bu da zorunluluğu kavrayamamak ve isteğin özgür olduğu yanılgısı içerisinde olmaktır. O halde Spinoza felsefesinde, ruhun özgürlüğü ya da köleliği, bedeni yönetmek ya da beden tarafından yönetilmek değil bedenin

⁹⁸Diane Steinberg, a.g.e., p.147

⁹⁹Benedictus Spinoza, a.g.e., E.5.Ö.20 Sch.

¹⁰⁰A.g.e.,E.5.Ö.30

¹⁰¹A.g.e.,E.4.Ö.32-33.

tutkularını sınırlamak gücüdür. Bu çaba da ruhun içinde olduğu zorunluluğu bilmesi, doğasına yani aklına uygun davranmasıdır.

Sonuç

Spinoza, insanı, ruh ve bedenden oluşmuş varlık olarak tanımlar. Bu şekilde tanımladığı insanın, ruhu ve bedeni arasındaki bağlantının doğası ve bu bağlantı içerisinde ruhu ve bedeninin işlevinin ne olduğunu açıklamak amacındadır. Ona göre, insanın ruh ve bedeni, Tanrısal doğanın zorunluluğu içerisinde var olan ve bir araya gelen kiplerdir. Bu nedenle ruh ve beden, tek töz olan Tanrı'nın sonlu kipleridir. Kip, Tanrı'nın varlığını nitelikleriyle açması sonucu oluşan var olanlardır. Bu ilişkiden dolayı var olanlar, Tanrı'nın varlığının parçaları olarak kabul edilir.

Spinoza, bu parçaları tekiler olarak adlandırır. Tekillerin bir araya gelmesinden bireyler oluşur. Spinoza, ruh ve bedenin aynı şekilde bireyleşen kipler olduğunu söyler. Ruhun tekileri idealar, bedeninkiler ise cisimlerdir. Ruh, ideaların, beden de cisimlerin bir araya gelmesi sonucunda bireyleşir. Bu temelde ruh ve beden arasındaki bağlantı, iki bireyin bağlantısı olarak kabul edilir. İçerikleri ve hareketleri farklı olan iki bireyin bir araya gelmesidir. Ruhun içeriğini düşünen tekiler, bedeninkileri ise yer kaplayan tekiler oluşturur.

Spinoza, birbirinden farklı iki bireyin bir arada olma nedeninin Tanrı'nın özünün yasası olan zorunluluk olduğunu söyler. Zorunluluk, ruh ve bedeni sadece var olmaya değil bir arada olmaya belirler. Bu nedenle zorunluluğun içerisinde olan her şey belirlenir. Belirleme, Tanrı'nın özünden varlığına, varlığından var olanlara doğrudur. Bu doğrultuda ruh ve beden arasındaki belirleme, ruhtan bedene değil bedenden ruha doğrudur. Beden cisim olduğu için hareketiyle etkiler ve etkilenir. Ruhun algılamak için ihtiyacı olan etki ancak bedenden geldiği için beden ruhu algılamaya belirler. Spinoza bu düşüncesinin sonucu olarak ruhun algısının beden etkisine göre meydana geldiğini söyler.

Spinoza, sonlu ruh ve bedeni kip olduklarını kabul etmesinin sonucunda hem ontolojik neden hem de işleyiş olarak Tanrı'nın varlığına ve zorunlu yasasına bağlar. Bununla insanın ruh ve bedenin eylemlerinin özgür istenç ya da iradenin etkisinde değil zorunluluk içerisinde olduğunu açıklamak amacındadır. Spinoza, insanın ruh ve bedeninin aynı derecede önemli olduğunu göstermek için zorunluluğu kabul eder. Ancak zorunlulukla belirlenmiş olan ruh ve beden arasına hiyerarşi koyulamayacağını düşünür. İnsanın özgür istenç ya da irade ile eylediğini kabul etmek ruh ve beden ilişkisini ruh lehine bozar. İnsan ruhu, bedeni üzerinde yöneten güç olarak kabul edilir.

Spinoza, bu kabulü reddetmek için ruh ve bedeninin zorunluluk içerisindeki işleyişinin paralel olduğunu söyler. Paralellik, iki farklı kipin birbirleriyle karışmadan, karşıt olmadan, karşılıklı bir şekilde bir arada olmasıdır. Karşılıklılığın kullanılma nedeni Spinoza'nın sadece ruhun beden üzerinde etkili olmadığını beden de ruhu etkilediğini düşünmesidir. Ayrıca ruh ve beden arasındaki karşılıklılığın, bedenden gelen etkilenimlerle başladığını düşünür. Spinoza'nın bu düşüncesi, felsefesinde, beden önemli bir yer edinmesine neden olur. Bu yer, insan ruhunun bilmek ve eylem için bedene olan zorunlu ihtiyacı ya da bağılılığıdır. Böylece Spinoza, insanın ruh ve beden ilişkisinin uyum ve dengesini, zorunluluk ve karşılıklılık kavramları ile kurar.

Bunun Spinoza felsefesi için en önemli sonucu, insanın, karşılıklılığın zorunluluğu içerisinde yerleşmesidir. Bu da İnsan eylemlerinin zorunluluk içerisinde belirlenmesidir. Bedeni zorunluluk içerisinde etkilenir ve etkiler. Ruh da etkilenimleri zorunluluk içerisinde algılar. İnsan, Tanrısal zorunluluğun sonucu olarak zorunluluk içerisinde, bedeni ile birlikte yaşayan varlık olur. Bu da insanın zorunlu olarak bedeninin etkilenimlerinin etkisinde olması demektir. Bedenden gelen etkilenimler de duygu olduğu için insan sürekli duygularının etkisi altındadır. Bu duygular, tutkulardır. İnsan, tutkularına zorunludur. İnsanın tutkuyu yok etmesi bu nedenle söz konusu değildir. İnsan ancak tutkudan kaçınabilir. Bunu da ancak ruhuyla yapabilir çünkü ruh, düşünür. Ancak ruhun düşünmesi bedene göre olduğu için ruh, tutkulardan nasıl kaçınır?

Spinoza felsefesinde insan, bedeninin tutkuları karşısında ruhunun gücü ile eylemelidir. Aksi durumda tutku, insanı köleleştirerek bilgelik ve özgürlükten uzaklaştırır. İnsanı tutkularından uzak tutan ruhunun gücüdür. İnsan ruhunun gücü, özünden gelen ve tutkulardan kaçınma çabasıdır (isteğidir). Demek ki insan ruhu, özü gereği tutkulardan kaçınma çabasına sahiptir. Bu öz ve özden gelen çaba ve isteğin nedeni insan değil Tanrı'dır. İnsan, Tanrı'nın parçası olduğu için öze ve güce sahiptir. Bu nedenle insan tutkularının etkisinde yaşarsa özünden dolayısıyla Tanrı'dan uzaklaşır. Tutkularından ne kadar uzaklaşırsa özüne ve Tanrı'ya o kadar yaklaşır. Ruh bunu başardığı zaman da özüne göre eyleyebilir.

Spinoza bunun aynı zamanda insanın aklının kılavuzluğunda yaşaması olduğunu söyler. Ruhun gücü akla göre eylemek olduğu için, özüne göre eyleyen ruhun eylemi aklın eylemidir. O halde ruhun gücü aklın gücüdür. Bunun nedeni aklın kılavuzluğunda yaşamak, ruhundaki uygun idelerle yaşamaktır. Spinoza bunu aklın etkinliği olarak tanımlar. Ruh içerisinde akıl etkin olursa ruh etkindir. Ruhun etkinliği eylemdir. Akıl etkin olmadığına ise ruh edilgidir. Edilgin olmak, eylem de bulunmak değil tutkunun etkisinde olmaktır. Ruhun gücü uygun idelerle yaşama çabası

olduğu için aklın gücüdür. Bu nedenle ruhun gücü, insana bilgiyle yaşama olanağını verir. Bu bilgi de bilgeliktir.

KAYNAKÇA

- Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, 1983, say yayınları
Descartes Rene, Metafizik Düşünceler, 1998, M.E.B. Yayınları
Deleuze, Gilles, Spinoza ve İfade Problemi, 2013, Norgunk yayınları
Deleuze, Gilles, Spinoza Üzerine 11 Ders, 2000, Öteki Yayınları
Nadler, Steven, 2008, "Spinoza and Consciousness", Mind, vol.117.467.
Nadler, Steven, 2006, Spinoza's Ethics An Introduction " The Passions",
Cambridge University Press
Rocca, D. Micheal, 2003, "The Power of an Idea: Spinoza's Critique of Pure
Will, Nous 37:2, p. 200-231
Schliesser, Eric, 2012, "Newton and Spinoza: On Motion and Matter (and
God, of course), The Southern Journal of Philosophy, vol.50, Issue 3
Smith, B. Steven, Spinoza's Book of Life, 'Freedom and Redemption in the
Ethics', Yale University Press
Spinoza, D. Benedictus, 1996, Törebilim, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları
Spinoza, D. Benedictus, 2014, Mektuplar, çev: Emine Ayhan, Dost Yayınları
Spinoza, D. Benedictus, 2014, Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik
Düşünceler, Çev: Coşkun Şenkaya, Dost Yayınları
Steinber, Diane, 2005, "Belief, Affirmation and the Doctrine of Conatus in
Spinoza", The Southern Journal of Philosophy, vol XLIII

SİYASİ TAHAYYÜLLER, AHLAKİ NORMLAR VE EDEBİ ANLATILAR: RICHARD RORTY VE MARTHA NUSSBAUM'IN KATKILARI

Koray TÜTÜNCÜ*
Fatma TÜTÜNCÜ**

Özet

Bu makalenin iki amacı vardır. İlki siyaset ve ahlak felsefesinin edebi anlatılarla buluşma biçimini göstermek. İkincisi böylesi bir buluşmanın liberal demokratik bireylerin siyasi tahayyüllerini geliştirip demokratik siyasi pratiğin canlandırılmasına ilişkin katkılarını göstermek. Bu iki amaç iki önemli liberal filozofun Richard Rorty ve Martha Nussbaum'ın eserleri üzerinden ele alınacaktır. Sonuç itibariyle bu iki filozofun çok farklı felsefi ve siyasi fikirlere sahip olsalar da edebi metinlerin siyasi ve ahlaki önemi konusunda birleştikleri, siyasi-ahlaki alanda siyasi kayıtsızlık ve ahlaki soyutluk engelini aşarak adalet ve dayanışma duygularının güçleneceğini vurguladıklarını ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat, Siyaset, Etik, Nussbaum, Rorty, Dayanışma, Siyasi Tahayyül.

(Political Imaginations, Moral Norms and Literary Narrations: Richard Rorty and Martha Nussbaum's Contributions)

Abstract

This article has two aims. First it indicates the way political moral philosophy meets literary forms. Second, it indicates the way this meeting contributes to the democratic political practice through cultivating the political imagination of liberal democratic individuals. These two aims are mediated through the works of two significant liberal philosophers Richard Rorty and Martha Nussbaum. Although these philosophers have very different political arguments, when it comes to the importance of the literary texts, they believe their progressive role in politico-moral sphere should not be ignored.

Keywords: Literature, Politics, Ethics, Nussbaum, Rorty, Solidarity, Political Imagination

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi öğretim üyesi, koraytutuncu@gmail.com

** Abant İzzet Baysal Üniversitesi öğretim üyesi, ftutuncu@gmail.com

Giriş

Siyasi tahayyllerimizin edebi metinlerden feyz alması modern demokratik siyasi kuram, kurum ve pratikler göz önüne alındığında pek de makul karşılanabilecek bir durum değildir. Kuramsal düzeyde bilimsel objektiflik kaygıları, kurumsal düzeyde liberal demokratik siyasetin prosedürel yapısı ve siyasi pratik açısından oy verme, hak arama, katılımın meşru kabul edilen yolları şiirselliği ve edebi estetiği marjinal kılmıştır. Siyasi kamusal alandaki çoğul ve birbirine indirgenemez söylemler ortak duygudaşlık yaratılmasını güçleştirmektedir. Giderek artan ve biricikleşen tanınma, dayanışma ve siyasi dönüşüm talepleri, siyaset ve ahlak felsefesi alanının yaratıcı bakış aarılarıyla canlandırılmasını gerektirmektedir. Böyle bir durumda edebi anlatılar, ya da Platon tarafından polisten kapı dışarı edilmiş bulunan şiirsellik, liberal demokratik kamusalılığın yaşadığı sorunlara çare olarak önerilmektedir. Bilindiği gibi Platon *Devlet* adlı eserinde filozofun hakikati aradığını şairinse farkına varılacak bir hakikatin olmadığını iddia ettiğini belirtir.¹ Platon'un korkusu edebiyatın (şiirin) duygularımızı uyandırırken rasyonel kapasitemizi kreltmesidir. şairin kendisini ilahi ilhamın öznesi olarak görmesinden rahatsız olur. şairin tahayyül kapasitesinin çoğu zaman "sıkıcı iyi" yerine "ilginç ve canlı kötü"ye yöneleceğini düşünür. Platon edebiyatın (şairin), okuyucunun ruhuna temel bir yozlaşma tehdidi yönelttiğini düşünür. şiir felsefenin kendisini hasrettiği amaç olan kendini bilmek ve hakikati olanca aıklılığıyla kavrayarak iyi bir yaşam sürmek biçimindeki insani çabalarına engel olur.² Burada kökeni Antik Yunan'a uzanan felsefe ile şiir arasındaki kadim çekişmenin izini sürerek sorabiliriz: Siyasetin çözümsüzlük ve uyumsuzluklarını aşmak için edebi anlatının büyülü dünyasına çekilmek akıl karı mıdır? Öte yandan edebi anlatının zgnlğine titizlenen perspektifler de mevcuttur. Romanların siyasi, felsefi ve ahlaki metinler gibi konumlandırılmaları edebi ve estetik niteliklerini bozmaz mı?

Bu makalede Martha Nussbaum ve Richard Rorty'nin bu gibi sorulara nasıl yaklaştıkları, edebi anlatının zengin ve muhayyel dokusundan nelerin ve nasıl, siyasetin felsefe ve moraliteyi kapsayan çetrefilli alanına damıtılabileceği ele alınacaktır. Bu erevede Richard Rorty'nin ve Martha Nussbaum'ın siyaset felsefesine, ahlak felsefesine ve modern demokratik siyasete katkıları kısaca

¹ Stephen Mulhall, felsefe ile şiir arasındaki Antik kavgaya değinirken bunun aynı zamanda felsefenin kendisini ilk kez özerk bir entelektüel soruşturma olarak ayrıştırması biçiminde olumlu olarak ele alınabileceğini belirtir. (Stephen Mulhall, *The Wounded Animal: JM Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 2008; s.1)

² A.g.e., *The Wounded Animal: JM Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*, s.2

ortaya konulacaktır. Ardından Rorty ve Nussbaum'ın her ne kadar edebiyat metinlerine dönüş noktasında ortak bir perspektif sunsalar da,³ genelde felsefenin özelde ise siyaset alanının edebiyat ile ilişkisi noktasında birbirleriyle örtüştürülmelerinin zorluğu serimlenecektir. Bu sayede Rorty'nin pragmatist, Nussbaum'ın Aristotelesçi yaklaşımları üzerinden siyaset alanına etkisi tartışılan felsefe-edebiyat çekişmesinin ya da ortaklığının, günümüz liberal demokratik toplumlarının formel ve soyut kamusalılığı dönüştürme potansiyeli ve farklılıkları tekil kimliklerin radikal biricikliğine indirgeyen talepler karşısında ortak siyasi tahayyülün edebi yollarla canlanmasının önemi vurgulanacaktır.

Rorty, Siyaset, Felsefe ve Şiirsellik

Rorty'nin siyaset felsefesi, insan doğasına ilişkin özcü kabullerden vazgeçtiğimizde anlayabileceğimiz tarihselci bir dille inşa edilmiştir. Rorty, özel ve kamusal, kişisel tatmin ve insani dayanışma, ben ve ötekiler arasında kurulan ilişkinin karakterini dinamik bir biçimde yeniden tanımlamak ister. Bizleri hem Platon'un felsefi geleneğinden beslenen hem de teolojik alandan destek bulan, insan doğasına ilişkin genel geçer yasalar icat eden anlayışları terketmeye davet eder. Rorty, bireysel mükemmellik idealinin ancak kamusal özveri ile mümkün olacağı yönündeki teolojik-metafizik gelenekle mücadele eder. Öte yandan tam da bu geleneğe kuşkuyla bakarken aslında insan doğasında örneğin "güç istemi" ya da "libidinal itkiler" mevcuttur diyerek özcüleşen kuşkucu geleneğin çelişkili verimsizliğini ortaya serer.⁴

Rorty'ye göre Hegel'in açtığı tarihselci kapı tüm bu kısır gelenekleri ve özcülükleri aşabilir. Ama Hegelci tarihselci anlayışta da bir çatallanma söz konusudur. Tarihselci anlayışların biri, bulunduğumuz toplumun öncellendiği, toplumsal adalet ve dayanışma duygularının vurgulandığı, kamusal özgürlüklerin savunulduğu çizgidedir. Diğeri ise "kendi kendini yaratma", "mahrem özerklik" ya da kişisel mükemmellik arzusu içinde olan çizgidedir. Rorty bu iki anlayışa aynı anda sahip çıkan, birini diğerine üstün kılmayan,

³ Edebiyat ile ahlak felsefesinin bir arada düşünülmesinin bir yandan Rorty ile bir yandan da Nussbaum ile bağlantılı olduğu bilinir. Ama özellikle Nussbaum'ın "Kusurlu Kristaller" adlı yazısının başat rol oynadığı bellidir. Ama edebiyatla felsefenin ilişkilendirilme sürecini iki taraflı bir dönüşüm olarak anlamak gerekir. Yani başta Nussbaum olmak üzere, Richard Rorty, J. Hillis Miller, Wayne C. Booth, Simon Critchley, Samuel Goldberg, Dawne McCance gibi yazarların, edebi çalışmalarda etik dönüşü başlattıkları ama diğer yandan da ahlak felsefesinde edebiyata dönüşün söz konusu olduğu görünmektedir (Michael Eskin, "Introduction: The Double 'Turn' to Ethics and Literature?", *Poetics Today*, 2004, s.557)

⁴ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995, ss.14-15

onları aynı dili konuşmak zorunda bırakmayan bir yol önerir. Bu yol "liberal ironi"dir.⁵

Burada liberalden anlaşılan öncelikle "zalimliği hoş görmemek" ilkesini benimsemektir; Judith Shklar'dan alınmış bir liberalizm yorumudur bu.⁶ İroniden anlaşılan ise en temel inanç ve arzuların, yani bizi biz yapan değerlerin, onlarsız olamayacağımız isteklerin aslında "olumsal" ya da tesadüfi olduklarını kabul etmektir.⁷ Liberal ironistler sahip oldukları değerlerin "zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan birşeylere gönderme yaptığı" biçiminde bir özcülük iddiasında bulunmayan tarihselcilerdir.⁸

Rorty, önceden ve sorgulanmadan kabul edilen, felsefi ya da kuramsal anlamda derinlemesine gerekçelendirilen argümanların eninde sonunda teolojik ya da metafizik kapıya çıktığını söyler. Bu yüzden daha çok gelecek odaklı yansıması olan bir kavramı, "topya"yı tercih eder.⁹ Zalimliklerin azalacağına ilişkin liberal umut rasyonel bir hesabın ya da tarihsel bir zorunluluğun ya da önceden vaat edilmiş bir Tanrısal buyruğun sonucu değildir. Liberal ironinin dolaşımında olduğu, liberal umudun her dem taze tutulduğu liberal ütopyada insani dayanışma, adalet, kamusal iyi gibi birtakım ortak değerlerin üretilmesi tarihsel zorunluluklar, sınıfsal yapılar, dini vecibeler, insani doğanın yatkınlıkları, rasyonel dev ahlakı gibi Rorty'nin ifadesiyle metafizik-teolojik gerekçelendirmelerle sağlanmaz. Ancak tahayyül gücümüzle sağlanır.¹⁰ Yani sığınacağımız, siyasi dönüşümü sağlayıcı liman artık bilimsel inceleme, felsefi soruşturma ya da dini vaaz değildir: edebi ve sanatsal tahayyldr. Rorty'nin ifadesiyle kendimizi yeniden betimlememizi sağlayacak olan artık "roman, sinema ve televizyon"dadır. Bu tahayyül değişimini "kuramdan" "anlatı"ya doğru bir değişim olarak da adlandırabiliriz.¹¹

Bu geçiş aynı zamanda bizleri demokrasinin de ihtiyaç duyduğu bir durum olan lllğe götürür. Rorty'ye göre bu lllk "okumak"la, ama argümantasyona dayalı ya da ideolojik değil tahayyllerimizi genişletecek türden eserler okumakla kazanılır. Yani demokrasinin ihtiyaç duyduğu

⁵ Rorty'nin siyasi ve felsefi canlandırıcılık için yöneldiği edebi eserler bir yandan da Rorty'nin liberal ironistine benzeyen karakterler taşıyabilir. Böyle bir değerlendirme için Brian May'in Howards Ends'deki Margaret Schlegel karakterini "liberal ironist" olarak ele alması ilginçtir. (Brian May, "Neoliberalism in Rorty and Forster", *Twentieth-Century Literature*, 1993, 39 (2): 185-207)

⁶ Judith Shklar'ın liberalizmi üzerine dilimizde yer alan bir çalışma için Koray Ttnc "Zalimliği Hoşgrmemek: Judith Shklar'ın Siyasi Liberalizmini yeniden Düşünmek", *Doğu-Batı*, 2013 başlıklı yazıya bakılabilir.

⁷ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995, s.17

⁸ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.17

⁹ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.18

¹⁰ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.18

¹¹ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.19

ölçülülüğü edebi anlatılar okuyarak kazanırız; okuyarak hem özerk olur hem de demokratik olgunluğa ulaşırız. Rorty bu tarz bir okuma konusunda Harold Bloom'dan etkilenmiştir.¹² Eleştirel akla dayalı eserlerden ziyade edebi tahayyüle dayalı eserler okunmalıdır; zira entelektüel özerkliğe ancak kalıp yargılara dayalı düşünüş tarzından kurtularak ulaşabiliriz. Böylesi yaratıcı bir yıkıcılığı da ancak edebi anlatılar sunabilir.¹³ Rorty şu noktayı berraklaştırarak Bloom'un ve dolayısıyla kendisinin konumunu makul kılmak ister: Marx'ın ekonomi politiğe ilişkin ortaya koydukları ya da Derrida'nın felsefi anlamda bizlere kattıkları önemsiz değildir. Ama edebi okumalar bireyleri kendilerinin daha önceki yaşama ve kadere ilişkin anlayışlarından özgürleşmelerini yaratıcı biçimde gerçekleştirirler. Yani Rorty'yi cezbeden şey bireylerin edebi okumalar sayesinde kendi geçmişlerinden kopabilmeleridir.¹⁴

İşte bu çerçevede Rorty siyaset, felsefe ve ahlak ekseninde çizilen, insanın bir arada yaşamasının, iyi toplum ve iyi yaşam kurma heveslerinin vardığı noktada edebi anlatıyı merkeze alır.¹⁵ Ancak ve ancak kutsallıklarımızdan arındığımız, olumsuzlukların farkına vardığımız, kendimizi gerçekleştirme arzusuyla birlikte başkalarının acı ve ıstıraplarına duyarlı olabildiğimiz bir liberal tahayyülde edebi anlatıyı, romanı ve şiirselliği över. Bu itibarla demokrasinin canlandırılması ve güçlendirilmesi, demokratik toplumu üyelerinin katılımının sağlanması konusunda titizlenen birçok kuramcının anlatının önemini kavrayamamasından yakındır.¹⁶

¹² Harold Bloom Yale Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümünde profesördür. Amerika'nın en önemli edebiyat eleştirmenlerinden olan Bloom, Batı edebi korpusu üzerine önemli eserler vermiştir. Özellikle yapıbozumu geleneği ile özdeşleştirilir. Bloom kendisinin daha ziyade negatif teoloji ile anlaşılabilirliğini düşünür. *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*(1973); *Shakespeare: The Invention of the Human* (1998), *How to Read and Why* (2000) ve *The Anatomy of Influence: Literature as a Way of Life* (2011) önemli eserlerinden sadece birkaçıdır.

¹³ Richard Rorty, "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises", *Telos*, 2001, ss. 243-44

¹⁴ A.g.e., "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises", s.244

¹⁵ Rorty'ye yöneltilen eleştirilerden biri edebi okumaların mutlaka olumlu değişimlere vesile olmayacağıdır. Ama Rorty'nin esas meselesi hakikat iddialarına takılıp kalmamamızdır. Değişim mutlaka herşeyi yerli yerine düzgünce yerleştirmek, herşeyi güzellikle uyumlu hale getirmek demek değildir. Mesele bizlerin bulunduğumuz konumdan başka bir konuma gelebilmemizdir; yani farklı bir olasılık ve bakışın mümkün olduğunu fark edebilmemizdir. (A.g.e., "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises", s.246).

¹⁶Rorty özellikle modern demokratik kamusal alan ve iletişimsel/söylemsel etik konusunda önemli katkılar sunan Habermas'ın Kantçı ve Weberci bir etkiyi barındıran ve moderniteye içkin olarak birbirinden ayrılan "bilim, hukuk ve edebiyat eleştirisi" biçiminde ortaya konan ayrık kültürelliğin nihai olarak liberal topluma hizmet edeceği fikrini yavan bulur. Zira Habermas edebiyat ile ahlak arasında fazlaca basitleştirilmiş bir fikre sahiptir ve genelde edebiyatın ve özellikle "romanların, toplumsal kurumların

Rorty edebiyat, felsefe ve siyasetin kesişme noktasında ortaya koyduğu argümanlarında kamusal alan ile özel alanın ayırımına oldukça önem verir. Zira bu “özel” ve “kamusal” ayrımı kitapların da ayırımını gerektirir. Ama şunu unutmamak gerekir ki Rorty için günümüzde “edebiyat” oldukça kucaklayıcı bir kavram halini almıştır. En önemlisi “bir kimsenin neyin olanaklı ve önemli olduğu konusundaki duygusunu değiştirebilen” anlamında ahlaki bir kapsamı olan tüm kitapları içerir.¹⁷

Rorty'nin edebiyatı bu tarz yorumlaması haklı olarak kimi edebiyat kuramcıları tarafından Rorty'nin tüm metinsel ve edebi kategorileri askıya aldığı şeklinde algılanmıştır. Leypoldt'a göre Rorty'nin “bişsel, ahlaki ve estetik türlere (janr) ilişkin geleneksel ayırımları bulanıklaştırması” geride sadece “kitaplar”ı bırakmıştır.¹⁸ Kitaplar, Rorty'nin kamusal/özel ayırımına önem veren külliyatında ikiye ayrılırlar: özerkleşmemize yarayanlar ve zalimliği azaltmaya yarayanlar.¹⁹ Özerkleşmemize yarayan kitaplar kişisel mi-zaçlarımızın olumsuzluğunu yansıtan kitaplardır. Zalimliği azaltmaya yarayan kitaplar ise öz-yaratımımızla değil ötekilerle ilişkimizi yansıtan kitaplardır. Rorty'nin ifadesiyle bu kitaplar “liberal umutla ve özel ironinin bu umutla nasıl uzlaştırılacağı sorusuyla” ilintilidir.²⁰ Zalimliği azaltan kitaplar kendi içlerinde ikiye ayrılır: “toplumsal pratiklerin ve kurumların başkaları üzerindeki etkilerini görmemize yardımcı olan kitaplar” ve “kişisel özelliklerimizin başkaları üzerindeki etkilerini görmemize yardımcı olan kitaplar”.²¹ Bu durumda Marek Kwiek'in ortaya koyduğu gözlem yerindedir. Rorty'nin pragmatik yaklaşımı felsefi derinliği de edebi derinliği de pragmatikleştirmiştir. Artık edebi olanın amacı öncelikle demokratik ve liberal bir dünya inşa etmek ve ardından bu dünyayı koruyup kollamaktır.²²

Birinci türden kitaplar kamusal anlamdaki zalimlikler konusunda bizleri uyandıran, duygusal anlamda eğiten ve ahlaken çok yönlü bakabilmemizi sağlayan ve adalet duygumuzu harekete geçiren niteliktedir. Rorty burada eserlerin edebi derinliklerine ve estetik özelliklerine bakmaz. Önemli olan kamusal adalet anlayışımızı geliştirecek duygu yoğunluğunu yaratabilmel-

reformunda, gençlerin ahlaki eğitiminde ve entelektüelin özimgesinin oluşumunda” sunduğu katkının hakkını veremez. (Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995,s.205)

¹⁷ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.125

¹⁸ Günter Leypoldt, “Richard Rorty’s Literary Criticism and the Poetics of World-making”, *New Literary History*, 2008, 149

¹⁹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995,s.203

²⁰ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.203

²¹ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.204

²² Marek Kwiek, “After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty’s New Pragmatism”, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 1998, s.77

eridir. Bu nedenle Harriet Beecher Stowe'un *Tom Amca'nın Kulübesi* Victor Hugo'nun *Sefiller'i* kadar önemlidir. Victor Hugo Fransa'nın en önemli şairlerinden, romantikliğin en önemli yazarlarından olmakla edebi alanda oldukça etkileyici bir konuma sahiptir. Hugo'nun *Sefiller'i* edebi çevrelerde algılanış biçiminden ya da edebi derinliğinden çok, Rorty'nin önemseydiği ve kitlelerin önemseydiği zalimliklere ve toplumsal ıstıraplara ilişkin yarattığı duygusal dönüşüm ile ele alınmalıdır.²³ Elbette Harriet Beecher Stowe Victor Hugo gibi bir yazar olarak değerlendirilmeyebilir. Bu edebiyat eleştirmenlerinin ilgileneceği bir meseledir. Oysa Stowe'un önemi onun hepimize yaptığı kamusal zalimliklerimizden kurtulmamıza ilişkin etkide ortaya çıkar. Stowe'un kaleme aldığı *Tom Amca'nın Kulübesi* yalnızca Amerika bağlamında değil uluslararası düzeyde yarattığı köle karşıtlığı hissiyat, köleliğin kaldırılması ve köle karşıtı duyguların yayılmasında oldukça etkili olmuştur.²⁴ Burada Rorty için mesele *Tom Amca'nın Kulübesi*'nin edebi niteliği değildir. Önemli olan insanların bu eseri okumadan öncesi ile okuduktan sonraki duygu durumlarındaki adalete yönelik dönüşümdür. Bu kitaplar önemlidir çünkü içinde bulunduğumuz ve iyi toplum diye addettiğimiz toplumların birtakım uygulamalarının "bizleri nasıl zalimleştirdiklerini" farketmemizi sağlarlar.²⁵

Edebi formlar üzerine düşünürken Rorty bir yandan Henry James'i ama özellikle Marcel Proust'u önemser zira onlar bir paradigma olarak romanı ön plana çıkarmıştır. Bu yazarların romanlarına hayran olan biz okuyucular açıkça okuduğumuz romanların dönüştürücü etkisini benliğimizde duyumsarız. Rorty dünya üzerinde birçok okuyucunun özellikle gençliklerinde yani benlik oluşumlarının çalkantılı sürecinde romanların etkisini yadsıyamayacağını belirtir. Proust ise özellikle Batıda en çok zikredilen yazar olmalıdır.²⁶

²³ *Sefiller* üzerine güzel bir analiz için Grossman'a bakılabilir. Grossman *Sefiller*'in 1862 yılında basıldığından beri belki de başka hiçbir esere nasip olmayacak derecede ulusal ve uluslararası seçkinler ve sıradan kitleler nezdinde en çok okunan eser olmaya değer bulunduğunu belirtir. (M. Kathryn Grossman, *Figuring Transcendence in Les Miserables: Hugo's Romantic Sublime*, ARS, New York, 1994, ss.1-2)

²⁴ Harriet Beecher Stowe Merkezi, *Tom Amca'nın Kulübesi*'yle ilgili Abraham Lincoln'ın Stowe'a söylediği şu sözü zikreder: "O halde siz, bu kitabı yazan küçük kadın bu büyük savaşı başlattınız". Kitap sayesinde uluslararası bir şöhrete kavuşan Stowe birçok kölelik karşıtı yürüyüşe davet edilmiş, İngiltere'ye gittiğinde dünyanın dört bir yanından kölelik karşıtları tarafından imzalanan bir dilekçe gösterilerek Amerikalı kızkardeşlerinden bir an önce köleliği kaldırmaları istenmiştir. www.harrietbeecherstowecenter.com

²⁵ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995, s.204

²⁶ Richard Rorty, "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises", *Telos* 2001, s.251

Hem Proust hem de James bizleri tpk Sokrates gibi ya da Shakespeare gibi etkilemiş, değiştirmiş ve dönüştürmüştür.²⁷

Rorty edebi metinleri merkezileştiren bakış açısıyla yazarların edebi müdahalelerinin nasıl siyasi ve felsefi olduğunu ama aynı zamanda kendilerine özgün biçimde farklı olduğunu gösterir. Zira böylesi edimler oğuldu; tekil değil. Rorty şöyle söyler:

“Farklı yazarlar farklı şeyler yapmak isterler. Proust zerklik ve güzellik istiyordu; Nietzsche ve Heidegger zerklik ve yücelik istiyordu; Nabokov güzellik ve öz koruma istiyordu; Orwell acı çeken insanlara yararlı olmak istiyordu. Hepsi başardı. Hepsi, parlak bir şekilde, *eşit derecede* başarılı oldu”.²⁸

Bu itibarla Rorty elbette Dickens tarzı romanlarla ile Proust tarzı eserlerin katkılarının aynı olmadığını gösterir. Dickens “kurumlarımızı onaylar, ama Proust onları altüst eder”.²⁹ Yani Dickens kurumların adil ve eşitlikçi olmasını yani reformunu isterken bir yandan da kurumların kabul edilirliliğini gösterir. Oysa Proust bizi tüm bu kurumların ötesinde bambaşka düşünmeye davet eder. Proust’un zenginleştiriciliği bireysel düzeyde çarpıcıdır. Ama hem Dickens hem de Proust şeyleri daha önce olmadığı şekilde görmemizin yolunu açarlar. Rorty için farklılık tahayyl ve başkalarının farklılaşan iyi anlayışlarını, kendilerine özgün söz dağarlarını rahatça ortaya koyabilmeleri son derece önemlidir. Çünkü ancak bu sayede zgr olabilir, dayanışmanın yolunu açar ve başkalarının perspektiflerinin bizimkinden farklı da olsa anlaşılabilir olacağını kabulleniriz. zgrlk hakikatin de yolunu açar. Rorty Orwell’in 1984 adlı eserinin sıradan insanın kolayca zdeleşeceğini düşündüğü Winston Smith karakterine söylettiği şu szn altını çizer: “zgrlk ikiyle ikinin dört ettiğini söyleme serbestisidir. Eğer buna izin verilirse arkasından herşey gelir”.³⁰ Burada Rorty’ye göre mesele iki kere ikinin dört etmesinin doğru olması değildir. Yani hakikatin telaffuz edilip edilememesi değildir. nemli olan ister doğru ister yanlış olsun istediklerimizi syleyebilmemizdir. Bu itibarla Rorty şu mühim sözünü ortaya koyar:

²⁷ Marcel Proust, edebi anlatıya kazandırdığı *Kayıp Zamanın Peşinde* adlı eseriyle hem Beckett’in *Endgame* hem de Joyce’un *Ulysses* ile yarattığı dehaya eşdeğer bir yer edinmiştir. Yedi ciltten oluşan bu modern zanaatkarlık eseri esasen Proust’un yaşamını psişik ve alegorik olarak anlatmaktadır. Okul müfredatlarına giren, sinemaya ve tiyatroya tiyatroya uyarlanan bu kült eser Joshua Landy’nin de belirttiği gibi nitelikli ve iyi yaşama ilişkin öğütler bulabilmek amacıyla adeta yağmalanmıştır. (Joshua Landy, *Philosophy as Fiction: Self, Deception and Knowledge in Proust*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 2004, s.5)

²⁸ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995,s.240

²⁹Richard Rorty, “Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises”, *Telos* 2001, s.252

³⁰ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995,s.248

“Biz özgürlüğe göz kulak olalım; hakikat kendisine göz kulak olacaktır.”³¹ (1995:248).

Açıkçası Rorty'nin özgürlük anlayışı bize er ya da geç hakikati de bulduracak olan bir potansiyel taşır. Bu potansiyelin adalet, eşitlik, ötekilerin konumu ve ıstıraplara duyarlı olabilmemize ilişkin toplumsal hakikatlerle bağlantısı artık edebi metinlerle, özgür olan bizleri vicdani eyleyciliğe hareketlendirerek ve özdeşleştiğimiz “biz”i genişleterek mümkün olacaktır.

Nussbaum, Felsefe, Siyaset, Etik

Nussbaum, felsefe, siyaset, edebiyat ve hukuk alanlarını derinlikli olarak ele alan üretken bir düşünürdür. *Fragility of Goodness* adlı ilk eserinden beri Nussbaum'ın vurguladığı nokta edebi anlatıların felsefi sorgulamaların dışında tutulamayacağıdır. Burada Antik Yunan trajedisi ve felsefesinde şansın ve etiğin yerini tartışmış; adalet arayışı içinde olan insanların insani kırıl-ganlıklar dolayısıyla nasıl da insani gelişimlerini tamamlayamayabileceklerini ele almıştır. İnsanın potansiyellerini açığa çıkarması, kendisini gerçekleştirme-si, kısaca insanın yeşermesi tümüyle kendisine bağlı değildir. Aristoteles etkisi altında insanın hem yapabilir yetkinlikte bir varlık, hem de kırıl-gan olduğu fikrini ön plana çıkaran Nussbaum, insani gelişimin farklı ve zengin yaşam etkinliklerine gereksinim duyduğunu, bu durumun da pekala modern refah düzenlemeleriyle bağlantılı siyasi sonuçlar üretmemize yardımcı olabileceğini düşünür.

Stoacı düşünürler ise insani iyiye dışsal gördükleri— servet, para, yiyecek, sığınak, dostlar, çocuklar, onur, yurttaşlık, siyasi etkinlik gibi — unsurları değersiz bulurlar. Zira içsel erdem insani gelişim için yeterlidir. Dışsal etkenler insana zarar veremez yeter ki erdemli içselliğe ulaşabilelim. Nussbaum bu tarz Stoacı düşüncenin Kant'ta ve kimi modern liberallerde de sürdürüldüğünü düşünür. Kant açıkça insani varoluşun iki alanının doğal alan ve amaçların ahlaki alanı olduğunu ve ikincinin birincisindeki değişikliklerden pek de etkilenmediği vurgusunu yapar. Bu durum Nussbaum'a göre siyasi çarpıtmaya yol açar. Oysa Aristoteles'in müdahalesine ihtiyacımız vardır. Nussbaum'a göre Aristoteles dünyevi maddiliği daha iyi değerlendirir. İnsani bütün güçler, dolayısıyla ahlaki olanlar da doğa alanındadır ve gelişmeleri için dünyevi ihtiyaçlarımızın karşılanması gerekir. Nussbaum'a göre Stoacı düşün-cenin en büyük sorunu ihtiyaçla onur arasındaki bağlantıyı koparmasıdır.³² Stoacılar bütün sınıfsalıkların, cinsiyet kategorilerinin, yurttaşlık bağlarının

³¹ A.g.e., *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s.258

³² Martha Nussbaum, (2001), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, University of Cambridge, Cambridge, 2001,s. xxii

tesinde, evrensel olarak yorumlayabileceğimiz bir insan onuru ve değeri fikrine sahiptirler; Aristoteles'ten buna mutabık değildir.

Dolayısıyla Nussbaum bu ilk kitabından itibaren edebi olanla felsefi olanı, kültürel olanla evrensel olanı, insani ihtiyaçlarla insani onur ve özgürlüğü bir arada düşünmemizin yollarını aramıştır. *Upheaval of Thought*'da duygu meselesinin ahlak ve siyaset felsefesi açısından önemine eğilir. *Sex and Social Justice* adlı eserinde cinsiyet rollerimizin ve cinsel kimliklerimizin insani onur ve saygınlığımızı, hepimizin eğit değere sahip olmamız anlamına gelen dolayısıyla zenginlik yoksulluk, köylülük kentlilik ya da kadınlık ve erkeklik açısından farklılıklardan etkilenmeksizin tanınması anlamında nasıl sorunlar yarattığı konusunu ele alır.³³ Nussbaum burada da yalnızca felsefi metinlere, Aristoteles'e, Mill'e, Rawls'a ya da MacKinnon'a gönderme yapmaz aynı zamanda Joyce, Lawrence ve Woolf'a da gönderme yapar: yani felsefi olana, adalete iliğkin olana, cinsiyet eğitliğine edebi olandan da bakar. *Hiding from Humanity* adlı eserinde spesifik olarak iki duyguyu, utanç ve iğrenmeyi ele alır. Stoacı bir kayıtsızlıkla duyguları irrasyonel bulmaktansa utancın ve iğrenmenin yasayla olan iliğkisini ve duygu meselesinin liberal siyasi kültür açısından sağlıklı bir çerçeveye oturtulmasının gerekliliğini ortaya koyar. Her ne kadar Millci bir liberalizmi desteklese de duygu meselesinde Rousseau'dan feyz alır. Rousseau'nun siyasi eğitliğin ancak duygu düzeyinde bir geliğimle mümkün olabileceğini ve duygusal geliğimin insanlığı ortak olarak paylaştığımız bir tamamlanmamış olma hali biçiminde kavramamız gerektiği anlayışına vurgu yapar.³⁴

Nussbaum kendi düşünüşünün felsefe ile edebiyat arasındaki sınırdan ilerlediğini belirtir.³⁵ Edebiyat her zaman yaşamının bir parçası olmuştur. David Copperfield gibi çocukluğunda en iyi arkadaşlarının romanlar olduğunu söyler. Akademik anlamda bir klasikçi olan Nussbaum, felsefi alandaki edebi metinlere direniğten bahsederken, antik edebi metinlerin akademik dünyada genellikle filoloji ve biraz da estetik kaynaklı ilgilerle okunduğunu, filozofların etik düşünceleriyle neredeyse hiç bağlantı kurulmadığını söyler.³⁶ Ancak bir istisna olarak Stanley Cavell felsefi olanla edebi olanı birleştiren eserler verebilmiştir³⁷. Felsefi alanın etikle iliğkisinin pozitivist gelenekçe belirlendiği bu

³³ Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford ve New York, 1999, s.5

³⁴ Martha Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton, 2009, s. 16

³⁵ Martha "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", *Ethics*, 1988, s.228

³⁶ Martha Nussbaum, *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*, Oxford University Press, Newyork, 1990, s. 12

³⁷ Bir Amerikan filozofu olan Stanley Cavell analitik felsefe eğitimi almış, edebiyat ve sinema alanını felsefi analizlerine konu etmiş renkli bir düşünürdür. Detaylı bir alığma

dönemlerde özsel etik kuramları ve pratik etik sorunları ele almanın pek de teşvik edilmediği görülür. Ancak Rawls ile birlikte normatif etik kuramlar alanında önemli eserler ortaya konmaya başlanmıştır. Ne var ki Nussbaum bu eserlerin genellikle Kantçılık ve faydacılık ekollerinden kaynaklandığını; her iki ekolün de edebiyata "husumet" beslediğini belirtir.³⁸ Edebi olanla felsefi olanı buluşturmanın güçlüğüne zikrettiği günümüz dünyasından Antik döneme baktığında Nussbaum 5. ve erken 4. yüzyıl Yunanlıları için estetik alana ve ahlaki-felsefi alana ilişkin soruların birbirinden ayrılmadığını görür. Aksine, dramatik şiir ve etik ile ilgili felsefi soruşturma alanı tek ve genel bir sorunun cevabını aramaktadır: İnsanlar nasıl yaşamalıdır? Bu soruya meşru olarak cevap verebilecek olanlar hem felsefi hem de edebi-estetik alandan olabilirler. Yani, hem Sofokles ve Euripides gibi şairler hem de Demokritos ve Platon gibi filozoflar insanın iyi yaşamına ilişkin konuşabilirler. Nussbaum'ın farketmediği iyi yaşam konusunda filozofların ve şairlerin farklı fikirlere sahip olmalarıdır. Bir bakıma Platon'un şairleri eleştirmesinin makul bir nedeni vardır. Hem trajik hem de epik şiir insan yaşamını hep belirli bir biçimde algılamaya iter. Kişilere şans eseri nelerin olduğu yaşamlarının etik niteliğinde kritik önem arz eder. Bu nedenle iyi insanlar haklı olarak şansa dayalı olaylara dikkat ederler. Trajedilerin olay örgüsünde nelerin olup bittiği failerin kontrolünün dışındadır. Ama failerin verdikleri şaşalı tepkiler tıpkı seyircinin de duygusal tepkileri gibi önem arz eder; eğitici. Sokrates'ten Platon'a ve Helenistik ekole değin bütün filozoflara göre felsefi soruşturmanın amacı öğrencinin ruhunu yüceltmek, onun iyi bir yaşam sürmesine yardımcı olmaktır.³⁹ Demek ki hem ahlak filozofları hem de trajedi şairleri eğitsel ve etkileşimsel bir işle uğraşmaktadır. ⁴⁰ Ama trajik şiir ile felsefi düşünüşün eğitselliği farklılaşır: Trajik şiirde izleyicinin sevdiğinin bedeninde kontrolsüzce ağlayan, öfkeden deliren ya da çözümsüz bir ikileme altüst olan kahramanlarla özdeşleşmesi sağlanır. Oysa Sokrates gibi bir filozof eğittiklerinin dışsal etkenlerden etkilenmeme erdemini göstermelerini bekler. Zira erdemli insana kimse zarar veremez; başa gelen talihsizlikler kişinin erdemini bozamaz. Nussbaum'ın altını çizdiği gibi Platon'un *Devlet*'inde iyi kişinin kendi kendine yeten bir varlık olduğu söylenir; o halde, iyi kişi Achilles'in Patroclus için döktüğü göz yaşlarını dökmemelidir. Yani duygusallıklar ve duyguların aşırı biçimlerde dışa vurulması kendi

için Stephen Mulhall, *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford University Press, Oxford, 1994 adlı eserine bakılabilir. Cavell'le Nussbaum'ı kıyaslayan bir yazı için Matteo Faloni "Perfectionism and Perceptive Equilibrium: Cavell and Nussbaum on Style and Ethical Method", *Journal of Philosophical Research*, 39:1-17, 2014, adlı makaleye bakılabilir."

³⁸ A.g.e., *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*, s. 13

³⁹ A.g.e., *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*, s.16

⁴⁰ A.g.e., *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*, ss.16-17

kendine yeterliği bozmaktadır.⁴¹ İŖte felsefeyle edebiyat (epik ya da trajik Ŗiir) arasındaki zıtlama böyle konumlandırılır: geiŖkenlik yok gibidir.

Ama yine de antik tartıŖmayı aŖacak, felsefeyle edebiyatı buluŖturacak bir kapı Nussbaum'a göre Aristoteles tarafından aralanmıŖtır. Nussbaum'ın Aristotelesçi felsefeden devŖirdiđi iyi yaŖam anlayıŖı insani yaŖamda değerli bulunan Ŗeylerin benzemezliğini, birbirine indirgenemezliğini, algılamaların ve tikelliklerin önceliğini, duyguların ahlaki önemini ve kontrolümüz dıŖındaki olayların etik önemini vurgular niteliktedir.⁴² Ahlaki olana yönelik arayıŖlarımızın Aristotelesçi yorumlanıŖında temel olarak dört unsurun ön plana çıktığı *Love's Knowledge* (AŖkın Bilgisi) adlı kitabının giriŖinde Nussbaum tarafından ele alınmıŖtır. Bunlar öncelikle yaŖamda değerli bulunan Ŗeylerin eŖsizliđidir. Değer atfettiğimiz Ŗeyler çoktur, çoğuldur: sadece haz ya da mutluluk değildir ama bunlar da "değer" atfedilen, insani yönelimleri çeken unsurlardır. İkincisi, algılamaların önceliği ya da tikelin önceliğidir. Burada Nussbaum bizlerin spesifik durumlara özgü münasip nitelikleri ortaya çıkarabilme yetimizin ahlakiliğine gönderme yapar. Tam da bu spesifik konularımızın özgünlüğü genel geçer etik kuralların iŖlemezliđini gösterir. O halde ahlaki bir yargıya ulaŖmanın yolu karmaŖık bir bütünlük arzeden her bir tikel durumun algılanıŖından, bilincinden çıkar. Bu karmaŖık bütünlük ve spesifik durumlar iyi yazılmıŖ bir romanda da mevcuttur. Bu bakımdan Nussbaum'ın *Altın Kase*'ye odaklanması iyi bir örnektir. nc düzeyde, özelikle Nussbaum'ın kendi katkılarının da her zaman odağında bulunan duygu meselesi ön plana çıkar. Duygularımızın ahlaki değeri, aynı zamanda duygularımızın biliŖsel bir yapı içermesi bir romancının disiplinli ve sezgi dolu tahayyülünde tam kıvamına gelir. Nussbaum'ın Aristoteles'ten esinlenerek belirttiği gibi pratik akıl yürütmelerimiz duygularımızdan ayrılırsa yetersiz bir pratik bilgeliikle yüz yüze geliriz.⁴³ Dördüncü düzeyde kontrol edemediğimiz durumların ahlaki önemi vurgulanır. Ahlaki yaŖamlarımız daimi olarak Ŗansın ve olumsuzluğun etkisi altındadır. Her zaman beklenmedik ve yeni durumlarla karŖı karŖıya kalırız. Çoğu zaman genel ahlak kuralları hatta kendi prensiplerimiz yetersiz kalır. Her zaman tikel durumları kavramakta hünerli olmak durumundayız. Kalin'in altını çizdiği son bir düzey ise olumsuzluk ve Ŗansın diğer ucuna yerleŖtirebileceđimiz "yaŖamlarımıza kurucu nitelikte içkin olabilirlik"tir. Tıpkı roman karakterleri gibi bizler de neler yapabiliriz, yapabiliydik, yapma ihtimaliz vardı üzerine dŖnp dururuz.⁴⁴

⁴¹ A.g.e., *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*, s.17

⁴² Tracy Llanera, "Morality by Words: Murdoch, Nussbaum, Rorty", *Budhi: A Journal of Ideas and Culture*, 2014, s. 8

⁴³ Jesse Kalin, "Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory", *Ethics*, 1992, s.137

⁴⁴ A.g.e., "Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory", s.137

Bu itibarla Nussbaum'a göre Henry James'in *Altın Kase*'de ortaya koyduğu tikellikler, özgünlükler keşfe değerlidir. *Altın Kase*, Henry James'in edebi olgunluğa ulaştığı döneme ait, bir baba ile kızının birbirlerine bağlılıkları ve aynı zamanda yaptıkları evlilikler ve karşılaştıkları ihanetler üzerinden ahlaki edimlerimizi geliştirip naiflikten erişkinliğe ulaşma yollarını detaylıca ele alan mühim bir eserdir.

Nussbaum'a göre *Altın Kase*'deki ahlaki keşif Kantçı ahlak felsefesi üzerinden yapılamaz zira romanın ampirik ve olumsal karakteri buna engel olur. Oysa Aristotelesçi etik anlayışı bizlere edebi olanın ahlaki olanla buluşmasının, karışıp kaynaşmasının yollarını daha güzel açar. Basitçe ifade edildiğinde, Aristoteles etiği bir insan için iyi yaşamın ne olduğunun belirlenmesinin araştırılması olarak anlatır.⁴⁵ Burada hem kuramsal hem de yaşamsal pratiğe ilişkin bir arayış vardır. Çoğu zaman bir edebi metin kuru bir ahlak felsefesi metninin veremeyeceği ahlaki amaçları verebilir. İnsani iyinin, alternatif iyi anlayışlarının denenmesi, kusurlu, çetrefilli yollara dolanılması, olay örgülerine ve diyaloglara dalınması ve nihayetinde ahlak felsefesinin amaçladığına daha duygulu ve estetik olarak varılması söz konusu olabilir.⁴⁶

Nussbaum, *Lighthouse*'u ele alırken temelde birbirimize karşı birbirimizi bilebilmek, anlayabilmek konusundaki güçlüğümüz ama aynı zamanda birbirimize yönelik vazgeçilmez ve dindirilmez epistemolojik bir özlemimiz olduğunu tespit eder.⁴⁷ Bu epistemolojik zorluk ve çekim bir analogiyle anlatılır: İnsanlar adeta "arılarla dolu mühürlü kovanlardır: hem başka arıları çekerler hem de onları kendilerinden uzak tutarlar".⁴⁸ Apaçık olduğu üzere *Lighthouse*'da Woolf yüce bir felsefi meseleyle uğraşmış, bizimkinden başka zihinlerin çok yönlülüğünü konu edinmiştir. Dolayısıyla edebi bir metin en çetrefilli ve yüce felsefi meseleleri ele almaktadır. Ama bu umutsuzca felsefi meseleler ve insani giriftlik çıkmazında olduğumuz anlamına gelmez. Aksine Woolf eserde kullandığı pencere metaforuyla insanlar olarak tümüyle mühürlenmiş olmadığımızı, her zaman bir aralık, açıklık ve bir umudun var olduğunu gösterir.⁴⁹ Nussbaum'a göre Woolf'un okuyucuları olarak bizler de tıpkı roman karakterlerinin birbirlerini okumaya çalışmaları gibi birbirimizi anlamaya ve

⁴⁵ Martha Nussbaum, "Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy", *New Literary History*, 1983, s. 40

⁴⁶ Martha Nussbaum, "Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy", *New Literary History*, 1983, s. 46

⁴⁷ Martha Nussbaum, "The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf's "To the Lighthouse", *New Literary History*, 1995c, 732

⁴⁸ A.g.e., "The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf's "To the Lighthouse", s. 731

⁴⁹ A.g.e., "The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf's "To the Lighthouse", s. 743

adeta okumaya gayret ederiz.⁵⁰ Birbirimizi anlama gayreti içinde ve diyaloga açık olmamız zaten demokrasinin de olmazsa olmazlarından değil midir? Nussbaum, Rorty'den farklı olarak her romanı ya da genelde kitapları değil, belli türden edebi anlatıları dnstrc bulur. Kearney'e göre Nussbaum edebi olarak Henry James'i, Charles Dickens'ı, Marcel Proust'u seçer. Bu yazarlarda beliren anlatısal etik Şöyle işler: Anlatı konusu, stili ve karakterler asla tarafsız değildir; aksine okuyucunun zihnini biçimlendirirler. Uyanık zihin bu farklı biçimlendirmeleri ayırdetmekle yükümlüdür.⁵¹ Kendileri tarafsız kalmazken bizleri de tarafsız ve kayıtsız kalmamaya zorlarlar.

Nussbaum'ın iyi edebiyatın iyi yurttaşlara imkan sağladığı argümanını Worth da ele alır; Nussbaum'ın alttan alta ortaya koyduğu argümanın bilimsel metinlerden ya da tarihsel dökümanlardan farklı olarak edebi anlatıların okuyucularını romandaki karakterlerin deneyimlerini tahayyül etmeye davet ederek dnstrp; bizleri daha iyi yargıçlar, daha iyi yurttaşlar ve daha iyi kamusal dŐnrlere yaptığı gerçeğidir.⁵² O halde Nussbaum'ın Dickens'ı ne çıkarması anlamlıdır. Charles Dickens'ın çağının siyasi fikirlerini eleştirmek üzere mümkün olduğunca gerçekçi olmaya çalıştığı *Zor Zamanlar*'dan Bay Gradgrind'i analizi etkileyicidir. Nussbaum'a göre Bay Gradgrind'in çocuklarında görmeye tahammül edemeyeceği Şey zel ve kamusal yaŐamlarındaki mükemmel bilimsel rasyonalityden sapmak anlamına gelen tahayyldr. Dolayısıyla edebiyatın yıkıcı ve alt üst edici etkisi tescillenmiŐtir.⁵³ Bu tescil Bay Gradgrind gibiler için olumsuz, Nussbaum için ise yaratıcı ve dnstrcdr.

Kısaca Nussbaum için okumak, edebi tadlar almak günümüz insanı için adeta bir zorunluluktur, adeta yaşamaktır. Tıpkı David Copperfield için olduğu gibi. Üvey babası tarafından dövülmüŐ, annesinin sevgi ve ilgisinden mahrum bırakılmış David teselliyi bir grup arkadaŐta bulur; üvey babasının asla düŐünemeyeceęi arkadaŐlar, aralarında *Don KiŐot*, *Robinson Crusoe* ve *Binbir Gece Masalları*'nın da bulunduğu kitaplardır. Kitaplar ona hiç zarar vermezler ve mekanın ve zamanın ötesinde hayal ve umut imkanı verirler.⁵⁴ David'in öz babasının öğüdü sanki hepimize verilmiştir: "Seven bir kalbe sahip olmak akıllı

⁵⁰ A.g.e., "The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf's "To the Light-house", s.750

⁵¹ Richard Kearney ve James Williams, "Narrative and Ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 1996, s.31

⁵² Sarah E. Worth, "Storytelling and Narrative Knowing: An Examination of the Epistemic Benefits of Well-Told Stories", *Journal of Aesthetic Education*, 2008, s. 51

⁵³ Martha Nussbaum, "The Literary Imagination in Public Life", *New Literary History*, 1991, s.878

⁵⁴ Martha Nussbaum, "Reading for Life", *Yale Journal of Law and Humanities*, 1989, s.165

olmaktan daha iyi ve daha güçlüdür".⁵⁵ Yani Nussbaum'a göre duygusuz bir akıl, akıl karı değildir. Hakikat arayışımız insani duygu ve kırılabilirliklerimizi hesaba katmak durumundadır; felsefe edebiyatın duygusal eğitimini dışlamamalıdır; şiirsellik polise, politik alana yeniden çağrılmalıdır.

Sonuç

Rorty ve Nussbaum edebi anlatıların siyasi ve ahlaki önemini başat kabul eder. Her ikisi de eserleriyle edebiyat eleştirisi ile felsefe ve siyaset arasında keskin bir ayrım yapılamayacağını gösterir. Her iki kuramcı da aslında edebiyat alanına, edebiyat eleştirisine biraz kendi alanlarında yaşadıkları hayal kırıklıklarından yönelmiş gibidir. Günter Leypoldt⁵⁶ Rorty ile Nussbaum'ın felsefi alanla sorunlu ilişkisini bir "ailevi benzerlik" olarak ifade eder çünkü her iki filozof da felsefi soruşturmanın temellendiği "ahlaki akıl" fikrinin tikelliklerden, insani duygulardan ya da bağlamlardan ayrı kavranmasına karşı koyarlar.

Edebi metinlerin "biz"deki sevgiyi, ilişkiselliği açığa çıkardığını belirten Nussbaum edebi anlatılarla ahlaki alan arasında adeta zorunlu olan ilişkinin "Kişi nasıl yaşamalı?" sorusuyla anlam kazandığını, bu sorunun evrensel anlamda ahlaki ödevimizin ne olduğunu soran bir etikle ya da kişisel faydalarımızı maksimize etmeye çabalayan faydacı hesapçılıkla aynı zemini paylaşmadığını belirtir. Kantçı etik, ahlaki edimleri insanların diğer yaşamsal edimlerinden adeta koparmakta, faydacı yaklaşımda ise tüm tercihlerimiz ve edimlerimiz belli bir sonuca, faydaya indirgenmektedir.⁵⁷ Bizlerin başkalarıyla birlikte "iyi" yaşamamızın yollarını ararken edebi anlatıların renkli ve derinlikli dünyası ile zenginleşip doğru yolu bulacağımız bellidir. Edebiyatla etiğin ilişkiselliğini savunan Nussbaum bu ilişkiselliğe itirazları da anlar. Edebi metni konu alan ahlaki eleştiri edebi anlatıların giriftliği karşısında dogmatik ve basit kalmakta, edebi metinlere ahlaki normlara ilişkin kıstas konulunca edebi eserlerin karmaşıklığı ve derinliği ister istemez kaybolmaktadır. Bu nedenle aslında hepimiz "siyasi" ya da "ahlaki" kaygılarla oluşturulmuş çoğu zaman ısmarlama olan metinlerin iticiliğini biliriz. Öte yandan Nussbaum, edebi-etik ilişkiselliğini felsefi alandan eleştirenleri de anlar. Kimilerine göre estetik alan ile pratik yaşam aynı değildir. Bu nedenle edebi bir metin ancak başka metinlerle

⁵⁵ A.g.e., *Reading for Life*, s.166

⁵⁶ Günter Leypoldt, "Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-making", *New Literary History*, 2008.

⁵⁷ Martha Nussbaum, "Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory", Hagberg, Garry L. and Walter Jost (der.), *A Companion to the Philosophy of Literature*, Blackwell Publishing, 2010, s.245

kıyaslanabilir, yoksa pratik yaşamla değil.⁵⁸ Oysa tıpkı Nussbaum gibi Rorty de yaşam pratiklerimize ilişkin bakış açımızı değiştirmemizi salık verir. Yaşam pratiklerimiz, yani tikelliklerimiz en iyi edebi tahayyül içinde canlandırılır.

Dolayısıyla edebi tahayyülün önemi berraklaşmaktadır. Rorty'ye göre dayanışma "başka insanların acılarının ve yoksunluklarının tikel ayrıntılarına duyarlılığımızı artırmamız sayesinde" ulaşacağımız bir durumdur.⁵⁹Artık toplumsal değişme ve ilerlemenin yolu dinsel ya da bilimsel öğretilerden, felsefi, siyasi ya da ahlaki "kuram"dan değil, edebi anlatılardan geçmektedir. Bu anlatısallık gndelikliğin çeşitli formlarını da alabilir stelik.

Demek ki mesele en incelikli kuramları üretmek, en büyük insani sorunları en yüksek felsefi soyutlama ve iktidar analizi ile ortaya koymak ve bilimselliğinden kuşku duymadığımız yetkinliklerle söz ve söylem üretmek değildir. Mesele anlatılan hikayenin bizim hikayemiz olduğunu yine bizim kendimizin okuduğu, yaşamsal tikelliklerimizi ve duyarlılıklarımızı tutkuyla ele alan ve bizi zalimlik, adaletsizlik ve eşsizlikler konusunda uyaran metinlerle kendimizin keşfetmesi ve altruistik davranmaya kendimizin yürekten ynelmemizdir. İşte o zaman "Nasıl yaşamalıyız?" sorusunun hem "biz" olarak hem "ben" kalarak derinlikli yollarını bulabiliriz.

⁵⁸ Martha Nussbaum, "Reading for Life", *Yale Journal of Law and Humanities*, 1989, s.166

⁵⁹ Richard Rorty, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul, 1995,s.19

KAYNAKÇA

- Brodsky, Garry. "Rorty's interpretation of pragmatism." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* (1982): 311-337.
- Burns, Anthony (2013), "Nussbaum, Cosmopolitanism and Contemporary Political Problem", *International Journal of Social Economics*, 40 (7):648-662.
- Claassen, Rutger ve Marcus Düwell (2013), "The Foundations of Capability Theory: Comparing Nussbaum and Gewirth", *Ethical Theory and Moral Practice*, 16: 493-510.
- Eskin, Michael (2004), "Introduction: The Double 'Turn' to Ethics and Literature?", *Poetics Today*, 25 (4):557-572.
- Falomi, Matteo (2014), "Perfectionism and Perceptive Equilibrium: Cavell and Nussbaum on Style and Ethical Method" *Journal of Philosophical Research*, 39:1-17.
- Feher, Istvan (2013), "Aspects of Rorty's Legacy: Pragmatism, Hermeneutis, Politics", *Philobiblon*, 18 (1):58-67.
- Fesmire, Steven (1999), "Morality as Art: Dewey, Metaphor, and Moral Imagination", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 35 (3): 527-550.
- Gasper, Des (2006), "Cosmopolitan Presumptions? On Martha Nussbaum and her Commentators", *Development and Change*, 37 (6):1227-1246.
- Goodin, Robert E. ve David Parker (2000), "Symposium on Martha Nussbaum's Political Philosophy", *Ethics*, 1: 5-7.
- Gross, Neil, (2003), "Richard Rorty's Pragmatism: A Case Study in the Sociology of Ideas", *Theory and Society*, 32(1):93-148.
- Grossman, Kathryn M. (1994), *Figuring Transcendence in Les Miserables: Hugo's Romantic Sublime*, ARS, New York.
- Harpham, Geoffrey G. (2002), "The Hunger of Martha Nussbaum", *Representations*, 77: 52-81.
- Kalin, Jesse (1992), "Knowing Novels: Nussbaum on Fiction and Moral Theory", *Ethics*, 103 (1): 135-151.
- Kearney, Richard and James Williams (1996), "Narrative and Ethics", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 70: 29-61.
- Kerr, Eric T. ve J. Adam Carter (2015), "Richard Rorty and Epistemic Normativity", online baskı, 1-22.
- Kwiek, Marek (1998), "After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty's New Pragmatism", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, 92:77-96.
- Landy, Joshua (2004), *Philosophy as Fiction: Self, Deception and Knowledge in Proust*, Oxford University Press, Oxford ve New York.
- Llanera, Tracy "Morality by Words: Murdoch, Nussbaum, Rorty", *Budhi: A Journal of Ideas and Culture*, 2014, 18.1: 1-17

- Leyboldt, Günter (2008), "Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-making", *New Literary History*, 39(1):145-163.
- Machan, Tibor (1996), "Indefatigable Alchemist: Richard Rorty's Radical Pragmatism", *The American Scholar*, 65 (3):417-424.
- Mahon, Aine (2014), "Style and Philosophy in Martha Nussbaum and Henry James", *Journal of Philosophical Research*, 39: 409-420.
- May, Brian (1993), "Neoliberalism in Rorty and Forster", *Twentieth-Century Literature*, 39 (2): 185-207.
- Mulhall, Stephen (2008), *The Wounded Animal: JM Coetzee and the Difficulty of Reality in Literature and Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
- Mulhall, Stephen (1994), *Stanley Cavell: Philosophy's Recounting of the Ordinary*, Oxford University Press, Oxford.
- Nussbaum, Martha (2013), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton.
- Nussbaum, Martha (2012), *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press, Cambridge.
- Nussbaum, Martha (2010), "Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory", Hagberg, Garry L. and Walter Jost (eds.), *A Companion to the Philosophy of Literature*, Blackwell Publishing.
- Nussbaum, Martha (2009), *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton.
- Nussbaum, Martha (2003), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nussbaum, Martha (2001), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, University of Cambridge, Cambridge.
- Nussbaum, Martha (1999), *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford ve New York.
- Nussbaum, C. Martha (1995a), *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon, Boston.
- Nussbaum, Martha (1995b), "Poets as Judges: Judicial Rhetoric and the Literary Imagination", *The University of Chicago Law Review*, 62(4): 1477-1519.
- Nussbaum, Martha (1995c), "The Window: Knowledge of Other Minds in Virginia Woolf's "To the Lighthouse", *New Literary History*, 26 (4): 731-753.
- Nussbaum, Martha (1992), "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20(2): 202-246.
- Nussbaum, Martha (1991), "The Literary Imagination in Public Life", *New Literary History*, 22:877-910.
- Nussbaum, Martha (1990) *Love's knowledge: essays on philosophy and literature*, New York: Oxford University Press

- Nussbaum, Martha (1989), "Reading for Life", *Yale Journal of Law and Humanities*, 1 (1):165-180.
- Nussbaum, Martha (1988), "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love", *Ethics*, 98 (2): 225-254.
- Nussbaum, Martha (1983), "Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy", *New Literary History*, 15 (1):25-50.
- Outka, Gene ve Reeder, John P. (ed.) (1992), *Prospects for a Common Morality*, Princeton University Press, Princeton.
- Raeber, Michael I. (2013), "The Art of Democracy—Art as a Tool for Developing Democratic Citizenship and Stimulating Public Debate: A Rortyan-Deweyan Account", *Humanities*, 2: 176-192.
- Rigsbee, David (2008), "Rorty from a Poet's View", *New Literary History*, 39 (1):141-143.
- Robbins, Bruce (2011), "Is Literature a Secular Concept? Three Earthquakes", *Modern Language Quarterly*, 72 (3):293-317.
- Rorty, Richard (2008), "Texts and Lumps", *New Literary History*, 39 (1):53-68.
- Rorty, Richard (2001), "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises", *Telos*, 3(3): 243-263.
- Rorty, Richard (1995), *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, Ayrıntı, İstanbul.
- Rorty, Richard (1992), "The Priority of Democracy to Philosophy", Outka, Gene ve Reeder, John P. (ed.) (1992), *Prospects for a Common Morality* içinde, Princeton University Press, Princeton.
- Tartaglia, James (2010), "Did Rorty's Pragmatism Have Foundations?", *International Journal of Philosophical Studies*, 18 (5): 607-627.
- Tütüncü, Koray (2013), "Zalimliği Hoşgörmemek: Judith Shklar'ın Siyasi Liberalizmini Yeniden Düşünmek", *Doğu Batı*, 66:103-119.
- Worth, Sarah E. (2008), "Storytelling and Narrative Knowing: An Examination of the Epistemic Benefits of Well-Told Stories", *Journal of Aesthetic Education*, 42 (3): 42-56.

Koray TÛTÛNCÛ-Fatma TÛTÛNCÛ

ARE HUMAN RIGHTS THE “LAST UTOPIA”?

Emrah AKYUZ*

ABSTRACT

Samuel Moyn's 'The Last Utopia: Human Rights in History (2010)' is one of the most valuable and controversial contributions to human rights of the last decade. In this wide-ranging and critical book, Samuel Moyn, a professor of history at Columbia University, takes a different view that human rights are a relatively new invention. He draws a sharp distinction between the modern concept of human rights and older claims of rights, such as the rights of man from the Enlightenment and the revolutionary period. Moyn regards modern international human rights, in particular Universal Declaration of Human Rights, as 'the last utopia', which emerged in an age when other, previously more appealing utopias, died. By analysing Samuel Moyn's arguments, this paper attempts to address the question of whether modern human rights are the "last utopia" or not. In order to answer this question, this paper aims to discuss relevant historical and contemporary examples.

Key Words: Human Rights, Utopia, Modern International Human Rights, Samuel Moyn.

(İnsan Hakları “Son Ütopya” Mı?)

ÖZET

Samuel Moyn'un 'Tarihte Son Ütopya: İnsan Hakları (2010)' isimli kitabı son dönemlerde insan hakları üzerine yapılmış olan tartışmalara katkı sağlamış en değerli ve münakaşacı eserlerden bir tanesini oluşturmaktadır. Columbia Üniversitesi tarih bölümünde profesör olan Samuel Moyn'un bu geniş kapsamlı ve kritik kitabında özgün bir yaklaşım ortaya atarak insan haklarının yeni bir buluş olduğu görüşü dile getirilmektedir. Samuel Moyn modern insan hakları ile tarihin tozlu sayfalarında yer edinmiş insan hakları arasında keskin bir ayırım yapmaktadır. Yazar, çağdaş insan hakları anlayışını ve özellikle İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ni, Komünizm gibi misyonunu tamamlamış ütopyaların ardından gelen son ütopya olarak tanımlamaktadır. Bu çalışmanın temel amacı başta Samuel Moyn'un ortaya attığı ve akademik dünyada gündem oluşturan tartışmalı çalışmasını eleştirel bir şekilde analiz etmek ve insan haklarının son ütopya olup olmadığı sorusunu ayrıntılı bir şekilde incelemektir. Modern insan haklarının bir ütopya olup olmadığı sorusu, tarihsel süreç içerisinde yaşanmış önemli olaylar ele alınarak ve güncel dünyadan alıntılar yapılarak irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Hakları, Ütopya, Modern Uluslararası İnsan Hakları, Samuel Moyn

* A Postgraduate Researcher, The University of Leeds, emrahylsy@hotmail.com

I. Introduction

Adopted by the General Assembly on December 10th, 1948, the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), as a bulwark against oppression and discrimination, is one of the first major landmark achievements in world history¹. People and nations have increasingly recognised the importance of human rights as a fundamental part of social justice in today's world. Human rights, however, are not a recent invention, as discussion and protection of rights have been an important part of all communities throughout history.

Significant development in thinking about human rights had already taken place, with the emergence of important declarations and doctrines (such as the French and American Declarations) in the seventeenth and eighteenth centuries. Samuel Moyn's 'The Last Utopia: Human Rights in History' is one of the most interesting and controversial contributions to these debates. He views that there are radical differences between today's human rights and the rights of man, and argues that contemporary human rights became the last utopia because prior universalistic schemes collapsed. This raises the following questions: What is the difference between the contemporary vision of human rights and older claims of rights (such as the rights of man)? Is there a direct line of descent from the natural rights of the seventeenth century to human rights in their current form? Are human rights really a utopia, such as described by Samuel Moyn? Is the UDHR still more of a dream than a reality? If it is not a utopia, why does human rights violation still exist in every part of the world, in spite of the UDHR, the International Criminal Court and non-governmental organisations, such as the Human Rights Watch? Moyn's history provides a few clues to address these central queries.

In order to answer the above questions, it is, firstly, necessary to analyse Samuel Moyn's 'The Last Utopia: Human Rights in History'. This paper has two fundamental objectives. The first is to provide an analysis of Moyn's approach to human rights and the second is to ascertain whether human rights are a utopia or not, by discussing relevant examples.

II. Samuel Moyn's Approach To Human Rights In "The Last Utopia: Human Rights In History"

To understand the real strengths and limitations of the concept of human rights, Samuel Moyn, in "The last utopia: human rights in history",

¹ Ishay, M. (2010). The Universal Declaration of Human Rights at 60: a bridge to which future?. *Perspectives on Global Development & Technology*, 9 (1/2): 11-27

divides human rights' history into two eras and draws a sharp analytic distinction between them. The first era is the older claims of human rights from the age of Enlightenment and the revolutionary period (the U.S. Bill of Rights and France's Declaration). Seventeenth and eighteenth centuries' doctrines of natural rights and the rights of man, he argues, were about the construction of a new form of state sovereignty. They all predicated on belonging to a political community and forced all people to incorporate in a state. The basic outline of his argument is that human rights were born out of disillusion with utopias.

The second era is contemporary human rights, directed against state sovereignty. Today's human rights, Moyn argues, are, indeed, something of a recent phenomenon that has emerged as a pillar of United States foreign policy (under the administration of the president Jimmy Carter) and of international NGOs' communities, such as Amnesty International. He states that:

"The year of human rights, 1977, began with Carter's January 20 inauguration, which put 'human rights' in front of the viewing public for the first time in American history. This year of breakthrough would culminate in Amnesty International's receipt of the Nobel Peace Prize on December 10. Carter's inaugural address on January 20 made 'human rights' a publicly acknowledged buzzword" (p. 155).

Moyn claims that the ideas and values of modern human rights are not traced to the Enlightenment, nor to the French and American Declarations, nor to the humanitarian impulses of the 19th century and nor to the impact of the Holocaust after the Second World War. Instead, unlike the rights of man, they were born as an antipolitics and moral response to disillusionment with revolutionary political projects (such as communism), specifically the anticolonial independence struggles of the 1950s and 1960s (the decolonisation and independence of several African states after World War II), which had imploded. Utopian ideologies and systems characterised some of the most appalling political regimes of the twentieth century². To take an imperfect example, Joseph Stalin, Adolf Hitler and Mao governed on the basis that they had a vision of communism, with its promises of equality, an end to exploitation and a future society based on justice³. After the Second World War, these failed utopias inspired a new vision (modern

² Moyn, S. (2010). *The last utopia: human rights in history*. London: Belknap Press.

³ Starkey, H. (2012). Human rights, cosmopolitanism and utopias: implications for citizenship education. *Cambridge Journal of Education*, 42 (1): 21–35.

human rights), based on the universal notion of human dignity and equality of rights for a better world⁴.

Disillusionment with anticolonialism (the romance of third-world revolution) and communism led to the need for an alternative universalism, with moral hopes placed in a new internationalist 'utopia' of human rights against the failure of prior universalistic schemes. New collective public psychology, or popular imagination, has regarded a new concept of human rights as an alternative utopia of failed revolutionary projects. In other words, human rights emerged as a new utopia because other idealistic visions 'imploded'. The history of human rights moved from the politics of the state to the morality of the globe⁵.

Pheng Cheah criticises Moyn's human rights argument in that it is not acceptable to make a distinction between human rights, as they all have the same priority, which is to protect and promote the political, economic, social and cultural rights of human beings⁶. There is no doubt that different forms of politics and governance have shaped the discourse of human rights over the last centuries, but this does not make them different from contemporary human rights. In other words, there is a direct line of descent from the natural rights of the seventeenth and eighteen centuries to modern concepts of human rights.

III. Are the Human Rights "The Last Utopia"?

How much is it possible to implement the UDHR all over the world? Do all countries, or human rights organisations, have enough resources and power to implement these human rights? In spite of the UDHR, why is human rights violation still a growing problem in all countries? Are human rights "the last utopia"? In order to address these questions, it is, firstly, necessary to analyse the UDHR.

III.I. The Framework of Modern Human Rights

On 10th December, 1948, in Paris, the General Assembly of the United Nations adopted and proclaimed the UDHR as a response to the horrors of World War II, by providing a comprehensive and indivisible

⁴ Klug, F. (2000). *Values for a godless age: The story of the UK's new Bill of Rights*. Harmondsworth, UK: Penguin

⁵ Moyn, S., a.g.e.

⁶ Cheah, P. (2013). Human rights and the material making of Humanity: a response to Samuel Moyn's. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 22 (1): 55-61.

conception of human rights⁷. This declaration is a milestone document in the history of human rights. It consists of 30 articles that set out a range of fundamental human rights and freedoms to which all human beings, everywhere in the globe, are entitled. They are the first global expression of rights to which all women and men are inherently entitled. Moreover, 192 member states of the United Nations have signed in agreement with the UDHR, governed by the rule of law⁸ ⁹. This means that the Universal Declaration of Human Rights is a universal phenomenon, and not regional or domestic. It has been accepted as a contract between a government and its people throughout the world.

The UDHR has managed to develop successfully from the politically hazardous processes of the Second World War to become the human rights flagship of the whole world. The International Covenant on Civil and Political Rights (ICCPR), the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) in 1966 and the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment in 1975, an international human rights instrument, are multilateral treaties adopted by the United Nations General Assembly, as part of the Universal Declaration of Human Rights¹⁰. They became a pillar of the new international order and are now an increasingly powerful instrument for the achievement of human dignity and peace for all human beings in the world.

The UDHR sets a standard of rights for all human beings (whether men or women, white or black, communist or capitalist, Muslim or Christian, victor or vanquished, rich or poor and members of a majority or a minority in the society) to have human rights and freedoms. However, it is important to stress that having a human right should not be confused with enjoying the substance or protection of that right. The UDHR declares a number of rights and rules, as with other failed utopias, for a better world. The most important question is: Can the UDHR (as a human rights flagship) be implemented practically, or is the UDHR a dream, like other previous utopias? The implementation of these human rights requires resources that most countries presently lack¹¹, and there is no doubt that human rights are meaningless without the protection and implementation of them. |

⁷ Ishay, M. (2010). The Universal Declaration of Human Rights at 60: a bridge to which future?. *Perspectives on Global Development & Technology*, 9 (1/2): 11-27.

⁸ Hugres, G. (2011). The concept of dignity in the Universal Declaration of Human Rights. *Journal of Religious Ethics*, 39 (1): 1-24.

⁹ Neier, A. (2013). Between Dignity and Human Rights. *Dissent*, 60 (2): 60-65.

¹⁰ Andrassy, G. (2012). Freedom of language: A universal human right to be recognised. *International Journal on Minority and Group Rights*, 19 (2): 195-232.

¹¹ Nickel, James W. (1982). Are human rights utopian?. *Philosophy & Public Affairs*. 11 (3): 246-264.

completely agree with Samuel Moyn in that the modern concept of human rights (particularly the UDHR) is the last utopia, that cannot be implemented perfectly in today's world, despite the co-operative network of non-state actors and international institutions. Of course, this does not mean that human rights are useless. We should not underestimate the importance of today's human rights that have, more or less, made a valuable contribution to the protection of human dignity.

III.II. Why Are Human Rights "The Last Utopia"?

The modern concept of human rights is 'the last utopia', because it has never been implemented fully on earth until now. To be more precise, human rights have increasingly been violated, or are under threat of violation, all over the world. War crimes, genocide, torture, slavery, rape, enforced sterilisation or medical experimentation, deliberate starvation, discrimination and so on still exist in most countries. According to the Amnesty International's 2009 World Report¹², violations that increasingly occur against human rights include unfair trials in at least 54 countries, torture and abuse in at least 81 countries and restricted freedom of expression in at least 77 countries, in addition to racial discrimination, sexual harassment, early marriage and child labour. These few examples demonstrate full realisation of human rights is a remote and unattainable goal to achieve.

The first reason why human rights violation increasingly occurs is that there is no sufficient agreement about when, to what extent and in which situation outside countries can engage in humanitarian intervention. Co-operation is essential to protect human rights, and, in particular, to prevent genocide. Nicolas Rost¹³ claims that more people have been killed by genocides than have been murdered in wars, from the end of the Second World War until 2001. According to Barbara Harff¹⁴, 22 million people have been killed in genocides and approximately 16 million people have been killed in civil wars (in total, about 38 million people) between 1945 and 1999. We should add the Iraq War (between 2003-2011), the Civil War in Syria, the Darfur Genocide, etc. to this list. To take an imperfect example, the

¹² Amnesty International (2009). State of the World's right. Available from: <<http://report2009.amnesty.org/>> [Accessed 10th Jan 2015].

¹³ Rost, N. (2013). Will it happen again? On the possibility of forecasting the risk of genocide. *Journal of Genocide Research*, 15 (1): 41–67.

¹⁴ Harff, Barbara (2003). No lessons learned from the Holocaust? Assessing risks of genocide and political mass murder since 1955. *American Political Science Review*, 97 (1): 57-73.

Rwandan Genocide started in the spring of 1994 and an estimated 800,000 people were killed in only 100 days. Similarly, the Srebrenica genocide took place in 1995, and more than 8 thousand Bosniaks (Bosnian Muslims), mainly men and boys, were killed in the UN-protected "safe havens" in Bosnia and Herzegovina, in spite of the United Nations Protection Force. In addition to the genocide, approximately 20,000 civilians were expelled from the area (this process is known as ethnic cleansing)¹⁵. It is important to stress that this did not happen two or three hundred years ago, but took place in an age when modern human rights have existed all over the world, such as now. There is no doubt that we did not learn any lessons from both the Rwandan and the Srebrenica genocides, because it still exists in today's world and human rights have failed to prevent it. For example, the Darfur Genocide began in 2003 and continues today. More than 500,000 people have been killed and over 2.8 million people are displaced¹⁶. It is a current mass slaughter and rape of Darfuri men, women and children in Western Sudan.

Why did international bystanders fail to act to prevent or stop the genocides in Rwanda, Srebrenica and Darfur? In spite of the fact that the United Nations made a very important reform, with the office of the Special Adviser on the Prevention of Genocide being established in 2004, in order to prevent genocide¹⁷, legal tools and institutions failed to stop genocide in Rwanda (1994), Srebrenica (1995) and Darfur (since 2003). According to the Amnesty International report¹⁸, both Russia and The People's Republic of China have supplied arms and ongoing conflict. This shows that the main reason why it still continues today is disagreement between states. For the protection and implementation of human rights, co-operation and agreement between member states of the United Nations are a pre-condition.

The second reason why human rights cannot be implemented is that most of the states, or non-states actors, breach a part of the UDHR treaty or other international human rights, because of economic, political and social reasons. They abuse, ignore or deny basic human rights, in spite of the

¹⁵ Grunfeld, F. and Vermeulen, W. (2009). Failures to prevent genocide in Rwanda (1994), Srebrenica (1995), and Darfur (since 2003). *Genocide Studies and Prevention*, 4 (2): 221-237.

¹⁶ Prunier, G. (2005). *Darfur: the ambiguous genocide*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press.

¹⁷ Mennecke, M. (2009). *Genocide Prevention and International Law*. *Genocide Studies and Prevention*, 4 (2): 167-175.

¹⁸ Amnesty International (2007). Sudan: arms continuing to fuel serious human rights violations in Darfur. Available from: <<http://www.amnesty.org/en/library/info/AFR54/019/2007>>. [Accessed 10th Jan 2015].

UDHR and the presence of international watchdogs. For example, it was discussed that Armenian genocide claims (it is claimed that the 1915 Armenian Genocide was committed by Ottoman Turkey) denial would become a crime in France in 2012¹⁹, but the UDHR states (Article 19) that: *"Everyone has the right to freedom of opinion and expression; this right includes freedom to hold opinions without interference and to seek, receive and impart information and ideas through any media and regardless of frontiers"*²⁰. If we have the right to freedom of opinion and expression (according to the UDHR), why are we not free to express opposing ideas about the events of 1915? Undoubtedly, it was a political decision to obtain the votes of Armenian people living in France.

Another interesting example is the United States military inventions. Although US diplomats were influential in drawing up the 1948 UDHR, the country is very often criticised by human rights organisations. The UDHR states (Article 13) that: *"Everyone has the right to life, liberty and security of person"*²¹. As a result of American military invention, an estimated 500,000 people (including up to 134,000 civilians) have been killed in Iraq between 2003 and 2011. It is important to note that approximately 50 countries (including the United Kingdom) deployed troops to Iraq²². This means that 50 countries, along with the United States, committed human rights violations and caused thousands of deaths. Why do they not deploy troops to Darfur to stop the genocide? Is it because Darfur does not have rich underground resources? According to Burhan Al-Chalabi²³, the main purpose of the US was to control Iraq's vast oil and gas resources. Very briefly, all these relevant examples show that the implementation of human rights is a utopia.

IV. Conclusion

This paper has investigated whether human rights are 'the last utopia' or not, by analysing Samuel Moyn's controversial argument in 'The Last Utopia: Human Rights in History'. Moyn claims that today's human

¹⁹ Kahn, R. A. (2014). Should It Matter Where Genocide Denial Is Banned? A Critique of the Nexus Argument. *A Critique of the Nexus Argument*, 14-32.

²⁰ Donnelly, J. (2013). *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press.

²¹ Kahn, R. A., a.g.e.

²² Subramanian, C. (2013). New study estimates nearly 500,000 died in Iraq War. Available from: < <http://world.time.com/2013/10/15/new-study-estimates-nearly-500000-died-in-iraq-war/>> [Accessed 15th January 2015].

²³ Al Chalabial, B. (2014). Why the US should apologise. *New Statesman*, 143 (4): 16-16.

rights emerged as a moral response to disillusionment with revolutionary political projects. Failed utopias (such as communism) inspired a new vision and human rights have become the last utopia, as an alternative to previous utopias. I completely agree with Samuel Moyn's human rights' argument that the modern concept of human rights is 'the last utopia', because implementation of human rights all over the world is an unattainable purpose to achieve. Violations still exist in every part of the world, in spite of many human rights documents, organisations and human rights observers. While 192 member states of the United Nations have signed in agreement with the Universal Declaration of Human Rights, practically no member states implement the UDHR perfectly. Most of them continue to commit serious human rights violations, such as genocide and war crimes.

There are two important reasons why human rights are a utopia. First is that there is no universal agreement between the member states of the UN (particularly between the Western Bloc and the Russian Federation) about when, to what extent and in which situation outside countries can engage in humanitarian intervention. They do not have a consensus on the Darfur crisis, the Civil War in Syria or Iraq military interventions. Second is that some states tend to systematically abuse human rights, or commit violations, for political and economic purposes, whilst being responsible for the protection of human rights. Very briefly, it appears to me that full realisation of human rights is a remote and unattainable goal to achieve, as the actual situation throughout the globe is far distant from the ideals envisioned in the UDHR.

REFERENCES

- AL CHALABI, B. (2014). Why the US should apologise. *New Statesman*, 143 (4): 16-16.
- AMNESTY INTERNATIONAL (2009). State of the World's right. Available from: <<http://report2009.amnesty.org/>> [Accessed 10th Jan 2015].
- AMNESTY INTERNATIONAL (2007). Sudan: arms continuing to fuel serious human rights violations in Darfur. Available from: <<http://www.amnesty.org/en/library/info/AFR54/019/2007>>. [Accessed 10th Jan 2015].
- ANDRASSY, G. (2012). Freedom of language: A universal human right to be recognised. *International Journal on Minority and Group Rights*, 19 (2): 195-232.
- CHEAH, P. (2013). Human rights and the material making of Humanity: a response to Samuel Moyn's. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 22 (1): 55-61.
- DONNELLY, J. (2013). *Universal human rights in theory and practice*. Cornell University Press.
- GRUNFELD, F. and VERMEULEN, W. (2009). Failures to prevent genocide in Rwanda (1994), Srebrenica (1995), and Darfur (since 2003). *Genocide Studies and Prevention*, 4 (2): 221-237.
- HARFF, Barbara (2003). No lessons learned from the Holocaust? Assessing risks of genocide and political mass murder since 1955. *American Political Science Review*, 97 (1): 57-73.
- HUGHES, G. (2011). The concept of dignity in the Universal Declaration of Human Rights. *Journal of Religious Ethics*, 39 (1): 1-24.
- ISHAY, M. (2010). The Universal Declaration of Human Rights at 60: a bridge to which future?. *Perspectives on Global Development & Technology*, 9 (1/2): 11-27.
- KAHN, R. A. (2014). Should It Matter Where Genocide Denial Is Banned? A Critique of the Nexus Argument. *A Critique of the Nexus Argument*, 14-32.
- KLUG, F. (2000). *Values for a godless age: The story of the UK's new Bill of Rights*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- MENNECKE, M. (2009). Genocide Prevention and International Law. *Genocide Studies and Prevention*, 4 (2): 167-175.
- MOYN, S. (2010). *The last utopia: human rights in history*. London: Belknap Press.
- NICKEL, JAMES W. (1982). Are human rights utopian?. *Philosophy & Public Affairs*, 11 (3): 246-264.
- NEIER, A. (2013). Between Dignity and Human Rights. *Dissent*, 60 (2): 60-65.
- PRUNIER, G. (2005). *Darfur: the ambiguous genocide*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press.
- ROST, N. (2013). Will it happen again? On the possibility of forecasting the risk of genocide. *Journal of Genocide Research*, 15 (1): 41-67.
- STARKEY, H. (2012). Human rights, cosmopolitanism and utopias: implications for citizenship education. *Cambridge Journal of Education*, 42 (1): 21-35.
- SUBRAMANIAN, C. (2013). New study estimates nearly 500,000 died in Iraq War. Available from: < <http://world.time.com/2013/10/15/new-study-estimates-nearly-500000-died-in-iraq-war/>> [Accessed 15th January 2015].

SAKINCALI REJİM DEMOKRASİ: PLATON-ARİSTOTELES ÖRNEĞİ

Arslan TOPAKKAYA*
Bengü ÖZYÜREK ŞAHİN**

ÖZET

İdeal yönetim sorusu insanlık tarihinin en önemli sorunu olarak bugüne kadar varlığını korumuştur. Siyaset bilimi ve felsefenin çakıştığı bu noktada siyaset-etik sentezi karşımıza çıkar. Siyaset-etik tartışmasının en yoğun yaşandığı yer Eski Yunan'dır. Bu tartışmanın en kilit isimleri olarak Platon ve Aristoteles karşımıza çıkar. Bu makalede ele alınacak olan konu bu iki ismin siyaset anlayışlarıdır. Özellikle siyaset anlayışları içerisinde demokrasinin yeri ve demokrasiye yükledikleri anlam üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Platon, Aristoteles, Devlet, Demokrasi, Eşitlik, Özgürlük

ABSTRACT

Ideal administration conception has remained the most important problem of human history. Politics-ethic synthesis confronts us at the intersection of political sciences and philosophy. Politics-ethic dispute mostly appeared in Ancient Greece. The most important figures of this debate are Plato and Aristoteles. In this paper, political understanding of the two figures will be presented. Especially, the place of democracy in their understanding of politics and the meaning they attribute to democracy will be emphasized.

Key Words: Plato, Aristoteles, State, Democracy, Equality, Freedom

* Erciyesi Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi

** Erciyesi Üniversitesi Felsefe Bölümü yüksek lisans öğrencisi

Giriş

Filozofların, siyasetçilerin, toplumbilimcilerin binlerce yıldır tartıştıkları konu “demokrasi” ve “demokrasinin uygulanabilirliği” sorunudur. Her çağda kendine yer bulan demokrasi, en iyi yönetim şekli olarak ya göklere çıkarılmış ya da bizim burada ele aldığımız şekli ile “sakıncalı rejim” olarak yerilmiştir. İnsanlık toplu halde yaşamaya başladığı tarihten itibaren yönetim sorunu ile karşı karşıya kalmış ve en iyi olana ulaşmaya çalışmıştır. Bu süreç içerisinde monarşi, aristokrasi, oligarşi, tiranlık, demokrasi gibi farklı yönetim şekilleri ortaya çıkmıştır.

Demokrasinin beşiği olarak kabul edilen Eski Yunan’da demokrasinin kelime anlamı olarak kullanılışına baktığımız zaman bugünküyle örtüştüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Antik Yunan’da “halkın idaresi veya yönetime dahil olması” anlamına gelen demokrasi, günümüzdeki gibi toplumda yer alan bütün insanları kapsamaz. Çünkü Eski Yunan’da özgür ve köle şeklinde insanların ikiye bölündüğü bir toplumsal yapılanma vardır. Halkın yönetime katılması sadece özgür erkekler için geçerli olan, sınırlı bir demokrasidir.

Eski Yunan’ın bu toplumsal yapısı içinde yaşamış olan Platon ve Aristoteles siyaset-etik birleşimini sistematik olarak ele alan ilk filozoflardır. Siyaset alanında yaptıkları çalışmalarda yönetim şekilleri üzerinde dururlar, bunları ideal olan ve ideal olmayan yönetimler şeklinde sınıflarlar. Buradan hareketle de “ideal devlet” tasarımı yaparlar. Bu tasarımda siyasi düşüncelerini ahlaki temeller üzerine oturturlar.

Platon için “demokrasi” istenilmeyen bir yönetim şeklidir. Demokrasiyi yasalı ve yasadışı demokrasi olarak iki şekilde ele alan Platon’a göre, yasadışı demokrasi sapkın bir rejimdir. Burada istediğiniz her tür insana rastlarsınız. Bütün bu insanlar her türlü siyasal hakka sahip olduklarını düşünürler ve asla yer almamaları gereken yönetim sürecine dahil olurlar. Bu tarz bir yönetimde her türlü sesi duyabilirsiniz. Böyle bir ortamda düzen değil sadece kaos olur. Platon demokrasiye hiçbir şekilde inanmaz ve güvenmez. O’na göre demokrasinin ulaşacağı son nokta despotizmdir.

Siyaseti “idealist” bir çizgide ele alan Platon’a göre, öğrencisi Aristoteles daha “realist” bir duruş sergiler. Aristoteles siyasi alandaki düşüncelerini geçmişten kendi yaşadığı döneme kadar gelen bütün anayasaları inceledikten sonra şekillendirir. O, demokrasiye Platon’a göre daha ılımlı yaklaşır. Ancak bu demokrasiyi tasvip ettiği anlamına gelmez. Hem Platon hem de Aristoteles yönetimdeki “seçkin aristokratik” tavırlarından vazgeçemezler. “Bütün insanların eşit olması” fikri, hem Aristoteles hem de Platon için kabul edilemez bir durumdur. Çünkü her ikisi

için de kölelik doğal bir zorunluluktur. Bu yüzden onların demokrasiye olan tepkilerini ele alırken yaşadıkları çağın düşünürleri olduklarını göz ardı etmemek gerekir.

Platon ve Aristoteles'in demokrasi karşıtlığı yaşadıkları çağın toplumsal yapılanmasına göre değerlendirildiğinde daha mantıksal bir çerçeveye oturtulabilir. Günümüzde kölelik, insan haklarına aykırı ve kabul edilemez bir durumdur. Ancak onların yaşadığı dönem açısından kölelik olması gereken doğal bir yapıdır. Özgür insan ve köle ayırımının yaşandığı bir toplumda demokrasiye sıcak bakılmaması oldukça doğal bir tepkidir.

Bu makalenin amacı demokrasinin ortaya çıktığı topraklarda nasıl bir değişim geçirdiğini, övülüp göklere çıkarılan bir yönetim şekliyken neden bazı düşünürler tarafından olumsuz olarak nitelendirildiğini ortaya koymaktır. Bunun için Platon ve Aristoteles örnekleri üzerinden hareketle "demokrasi" nin neden "sakıncalı rejim" ya da "istenilmeyen rejim" olarak nitelendirildiği aktarılmaya çalışılacaktır. Platon ve Aristoteles'in yönetim şekillerine getirdikleri yorumlar ayrı ayrı ele alınacak ve sonrasında her iki düşünce tarzı değerlendirilecektir.

Eski Yunan'da Siyasal Yapı

Toplumsal yaşama geçiş süreci, binlerce yıldır insanlığın en büyük sorunu olan "en iyi yönetim" ya da "ideal devlet" arayışlarını da ortaya çıkarır. Gerçekten "ideal devlet" nedir? Gerçekte ulaşılması mümkün müdür? İdeallığın ölçütleri nelerdir? İşte bu soruların yanıtını binlerce yıl önce filozoflar vermeye çalışmışlardır. Biz de burada başlangıç olarak Eski Yunan toplumunu seçtik. Çünkü "devlet" ve "yönetim" alanındaki sistematik uygulamalar ve tartışmalar burada ilk kez karşımıza çıkar.

Tarihin tanıdığı ilk demokrasi, Eski Yunan'da bir "kent devleti" çerçevesinde var oldu. Kent devletinin özellikleri, bu ilk demokrasinin özelliklerini de büyük ölçüde belirledi. Mezopotamya'daki kent devletlerinin başlangıç aşamasında da görülen bazı "ilkel demokratik kurumlar", Eski Yunan'ın süreklilik kazanan kent devletleri koşullarında gelişmek olanağını buldular.¹ Kurulan bu kent devletleri Yunan toplumunun zengin felsefi dünyasının ve demokratik yapısının oluşmasındaki en önemli faktörlerdendir.

Atina'da yönetim biçimi olarak aslında tam bir demokrasi değil, oligarşik bir demokrasi vardı. Çünkü bütün Atinalılar değil, sadece özgür olan erkekler yurttaş statüsünde görülüyordu. Dolayısıyla sadece bu

¹ Ahmet Taner Kışlalı, "Eski Yunan'da Demokrasi Ve Demokratik Düşünce", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt:17, Sayı:1, 1984, s. 63.

yurttaşlar haklardan yararlanıyordu.² Yani var olan demokrasi, günümüz demokrasisi gibi bütün halkı kapsayan bir yönetim değil, sınırlı bir demokrasidir. Çünkü Atina'da toplum; yurttaşlar, yabancılar ve köleler olmak üzere üç sınıfa ayrılır. Bu sınıflamada kadınların, yabancıların ve çocukların yeri yoktur.

Eski Yunan'da yaşayan Platon ve Aristoteles için devletin varlığı zorunluluktur çünkü sosyal bir varlık olan insan kendini devlet içinde geliştirebilir. Toplumsal düzeni ve mutluluğu sağlayacak olan devlettir. Önemli olan devletin yönetim şekli değil, uygulama biçimidir. Uygulanan yönetim şekli adaleti sağlıyorsa bunun adının monarşi, aristokrasi veya demokrasi olmasının bir önemi yoktur. Yönetimin amacı her sınıfa sahip olduğu hakkı vermektir.

Platon ve Sakıncalı Rejim Demokrasi

Devlet sorusunun cevabını tarihsel süreç içerisinde sistematik olarak veren ilk düşünür Platon'dur. İnsanın psikolojik özelliklerinden yola çıkarak kapsamlı bir siyasal sistem kurma geleneği Platon'la başlamaktadır.³ Platon'a göre toplum ihtiyaçlar ve işbölümü sonucunda ortaya çıkar. O'na göre tarihsel süreç içerisindeki ilk yönetim şekli *patriarşidir*. Burada yönetim aile şefi ya da klan şefinin elindedir. Daha sonraki yönetim şekli ise, *monarşidir*. Kabilelerin birleşmesiyle yönetimin tek bir gücün elinde toplanmasıdır. Burada monark yasalara bağlı kaldığı sürece ideal bir yönetim sergiler, ancak yasaların dışına çıkarsa monarşi yerini *aristokrasiye* bırakır. Aristokrasi en iyi seçkin azınlığın yönetimidir ve ideal olan ikinci yönetimdir. Bu seçkin azınlık sahip olduğu erdemleri kaybeder ve yasaların dışına çıkarsa yerini bozuk yönetim şekli olan *timokrasiye* bırakır. Bu yönetim militarist yani askerler sınıfının egemen olduğu devlettir. Buradan diğer yönetim şekline geçişin nedeni ise, yöneticilerin sahip olduğu şeref ve onur gibi değerlerin yerini servet ve zenginlik gibi değerlere bırakmasıdır. Böylece timokrasi yerini *oligarşiye* bırakır. Bu devlet şekli, zenginliğe dayalı olarak zenginlerin yönetimde olduğu, fakirlerin söz hakkının olmadığı bir yönetim şeklidir.⁴ Alabildiğine zengin olma hırsı, oligarşiden *demokrasiye* geçişe yol açar. Demokrasinin savunduğu özgürlük ve eşitlik söyleminde aşırıya gitmesi sonucunda ise bir başka bozuk yönetim olan *tiranlık* siyaset

² Nur Yeliz Gülcan, "Platon ve İdeal Devleti", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri (iç.)*, (Ed. Yavuz Kılıç), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011, s. 110.

³ Bülent Dilaver, *Siyaset Bilimine Giriş*, Kalite Matbaası, Ankara, 1976, s.166.

⁴ Arslan Topakkaya, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon - Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayın, Ankara, 2014, s. 167.

sahnesindeki yerini alır. Yönetim yasaları tanımayan bir zorbanın, tiranın eline geçer.

Yunanca demos (halk) ve kratos (iktidar, erk) sözcüklerinin bir araya getirilmesiyle oluşan, halkın gücü ya da iktidarı anlamında kullanılan demokrasi (demokratia), ilk kullanımdan beri felsefenin temel sorunlarından biri olmuştur.⁵ Demokrasi tartışması Platon'la başlayan bir süreç değildir.

Platon eleştirdiği demokrasinin realitesini Atina'da bulur. Demokrasiyi şu şekilde tanımlar: "Bu düzen görünüşte düzenlerin en güzeldir. Türlü renklere boyanmış bir kaftan gibi, değişik insanları bir araya toplayan bu devlette her şey göze hoş gelebilir. Alaca bulaca şeylerden hoşlanan çocuklarla kadınlar gibi, birçok kimseler de en güzel devlet budur diyebilir."⁶ Ona göre bu kadar çeşitliliğin olduğu bir devlette düzen ve istikrar da yoktur.

Demokrasi ilk ortaya çıktığında yasalara karşı saygılıdır. Dolayısıyla bu dönemde demokrasi, "yasalı demokrasi" dir. Bu yönetim, herkese eşit haklar sağlar. Baba oğula sığıntı, yabancı vatandaşlara eşit olur. Oysa eşit olmayanlara eşit haklar vermek, Platon'a göre, adaletsizliğin kendisidir.⁷ Eşitlik sadece her sınıfın kendi içinde geçerlidir, bir sınıfın diğerine eşitliği söz konusu değildir.

Yasalı demokraside sınırsız bir özgürlük vardır. Bu aşamadan sonra demokrasi bozulmaya başlar. "Kölelerin efendileri kadar özgürlük elde edebilmelerine kadar varabilen bu dönem bir anlamda aşırı demokrasidir. Özgürlüklerin aşırı ölçülere vardığı bu dönemde yöneticiler, ülkeyi yönetebilmek için özgürlüklerden kısıntı yapma gereğini duymaya başlarlar. Oysa yoksul toplum kesimleri, işi zenginlerin mallarına el koymaya kadar vardırırmak eğilimindedirler."⁸ Böylece yasalı demokrasi yerini, yasadışı demokrasiye bırakır. Sakıncalı rejim demokrasi artık sahnededir, doğanın düzenine aykırı olan bu rejim, "herkesin özgürlüğü ve eşitliği" düşüncesini kendine ilke edinir.

Platon, *Devlet*'te "halkın iktidarı" veya "halkın halk için halk tarafından yönetimi" anlamında günümüzde büyük bir ittifakla en iyi yönetim biçimi olduğu kabul edilen demokrasiyi, birkaç belirleyici ve tanımlayıcı özelliği üzerinden eleştirir. Hatta eleştirmekle de kalmayıp onu

⁵ Ali Taşkın, "Platon'un Demokrasi Paradoksu", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2011, Sayı:16, s. 62.

⁶ Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 241., 557c

⁷ Alaaddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996, s. 153.

⁸ Kışlalı, s. 75.

bütünüyle problematik hale getirir.⁹ Platon'un demokrasi eleştirisini; eşitlik, özgürlük ve yöneticilerin belirlenmesi bağlamında üç başlık altında toplayabiliriz.

Platon demokrasiye, özellikle "eşit olmayanlara da eşit dağıttığı" için karşıdır. Herkese eşitliğin yaptığı işe göre değil "doğasına göre", yani yaratılışına göre verilmesinden yanadır. Yasal eşitsizliğin doğal eşitsizlikle çeliştiği ve çatıştığı kanısındadır. Kendisinin de gönderme yaptığı Kallikles'e göre; "bütün siyasal örgütlenmelerin zayıflığı, yasal eşitlik ile doğal eşitsizlik arasındaki bu çözümü olmayan karşıtlıktan kaynaklanmaktadır."¹⁰ O'na göre demokrasinin en önemli sakıncalarından biri "herkese eşitlik" sloganıdır. Yapılması gereken "düzenleyici adalet" ilkesini uygulanabilir kılmaktır.

Platon halka eşitlik adı altında verilen durumun aslında eşitsizlik olduğunu savunur. "Baba oğluna eşitçe davranmaya, çocuklarından çekinmeye alışır. Kendini babasıyla bir tutan delikanlıysa büyüklerini saymaz, çekinmez onlardan; hür yaşamak ister. Öte yandan sığıntılar, yurttaşlara, yurttaşlar sığıntılara eş olur. Yerli yabancı ayrılığı da kalmaz."¹¹ Sayısal eşitlikten ziyade orantılı eşitliği esas alan Platon'a göre, doğuştan eşit olmayan insanlar, orantılı eşitliği ortaya koyacak olan "düzenleyici adaletten" pay aldıkları zaman eşit hale gelirler.

Platon'un metafizik anlayışından hareketle oluşturduğu ideal devletinde üç parçalı ruh anlayışından hareketle oluşturduğu toplumsal düzende üç sınıf karşımıza çıkar: Yöneticiler, koruyucular ve işçiler. Sınıflar için eşitlik sadece kendi içlerinde geçerlidir, sınıflar arası bir eşitlik ise söz konusu bile edilemez. Akıl "yöneticiler" sınıfının, irade "koruyucular" sınıfının ve istekler "işçiler" sınıfının erdemleridir.

Sınıflı toplum yapısında sınıf bilincini yaratacak unsur eğitimidir. Platon'a göre eğitim, "bir açıdan, insanların hangi iş için yaratıldıklarını bulmanın ve yaratılışlarına uygun işe yerleştirmenin bir yolu ve yöntemidir."¹² Demokrasi de, eğitim zorunlu değildir, çünkü burada "dilediğin gibi yaşa" anlayışı hâkimdir. Böyle bir düzende bilinçli ve erdemli insanlar yetiştirmek zor olur. Bu düzenin ön plana çıkardığı iştihtadır, ne akıl ne de irade devrededir.

Demokraside ön plana çıkan bir diğer faktör ise, "özgürlük" tür. Platon bunu Devlet adlı kitabında şu şekilde ifade eder: "Özgürlük düzeninin en aşırı gittiği taraf, satın alınmış kadın erkek kölelerin, kendilerini satın alanlar kadar hür olmasıdır."¹³ Hatta Platon demokrasinin sağladığı

⁹ Ahmet Cevizci, *Platon Fikir Mimarları Dizisi-30*, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 164.

¹⁰ Kışlalı, s. 74.

¹¹ Platon, *Devlet*, 563 a, s. 247.

¹² Hasan Ünder, "Platon'un Devletinde Eğitim Ve İnsan Doğası", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt 3, sayı 1, 1993, s. 191.

¹³ Platon, *Devlet*, 563c, s.248.

özgürlüğe tepkisini diyalogun ilerleyen yerinde alaycı bir şekilde belirtir: “Demokraside atlar, eşekler öyle serbest, öyle mağrur yürümeye alışır ki, yollarından kaçmayanları çarpar geçerler. Her yerde dolup taşan bir hürriyet kısacası.”¹⁴ Bu devlet şeklindeki çeşitlilikten dolayı, akla önem veren düşünce yerini, özgürlük hoşgörüsü adı altında heyecan ve tutkulara bırakır.

Demokratik yönetimde yer alan yöneticilerin özellikleri Platon’un eleştirilerinin üçüncü durağıdır. Buradaki yöneticiler bilgiye ve bilgeliğe sahip değildir. Oysa siyaset de gemicilik, hekimlik, marangozluk gibi bir uzmanlık işidir. İşinin uzmanı olmayan bir kaptana geminin yönetimini verdiğinizde gemiyi batırır, aynı şekilde yönetim bilgisine sahip olmayan bir kişi de yönetici olduğunda devleti batırır. Demokrasi herkese eşit fırsatlar sunmak adına, bilgiye sahip olan erdemli insanlara öncelik vermez.

Demokrasilerde yurttaşlar yetenekli olup olmadıklarına, politika sanatını bilip bilmediklerine bakılmaksızın seçimle ve çoğu kez kurayla devletin başına getirilirler.¹⁵ Platon böyle bir yönetimin doğuracağı zararları *Devlet Adamı* adlı kitabında şu örnekle açıklar:

“(…) Herhangi bir hekim aramızdan birini kurtarmak istediğinde, birincisi gibi iki kişiyi de kurtarıyor. Fakat hekimler hastaya kötü davranmak istedikleri zaman hastayı yontarak, yakarak, gerçekten haraç sayılabilecek bir para isteyip bunun çok az bir kısmını hastanın yararına kullanıyorlar ya da hiç kullanmıyorlar (...) Dümenciler de benzeri kötülükler yapıyorlar. Denize açıldığınızda sizi ıssız bir yerde bırakmak için türlü kurnazlıklar yapıyorlar (...) Bir iki sanatın köle ve efendiye emretmesine artık izin vermeyeceğiz.”¹⁶

Platon’un sergilediği demokrasi karşıtı davranışta, yaşadığı dönemdeki siyasal çatışmalar, savaşlar ve siyasi istikrarsızlıkların önemli bir yeri vardır. O, Peloponnesos savaşı sırasında doğmuştur ve bittiğinde yaklaşık olarak yirmi dört yaşındadır. Savaş sonucunda Atina yenilgiye uğrar; kıtlık, salgın hastalıklar ve iç savaş ortaya çıkar. Platon Atina’nın Sparta’ya yenilmesini demokrasinin bir zaafı olarak kabul ettiği için demokratik bir sistemi başarısız olarak kabul eder.¹⁷ Savaş sonrası ortaya “Otuz Tiranlar” yönetimi çıkar. Bu yönetim, demokrasiye karşı mücadele verir ve toplum üzerinde baskı ve zulüm uygular. Ve her aşırılığın arkasından yeni bir yönetim ortaya çıkar. “Otuz Tiranlar” yönetiminin

¹⁴ A.g.e., 563d, s. 248.

¹⁵ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yayınevi, Ankara, 2004, s. 226-227.

¹⁶ Platon, *Devlet Adamı*, 298a, s. 94.

¹⁷ Ömer Çaha, *Siyasi Düşünceler Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2013, s. 26.

aşırılıklarının arkasından bu sefer demokrasi ortaya çıkar. Ne yazık ki bu yönetim şekli de Platon'un hocası olan Sokrates'i idama mahkum eder.

Bütün bu olumsuz siyasal çatışmalar sonucunda ortaya çıkan demokrasi halka; eşitlik ve özgürlük vadederek onlara renkli bir dünya sunar. Halk bu yönetimden memnundur, çünkü toplum ekonomik olarak büyümektedir, her yerde çok büyük yatırımlar yapılmaktadır. Ancak bütün bunlar Platon'a göre bir göz boyamadır. Bütün değerleri alt üst eden demokrasi, "bilinç düzeyi düşük insanların oluşturduğu, düzenden yoksun bir düzendir."¹⁸ Burada bir kez daha vurgulanması gereken nokta, insanları eşit olmadıklarını kabul eden Platon için, eşitsizliği eşitlik haline getirmek sakıncalı bir durumdur.

Platon'un demokrasi eleştirisi kendisinden sonra gelen filozofları ve siyaset tarihindeki demokrasi kavramının ne'liğini ve işlevinin sorgulanmasını da etkilemiştir.¹⁹ Günümüzde gelişmiş ülkelerle gelişmekte olan ülkelerde, demokrasi farklı şekilde işler. Ne yazık ki gelişmekte olan ülkelerde demokrasi henüz amacına ulaşmamıştır. Bu da Platon'un demokrasi eleştirisinde kısmen de olsa haklı yönleri olduğunu gösterir. Eğitim düzeyi düşük olan insanlar toplumun geleceği konusunda bilinçli ve doğru kararlar veremezler. Onlar için önemli olan kendi gelecekleri ve bu doğrultuda kendilerine vaat edilenlerdir.

198

Platon'un demokrasi eleştirisinde ön plana çıkan; eşitlik, özgürlük, bilgi ve buna bağlı olarak uzmanlaşma kriterleri içerisinde en gerçekçi tespiti bugüne kadar gelinen süreçte de ortaya çıktığı gibi bilgi ve uzmanlaşmadır. O'na göre aklın ve bilginin devre dışı kaldığı bir toplumda içgüdüler ön planda olur ve "iştihâ toplumu" karşımıza çıkar. Platon için demokrasi "içgüdülerin akla hâkim olduğu" bir yönetim şeklidir. Yöneticilerin bilge olmadığı bir toplumda her türlü düşünceye yer bulunur. Burada renklilik düzeni değil, düzensizliği doğurur. Çünkü yöneticinin amacı toplumsal istikrarı sağlamak değil, kendi koltuğunu korumaktır. Demokrasi insanı iştihânın hakim olduğu insandır. Bencildir, kendi çıkarları ön plandadır, eğlence, servet, zenginlik gibi her türlü olumsuz değerleri içinde barındırır.

Platon'un demokrasi eleştirisinde yönetici ve uzmanlık konusuna yaptığı vurgulama yerinde bir vurgulamadır. Platon bu eleştirisiyle yönetimin seçkin kimselerin elinde olması gerektiğini söyleyerek "filozof kral" düşüncesine ulaşır. Bu gerçekleşmesi mümkün olmayan bir fikirdir.

¹⁸ Meral Işıldak Kerse, "Demokrasi Kavramının Yeniden Sorgulanması", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri (iç.)*, (Ed. Yavuz Kılıç), Doğu batı yayımları, Ankara, 2011, s. 92.

¹⁹ Topakkaya, s. 171.

Ancak toplum yönetiminde yer alacak kişilerin eğitim düzeyi yüksek, bilgili ve erdemli insanlar olması gerekir.

Platon'un, demokrasinin "herkese eşitlik" söylemine yönelttiği eleştiri ise kabul edilemez bir eleştiridir. Demokrasinin bu söylemi belki de en tutarlı olanıdır. Bütün insanlar eşittir, ama ne yazık ki günümüz demokrasileri bile bu söylemi gerçekleştirememektedir. Günümüzde "eşitlik" artık bir yönetim şeklinin söylemi değil, insanların doğuştan sahip olduğu bir haktır. Eşitlik vurgusu siyasal bir söylem olmaktan çıkmıştır.

Özgürlük eleştirisinin haklılığı veya haksızlığı tartışmaya açıktır. Çünkü Eski Yunan'da özgür olmak yurttaş olmak anlamına gelir. Günümüzün "özgürlük" tanımı ile Eski Yunan'daki "özgürlük" tanımı farklıdır. Buradaki özgürlük anlayışının haklılığı, kavramın içeriği ile ilgili değil, kullanılma şekliyle ilgilidir. Aşırılığa giden özgürlükler toplumun düzenini olumsuz anlamda etkiler. Bu açıdan Eski Yunan'da Platon ve Aristoteles de dahil olmak üzere bir çok filozofun vurguladığı "altın orta yol" ilkesi yaşanan çağlar değişse bile oldukça doğru bir tespittir.

Aristoteles ve Sakıncalı Rejim Demokrasi

Aristoteles'in ahlak felsefesinde hâkim olan "altın orta" ilkesinin siyaset anlayışında da devam ettiğini söyleyebiliriz. O'na göre toplumsal yaşam zorunludur çünkü birey kendini ancak bir toplum içinde ortaya koyar. Bu yüzden devlet bireyin varoluşsal anlamını ortaya koymak için vazgeçilmez bir unsurdur. Devletin temeli ahlakidir. O'na göre farklı koşullar altında farklı devlet şekillerinin doğruluğu söz konusu olabilir.²⁰ Aristoteles, Platon'un benimsediği tek bir devlet ideali görüşünü kabul etmez. Çünkü devleti oluşturan insanlar her yerde aynı değillerdir, aynı erdeme sahip olmaları olanaksızdır; ayrıca anayasaların oluşumunda belirleyici etkileri olan psikolojik, ekonomik, çevresel vb. koşullar bir devletten bir başka devlete farklılıklar gösterir.²¹ Bu açıdan değerlendirildiği zaman tek bir yönetim şeklinin bütün toplumlar için "iyi" ya da "kötü" olduğunu söyleyemeyiz.

Aristoteles devleti, en yüksek topluluk formu olarak tarif eder: Daha kesin olmak gerekirse devlet sadece hayatın temel gereksinimlerini karşılamak için değil, ayrıca iyi yaşamak için de var olan, kendi kendine yeten bir topluluk olarak belirir.²² Daha önce de ifade edildiği gibi

²⁰ Eduart Zeller, *Grek Felsefe Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İz yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 236.

²¹ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 353.

²² G.E.R. Lloyd, *Aristoteles*, (Çev. Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 212.

Aristoteles için devletin temeli ahlakidir ve devletin amacı da toplumun iyiliğini, mutluluğunu sağlamaktır.

Aristoteles'e göre yönetim, her zaman toplumda egemen sınıfın elindedir. Yönetimler adlarını egemen sınıflardan alırlar. Yönetenler ya tek kişi, ya azlık, ya da çokluktur. Ancak, bu kimselerin genel yararı gütmelerine ya da egemen kişinin veya sınıfın çıkarını kollamalarına göre, gerçek yönetim biçimleri ve bozuk yönetim biçimleri olarak, altı yönetim biçimiyle karşılaşırız.

1. Tekin genel yararı izleyen yönetimi "monarşi"
2. Azlığın genel yararı izleyen yönetimi "aristokrasi"
3. Çokluğun genel yararı izleyen yönetimi "politeia"
4. Çokluğun sınıfsal çıkarı izleyen yönetimi "demokrasi"
5. Azlığın sınıfsal çıkarı izleyen yönetimi "oligarşi"
6. Tekin kişisel çıkarı izleyen yönetimi "tiranlık"²³

Aristoteles yaptığı bu sınıflandırmada anayasaları dikkate alır ve eşitlik üzerinde durur. Eşitlik kavramını ise, sayısal eşitlik ve orantılı eşitlik kavramlarından hareketle oluşturur. Hangi yönetim şeklinin hangi toplum için uygun olduğunu belirleyen ölçüt, sahip oldukları anayasalardır. Anayasalar, yönetenle yönetilen arasında bir sözleşme gibidir. Bu yüzden toplumun her türlü ihtiyacına cevap veren anayasa ve buna bağlı olan yönetim şekli en iyi olandır.

200

Aristoteles *Politika* adlı eserinde demokrasiyi şu şekilde tanımlar: "Demokrasi, herhangi bir bakımdan eşit olan insanların, mutlak olarak eşit oldukları fikrine dayanır. Herkes aynı derecede özgürdür, derler, öyleyse herkes mutlak olarak eşittir."²⁴ Bu eşitlik anlayışından dolayı demokratlar herkesin eşit oranda aynı haklara sahip olduğunu söylerler.

Aristoteles'e göre, iki çeşit eşitlik vardır: Sayısal denklige dayanan eşitlik ve değerce denklige dayanan (orantılı) eşitlik. Bu yüzden aşırı demokrasilerde sayısal eşitlik dikkate alındığı için hata yapılmaktadır, oysaki anayasalar hazırlanırken dikkat edilmesi gereken her iki eşitlik türüdür. Demokratik yönetimin temel ilkesi özgürlük olursa o zaman ideal bir anayasa hazırlanabilir. Aristoteles özgürlüğün unsurlarını ve demokrasinin öğelerini şu şekilde ifade eder:

"Demokratik anayasanın temeli özgürlüktür. (...) her demokrasinin amacı özgürlüktür. Sırayla yönetmek ve yönetilmek özgürlüğün bir ögesidir. Sonra, adaleti liyakate dayanan eşitlik diye değil de, sayısal eşitlik olarak gören demokratik anlayış vardır; neyin haklı olduğu konusunda bu anlayış ağır basınca halk

²³ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 171-172.

²⁴ Aristoteles, *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2013, KitapV-1, s. 141.

egemen olur ve çoğunluk neye karar verirse kesindir, adalet de odur. Çünkü yurttaşlar arasında eşitlik olmalıdır, derler. Sonuç olarak demokrasilerde yoksulların elinde mülkiyet sahiplerinden daha çok egemen erk bulunur; çünkü onlar daha kalabalıktır ve (bu düzende) onların dediği olur. Özgürlüğün, bütün demokratların kendi anayasalarının tanımının bir parçası saydıkları bir yönü işte budur. Bir başkası 'dilediğini gibi yaşa' ilkesidir."²⁵

Aristoteles demokrasiyi kendi içinde dört bölüme ayırır. En ılımlı demokrasi olarak nitelendirdiği ve birinci sırada yer alan bu tür mülkiyet esasına dayalı olan demokrasidir. Buna "tarımsal demokrasi" de denilebilir, çünkü halkın büyük bir kısmı çiftçilikle uğraşmaktadır. Bu yönetimde yasalar egemendir, yöneticiler de erdemli ve bilgili insanlardır, halk yasalar çerçevesinde yönetim sürecinde denetleyici olarak rol alırlar. Yurttaşların seçilme hakları sahip oldukları mülkiyet esasına göre belirlenmektedir. Bu mülkiyet ölçütü düşük tutularak halkın büyük bir kısmının yönetimde söz hakkına sahip olması sağlanır. Böylece insanlar ne çok zengin olur, ne de çok fakir olur. Toplumda geniş bir yer tutan orta sınıfın rahatı ve iyiliği sağlanmış olur. Halk kendi işiyle uğraşacağı için, yönetim bilge kişilerin elinde olacaktır, halk da yönetimi ve yöneticileri denetleyebileceği için siyasal arzularını tatmin edecektir.

İkinci tür demokraside yasalar her şeyin üstündedir. Bütün yurttaşların seçme ve seçilme hakkı vardır. Bu toplum türünde halkın temel uğraşı hayvancılıktır. Aristoteles'e göre tarımcı bir nüfustan sonra gelen en iyi topluluk sürü besleyerek geçimini sağlayan "çoban" bir halktır. Hatta bu sınıf daha zor koşullarda yaşamını sürdürdüğü için tarım toplumuna göre daha iyidir. Savaş gibi durumlarda bu sınıf bedence sağlam oldukları için dövüşmeye hazırdır. Bu sınıf seçme ve seçilme hakkına sahip olmasına rağmen yaptıkları işten dolayı kentin dışında yer almalarından dolayı, seçim sürecine fazla dahil olamazlar, böylece yönetim erdemli ve bilgili kişilerin elinde kalır. Ancak buradaki olumsuzluk, bu insanların savaşçı kimliklerinden dolayı çiftçi sınıfa göre yönetime karşı daha büyük bir tehdit unsuru olmasıdır. Ancak yasalar iyi hazırlanırsa böyle bir tehdit ortaya çıkmaz.

Üçüncü demokrasi türü ise, ılımlı demokrasi ile sapkın demokrasi arasında kalmış bir rejimdir. Burada yurttaş olmak şartıyla herkesin seçme ve seçilme hakkı vardır, yine yasalar her şeyin üstündedir. Bu sınıfta ön plana çıkanlar işçiler ve zanaatkarlardır. Aristoteles bu sınıfı diğer iki demokrasi türündeki sınıfa göre daha aşağı görür. Bunun nedenini de şu şekilde açıklar:

²⁵ Aristoteles, KitapVI-2, s. 180.

“Yaşamları aşağıdır, yaptıkları işlerde iyilik niteliği yoktur; onlar yalnızca işçiler, ücretle tutulan adamlar, insanların en bayağı örnekleridir. Hem bu sınıf halk, hep şehrin içinde ve pazaryerinde (*agora*'da) olduğu için, Meclis'e kolayca devam edebilir. Oysa tarımcı bir nüfus şehir dışına yayılmıştır; çiftçiler toplantılarda şehirli ayak takımı kadar boy göstermezler ve bu gibi toplantılar gereksinme duymazlar. Bir ülkenin toprak dağılımına göre, tarım toprakları şehirden çok uzakta olunca, iyi bir demokrasi ya da siyasal yönetim kurmak kolaydır; o zaman (tarımcı) nüfusun evleri taşrada bulunmak zorundadır ve şehirli bir ayaktakımı olsa bile, şehir dışında yaşayanlar toplantıya gelmedikçe onların demokratik meclislerin denetimini ele geçirmelerine izin verilmemelidir.”²⁶

Aristoteles'in yaptığı bu sınıflamada ilk ikisini ılımlı demokrasi olarak nitelendirmesinin gerekçelerine baktığımız da düşünce tarzının hiç de demokratik olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü her ne kadar bütün yurttaşlara seçme ve seçilme hakkı verilse de, O'na göre, yurttaşların yönetime fazla katılamaması olumlu bir özellik olarak karşımıza çıkar. Yurttaşlar meclisten ne kadar uzak olursa ve yoğun bir iş temposu olursa o kadar iyidir. Böylece yönetim seçkin insanlar olan erdemli ve bilgili kişilerin elinde kalır. Üçüncü ve özellikle dördüncü demokrasi türleri halkın artık yönetime her koşulda müdahale ettiği bir yönetim tarzına dönüştüğü için sapkınlaşmış bir yönetim olarak nitelendirilir. Çünkü yöneticiler erdemli ve bilgili insanlar olmak yerine, sıradan bir yurttaş olur.

Aristoteles'in sakıncalı veya yanlış rejim olarak tanımladığı dördüncü tür demokrasinin diğerlerinden en önemli farkı; her şeyin üstünde olan yasalar değil, halkın iradesidir. Bu en büyük olumsuzluktur; çünkü yasaların olmadığı bir yerde anayasa da olmaz. Yöneticiler de dahil olmak üzere bütün yurttaşlar yasalara tabi olmalıdır, yani egemen değer yasa olmalıdır. Ancak, yasalar yerine halkın söz sahibi olduğu bir yönetimde erdemli ve bilgili yöneticilere yer yoktur. Kim halkın gözünü boyarsa, yapamayacağı vaatlerde bulunursa o yönetici olur. Bu tarz toplumlarda bu ortamı sağlayan ve güçlendirenler ise, demagoglardır. Bunlar demokrasinin sonunu hazırlarlar, çünkü halk lideri değil halk avcısıdır. Amaçları ele geçirdikleri yönetim gücünü, halkı kandırarak ve uyutarak uzun süreli hale getirmektir. Artık toplumun yararı değil, belli bir azınlığın yararı gözetilmektedir.

“Herkesin her şeyi eşit ölçüde paylaştığı en aşırı demokrasi, her devletin kaldırabileceği bir yönetim türü değildir; yasaları ve ahlak ölçütleriyle sağlamca bir arada tutulmazsa uzun süre dayanmaz. Bu demokrasinin bileşimi ve halkın erkinin

²⁶ Aristoteles, a.g.e., KitapVI-4, s.185.

güçlendirilmesi için, önderler kendilerine mümkün olduğu kadar çok adam bağlamak ve gerek evlilik-dışında gerekse evlilik-içinde doğanların ve yalnız bir taraftan, anadan ya da babadan yurttaş soyundan gelenlerin hepsini yurttaş yapmak yolunu tutmuşlardır. Bu uygulama, aşırı demokrasinin ayırıcı bir özelliğidir. Halk önderleri, bu yoldan hep kendilerini tutanları çoğaltırlar, ama böyle yapmak doğru değildir; nüfusa yeni yurttaşların eklenmesi, halk, yukarı ve orta-sınıfların sayısını ancak aşacak duruma gelinceye değin sürdürülmeli ve o noktadan ileri gidilmemelidir. Yoksa anayasa bozulmaya ve ülkenin ileri gelenleri, demokrasinin varlığını çekemeyecek kadar kızmaya başlarlar.²⁷

Aristoteles, yasaların değil çoğunluğun iradesinin olduğu bu demokrasinin tiranlıktan hiçbir farkı olmadığını düşünür. (...) Tiranlıktaki tek kişilik despotluğun yerini burada çoğunluğun despotluğu almıştır.²⁸ Çünkü bu yönetimde herkes özgür ve eşittir. Bu ilke oldukça sakıncalıdır, toplumda herkes eşit niteliklere sahip değildir. Burada Aristoteles eşitsizliği; soyluluk, servet gibi ölçütlere dayandırmaz, O'nun ölçütü erdemlilik, bilgelik ve iyiliktir. Herkes bu özellikleri aynı ölçüde kendi içinde barındırmaz. İnsanlar yaradılıştan farklıdır.

Demokratik anayasanın temeli özgürlüktür. İnsanlar, yalnızca bu anayasada özgürlükten bir pay alınabileceğini anlatmak için hep böyle söylerler; her demokrasinin amacı özgürlüktür, derler. "Sırayla yönetmek ve yönetilmek" özgürlüğün bir ögesidir. Sonra, adaleti liyakate dayanan eşitlik diye değil de, sayısal eşitlik olarak gören demokratik anlayış vardır; neyin haklı olduğu konusunda bu anlayış ağır basınca halk egemen olur ve çoğunluk neye kara verirse kesindir, adalet de odur. Çünkü yurttaşlar arasında eşitlik olmalıdır, derler.²⁹ İşte böylece demokrasilerde çoğunluğu oluşturan yoksullar, mülkiyeti elinde bulunduranlarla aynı seviyeye gelirler ve çoğunluk oldukları için daha güçlü olurlar. Böyle bir düzende son sözü, çoğunluk söyler.

Aristoteles'e göre, demokrasinin diğer olumsuz yönü "dilediğin gibi yaşa" ilkesidir. Bu da sırayla yönetilmek ya da yönetilmemek anlamına gelir. Sırayla yönetilmek ilkesi, bütün yurttaşların yönetime geçebileceği anlamına gelmektedir, yönetmek ayrıcalıklı bir durum olduğu için bu iş erdemli ve bilgili insanların eline verilmelidir. Ancak çoğunluğun yönetimi olan demokraside bu ilke göz ardı edilmektedir. Yönetici vasfı olmayan insanlar yönetime geçtikleri zaman, yasalar işlevsel olmaktan çıkar, kişiler toplum

²⁷ Aristoteles, a.g.e., KitapVI-4, s. 185.

²⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, C.3: Aristoteles*, İstanbul, 2009, s. 300.

²⁹ Mete Tunçay, *Batı'da Siyasi Düşünceler Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 227.

üstünde egemen olmaya başlar. Bu da daha önce yukarıda belirtildiği gibi, halkın tiranlaşmaya başladığı monarşik *demos*'u doğurur. İşte Aristoteles'e göre, özgürlük ve eşitlik anlayışında orta yolu tutturamayan, halkın despotluğu haline gelen demokrasinin sonu bu olur.

Aristoteles, yönetim şekilleri ile ilgili çalışmasında demokrasiye oldukça geniş bir yer ayırmış ve kapsamlı bir şekilde incelemiştir. O'nun yaptığı bu sınıflandırmalar ve özelliklerine baktığımız zaman Aristoteles'in demokrasi anlayışının, tıpkı Platon'da olduğu gibi günümüz demokrasi anlayışlarından farklı ve çok uzak olduğunu söyleyebiliriz. Hatta Ross'un anlatımıyla denilebilir ki, "bir demokrasiyi, Aristoteles'in gözünde iyi kılan şey (bunun) hemen hemen bir demokrasi olmamasıdır."³⁰ Çünkü halkın bütününe yönetimde söz hakkına sahip olması adaletsizliği ve hukuksuzluğu doğuracaktır.

Aristoteles ve Platon için önemli olan birey değil, toplumun bütünüdür. Toplumun bütününe de devlet temsil eder. Bu yüzden öncelikli olan devlet ve devletin bütünlüğüdür. Eğer devlet iyi bir niteliğe sahip olursa, toplumu iyi bir şekilde yönetir ve toplumun bütünü mutlu olur. Siyasal yönetimlerde ve yöneticiler de esas olarak var olması gereken temel anlayış "bütününe mutluluğu" dur. Eğer bir siyasal yönetim içinde yer alan yöneticiler de hâkim olan değer toplumun bütünlüğü ve mutluluğu değil de kendi mutlulukları ve yönetimlerinin devamlılığı olursa o toplumda bozulma sürecine girer.

Sonuç

"İdeal yönetim" tartışmaları Eski Yunan'dan itibaren başlayarak günümüze kadar devam etmiştir. Bu süreç içerisinde demokrasi bazen ideal olan bazen de sakıncalı bir rejim olarak ideal olmayan yönetimler içerisinde sınıflandırılmıştır. Bugün birçok devlet demokratik rejimle yönetildiğini ve insan haklarına saygılı olduğunu iddia etmektedir. Ne var ki, bunlardan hangilerinin rejiminin gerçekten demokrasi olduğu ve altı milyarı aşkın dünya nüfusundan kaçının insan hakları, temel hak ve özgürlüklerden yararlandığı tartışmaya açıktır.³¹ Son yüzyılda, kendilerini gelişmiş ülkeler olarak tanımlayan, geri kalmış ülkelerin ise "emperyalist" olarak tanımladığı güçlerin; üçüncü dünya ülkelerine yaptıkları müdahaleleri "demokrasi" başlığı altında "insan hakları, özgürlük ve eşitlik" gibi sloganlarla masumlaştırmaya çalışmaları, "demokrasi"nin anlamını yozlaştırmaktadır.

³⁰ Celal A. Kanat, *Platon ve Aristoteles'te Devlet ve Toplum Felsefesi*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2013, s. 363.

³¹ Şeref Ünal, *Temel Hak Ve Özgürlükler Ve İnsan Hakları Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1997, s. 45.

Bu bakımdan gelişmiş ülkeler demokrasiyi boş bir çuval olarak kullanıp içerisine kendi istedikleri ne varsa doldurup, sonra boşaltmaktadırlar.

Nedir demokrasi? "Demokrasi Temel İnsan haklarına saygı yanında ve her şeyden önce hukuken iktidar olma, iktidara getirme yetkisinin milletin elinde bulunması, onun tarafından hükümet edilmesi demektir."³² Ya da daha genel anlamıyla, "halkın, halk için, halk tarafından yönetimi"³³dir. Ancak son tanım ne kadar gerçeğe yakın bir tanımdır? Bir toplumdaki bütün insanların yönetim sürecine dâhil olması mümkün müdür? Demokratik rejimde halkın rolü, kendisini yönetecek olan liderleri seçmek, siyasal kararları alacak ve tercihleri yapacak olan azınlığı oylarıyla işbaşına getirmektir.³⁴ Demokrasinin tanımına bu açıdan baktığımız zaman, kendini yönetecek azınlığı yani yönetici kadroyu halkın belirlediği bir sistem olarak değerlendirebiliriz.

Demokrasiyi "sakıncalı rejim" olarak sistemli bir şekilde ele alan ilk filozoflar Platon ve Aristoteles'tir. Onlar için siyaset bir araç değil, amaçtır. Uygulanan siyasi rejimin amacı toplumun mutluluğunu sağlamak olmalıdır. Ancak demokrasi toplumsal mutluluk yerine toplumsal ayrılaşmayı doğurur. İki filozofun demokrasi yorumlarında ortak noktalarının eşitlik, kölelik, sınıfsal farklılık ve özgürlük kavramlarında birleştiğini belirtebiliriz.

Platon ve Aristoteles siyasi görüşlerini doğal eşitsizlik söylemi üzerinden kurgularlar. Eşitlik yapılan işe göre değil yaratılışa göre belirlenir. İkisi için de kölenin efendisiyle eşit haklara sahip olması mümkün değildir. Kölelik doğal ve zorunlu bir oluşumdur. Çünkü onlar için köleler sadece beden güçlerini kullanabilen ama zihinsel yetilerini kullanamayan canlılardır. Bu yüzden onları akıl yönüyle yönlendirecek kişilere ihtiyaçları vardır onlar da efendileridir. Böylece köleliği haklı ve meşru gösterme çabası içine girerler.

İki filozofta toplumu sınıfsal olarak üç bölüme ayırırlar. Platon bunları yöneticiler, koruyucular ve işçiler olarak tanımlar. Aristoteles ise; yurttaşlar, yabancılar ve köleler şeklinde bir sınıflama yapar. Ancak bu noktadan sonra yine düşünceleri birbirinden farklılık gösterir. Platon toplumsal mutluluk ve düzen için özel mülkiyete karşı çıkarken, Aristoteles böyle bir zorunluluğu kabul etmez. O'nun için toplumsal mutluluk ve düzen için yapılması gereken orta sınıfı güçlendirmektir. (Bu düşünce günümüzde de en çok vurgulanan düşünceler arasındadır.) Her ikisinin de sınıfsal ayırma gitmelerindeki nedenlerden biri de ekonomik açıdan aşırılıkların önüne geçmektir. Aşırı zenginlik ve aşırı fakirlik toplumsal istikrarı ortadan kaldırır.

³² Sulhi Sönmez, *Toplumbilim*, Beta Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 363.

³³Münci Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1978, s. 119.

³⁴ A.g.e., s. 119-120.

Demokrasinin özgürlük ilkesine getirdiği “dilediğin gibi yaşa” anlayışı her iki filozof tarafından da eleştirilir. Böyle bir ilke toplumdaki aşırılıklara engel olmak yerine daha da artıracaktır. Onlar için temel olan “altın orta” ilkesi aşırı özgürlükle birlikte ortadan kalkar ve yerini kaos ortamına bırakır. Herkes dilediği gibi yaşamaya kalkarsa yasaların da bir anlamı kalmaz. Yasaların her şeyin üstünde olmadığı bir toplumda despotizm ortaya çıkar. Böylece demokratik yöneticiler zaman içerisinde birer tiran haline dönüşürler. Platon bunu şu şekilde ifade eder: “Tiranlığın ancak demokrasiden doğması tabii bir şeydir o halde! En taşkın özgürlük orada olduğuna göre, en yaman, en dayanılmaz kölelik de oradadır.”³⁵

Demokrasi eleştirisinde hem Platon hem de Aristoteles’in rahatsızlık duydukları bir diğer nokta, çoğunluk olan halkın yönetim gibi önemli bir alanda söz sahibi olmalarıdır. Onlara göre, halk demek, bilgisizlik demektir, bu sınıfa akıl hâkim değildir, içgüdüler ve bedensel istekler hâkimdir. Platon, insanların büyük bir bölümünün kendilerini denetleyemeyen ve yönetemeyen eksik varlıklar olduğu görüşündedir ve bu nedenle de insandan çok devlete güvenir, yurttaşlara da devletin buyruklarına uymayı öğütür.³⁶ Bu sınıf gücü ele geçirdiğinde artık o toplum da akıl toplumu olmaktan çıkar, güçler çatışması toplumu kaplar. Toplumun iyiliğini gözetecek yöneticiler erdemli ve bilgili insanlar olmalıdır. Her ikisi de yönetimde seçkin aristokratik düşüncelerinden vazgeçmezler. Çünkü yönetimi eline alan insanlar erdemli ve bilgili insanlar olmazsa onların düşüneceği tek şey kendi çıkarları olacaktır.

Devletin amacı toplumsal birliği ve mutluluğu sağlamaktır. Buna giden yol da toplumsal yapılanmanın iyi bir şekilde kurgulanmasıdır. Çünkü toplumda yaşayan insanların hepsi aynı erdemlere ve yeteneklere sahip değildir. Bu yüzden insanları aynı kategoride ve aynı haklarla değerlendirirseniz düzeni sağlayamazsınız. Her sınıfa hak ettiğini vermek yapılması gereken en uygun davranıştır. Platon için ideal devlet toplumun genelinin iyiliğini gözeten ve her sınıfa sahip olduğu haklar çerçevesinde özgürlük sunan devlettir.

Bu noktaya kadar aynı fikirleri savunan filozoflar adalet kavramına geçtiklerinde farklılaşırlar. Doğal eşitsizlik üzerine kurulan sınıflı toplum yapısında Platon için adalet her sınıfın kendi üzerine düşeni yapmasıdır. İnsanlarda bu sınıf bilinci oluşmaz ve sınıflar birbirinin işine karışırsa adaletsizlik ve toplumsal bozulma ortaya çıkar. Aristoteles ise adaleti erdem kavramı ve yasalarla bütünleştirir. Çünkü yasalar erdemi emreder, erdemsizliği yasaklar. Yasalara uyan insanlar adaletli ve erdemli insanlardır. Eğer bir toplumda yasalar işlevsel değilse orada adalet ve erdem

³⁵ Platon, *Devlet*, 564a, s. 248.

³⁶ Ayhan Aydın, *Düşünce Tarihi ve İnsan Doğası*, Gendaş Kültür, İstanbul, 2004, s.29.

kavramlarına yer yoktur. Aristoteles bu düşüncesini Politika adlı eserinde şöyle açıklar: “Tutun ki, en üstün yetke halktadır, dedik; fakat halk sayı çokluğuna dayanarak zenginlerin malını mülkünü kendi arasında paylaşırsa, bu adaletsizlik değil midir? (...) Fakat sahibini yıkan bir şey iyilik olamaz ve adalet devleti yıkmaz.”³⁷ Platon için de yasalar kişiler üstüdür. Bunu şu şekilde ifade eder: “Bir devlette yasa güçsüzse ve çığneniyorsa, bence yıkılış çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstüneyse ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtuluş ve tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur.”³⁸

Filozofların ayrıldıkları bir diğer nokta da Platon’un ideal ve ideal olmayan yönetimler ayrımında yasal ve yasadışı olmaları ayrımına dikkat etmesine karşılık, Aristoteles’in toplumun yararı ve kişisel yarar ayrımını kullanmasıdır. Bu farklılaşmanın da en önemli nedeni, Aristoteles’in “reel” bir devlet tasarımı yaparken Platon’un “idealist” bir devlet modeli tasarlamasıdır. Platon “idealar kuramı” çerçevesinde asıl anlamda var olanların duyular dünyasında değil idealar dünyasında olduğunu savunur. Aristoteles bu anlamda Platon’un felsefesine karşı çıkar. O’nun için ideal biçimde var olanlar asıl var olanlar değildir.

Platon ve Aristoteles’in demokrasiye bakış açıları Aristoteles’in demokrasiye daha ılımlı yaklaştığını söyleyebiliriz. O demokrasiyi dört bölüme ayırır, bu sınıflamasında en ideal demokrasi çoğunluğun elinde olmayan demokrasidir. Sonraki süreçte çoğunluk kavramının gerekliliğini bazı gerekçelerle kabul edilebilir şekle sokar. O’na göre, çoğunluğun bozulmaya azlıktan daha elverişlidir. Ayrıca çoğunluğun sahip olduğu yargıların azınlıktan daha tutarlı olduğunu belirterek kamuoyu kavramını vurgular. Mesela, bir evin kullanışlı olup olmadığını mühendis değil, o evde oturanlar daha iyi bilirler. Ancak Platon’da Aristoteles’te yönetimdeki seçkin tavırlarından yine de vazgeçemezler. Platon “filozof kral” olarak nitelendirdiği ideal bir yönetici tasarlarlarken, Aristoteles daha gerçekçi seçkin bir azınlığın yönetimini tasarlar.

Sembolik bir tanımdan öteye gidemeyen demokrasi bugün “sadece yöneticilerin halk tarafından seçimi” olarak daha dar bir işlevselliğe bürünmüştür. Üstelik artık daha güçlü bir şekilde dile getirilen “elitist demokrasi” tam da Platon ve Aristotelesçi bir söylem olarak değerlendirilebilir. Yani birçok düşünür ve siyasetçi tarafından olumsuz anlamda eleştirilen Platon ve Aristoteles’in “yöneticilerin seçkin insanlar olması” düşüncesi günümüzde geline nokta haklılığını göstermektedir. Yöneticilerin halktan her hangi biri olma düşüncesini şiddetle eleştiren

³⁷ Aristoteles, *Politika*, Kitap III, s. 85-86.

³⁸ Platon, *Yasalar*, IV. Kitap- 715d, (Çev. Candan Şentuna – Saffet Babür), Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 173.

Platon ve Aristoteles, yöneticilerin mutlaka ayrıcalıklı kişiler olması gerektiğini vurgularlar. Yönetim bir sanattır ve uzmanlık gerektirir. Bu uzmanlık da erdem ve bilgelikte yatar. Erdemlilik bilgili olmaktır. Çoğunluk olan "halk" ise bu erdemliliğe ve bilgelığe sahip değildir.

Demokrasi eleştirisinde hem Platon hem de Aristoteles'in rahatsızlık duydukları esas nokta, çoğunluk olan halkın yönetim gibi önemli bir alanda söz sahibi olmalarıdır. Onlara göre, halk demek, bilgisizlik demektir, bu sınıfa akıl hâkim değildir, içgüdüler ve bedensel istekler hâkimdir. Bu sınıf gücü ele geçirdiğinde artık o toplum da akıl toplumu olmaktan çıkar, güçler çatışması toplumu kaplar.

Sonuç olarak, demokrasi üzerindeki tartışmalar iki bin beş yüz yıldır sürmekte ve bitecek gibi de görünmemektedir. Platon ve Aristoteles için böyle bir düzende, hukuk ve yasalar topluma hizmet etmez aksine kişilere hizmet eder. Sınırsız özgürlük, eşitlik ve hoşgörü toplumsal mutluluğu doğurmaz, her aşırılık beraberinde despotluğu doğurur. Böyle bir ortamda anayasa sadece görüntüden ibaret kalır, hukuk işe yaramaz hale gelir, demokratik yolla yönetime gelen kişi bir süre sonra despot ve diktatör bir yönetici haline dönüşür. Ve bütün gücü eline geçiren yönetici yasaları istediği gibi değiştirir. Demokrasi kendi özgürlük ve eşitlik söylemiyle kendi sonunu hazırlar. Böyle bir söylem yöneticilerin bilgelikliğini ve erdemliliğini ortadan kaldırır.

KAYNAKLAR

- Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yayınevi, Ankara, 2004.
- Aristoteles, *Politika*, (Çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi, C.3: Aristoteles*, İstanbul, 2009.
- Aydın, Ayhan, *Düşünce Tarihi Ve İnsan Doğası*, Gendaş Kültür, İstanbul, 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Platon Fikir Mimarları Dizisi-30*, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- Çaha, Ömer, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul, 2013.
- Dilaver, Bülent, *Siyaset Bilimine Giriş*, Kalite Matbaası, Ankara, 1976.
- Dönmezer, Sulhi, *Toplumbilim*, Beta yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Gülcan, Nur Yeliz, "Platon ve İdeal Devleti", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri (iç.)*, (Ed. Yavuz Kılıç), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.
- Kanat Celal A., *Platon Ve Aristoteles'te Devlet Ve Toplum Felsefesi*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kapani, Münici, *Politika Bilimine Giriş*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1978.
- Kerse, Meral Işıldak, "Demokrasi Kavramının Yeniden Sorgulanması", *Antik Yunan'da Felsefe ve Çağımıza Etkileri (iç.)*, (Ed. Yavuz Kılıç), Doğu Batı yayınları, Ankara, 2011.
- Kışlalı, Ahmet Taner, Eski Yunan'da Demokrasi Ve Demokratik Düşünce, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt:17, Sayı:1, 1984, ss. 63-67.
- Llyod G.E.R., *Aristoteles*, (Çev. Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Platon, *Devlet Adamı*, (Çev. Furkan Akderin, haz. Ahmet Cevizci), Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- Platon, *Devlet*, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.
- Platon, *Yasalar*, (Çev. Candan Şentuna – Saffet Babür), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim Ve Sanat Yayınları, Ankara, 1996.
- Taşkın, Ali, "Platon'un Demokrasi Paradoksu", *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2011, Sayı:16, ss. 62-73.
- Topakkaya, Arslan, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon – Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayın, Ankara, 2014.
- Tunçay, Mete, *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ünal, Şeref, *Temel Hak Ve Özgürlükler Ve İnsan Hakları Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara, 1997.

Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği

Ünder, Hasan, "Platon'un Devletinde Eğitim Ve İnsan Doğası", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 1, 1993, ss. 185-201.

Zeller, Eduart, *Grek Felsefe Tarihi*, (Çev. Ahmet Aydoğan), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 236.

KURAM İLE PRATIĞİN UYUMU ZORUNLULUĞU: KÜRESELLEŞME SÜRECİNDE POSTMODERNİTE

Mustafa KARAHÖYÜK*

ÖZET

Post modern yaklaşım dünyanın küreselleşmesi sürecinde kültürel altyapıyı hazırlayan bir söylemdir. Öteki deyişle post-modernite küreselleşme olgusunun ideolojik ve kültürel yöndür. Küreselleşme olgusu ile postmodern düşüncenin birbirini tamamlayan olgular olduğu iddiası tarihsel süreçlerin içinden sunulabilir.

Postmodernitenin bilgi üretmeye, bilime ve düşünmeye ilişkin bir söylem olduğu göz önünde bulundurulursa bilim ve düşünme alanında Antik Yunan'dan 2000'li yıllara dek kuramın ve düşünme metodolojisinin her dönemin siyasetini ve toplumu, öteki deyişle pratiği etkileyebilmesi önemlidir. Post-modernitenin kuramsal boyutu ile küreselleşme pratiğinin etkileşim içinde olması da böyledir. Bir başka deyişle, kuram ve pratik ayrı düşmez.

Evrensel bir tüketim kültürü yarattığı iddia edilen küreselleşme ile evrenselliğin ve determinizmin her türlüünü reddeden postmodernite aslında birbirleriyle çelişmez. Postmodernite küreselleşme olgusunun gizli kuramı olarak çalışmakta denebilir. Bu bulgu Fordist üretimden postfordist üretim geçiş, sosyal devletin çöküşü ve neo-liberal politikaların içinden açıkça görülebilir. Post modern söylemlerin ve küreselleşmenin ekonomi politliğini oluşturan neoliberalizmin aynı dönemlerde yükselişe geçmesi ve her birinin ortak hedefinin ulus devlet olduğu hususu dikkate alındığında küreselleşme ile post-modernite arasında pozitif ve güçlü bir korelasyon olduğu görülebilir.

Anahtar Kelimeler: Fordizm, küreselleşme, neo-liberalizm, post-modernite.

(The Obligation of Compliance of Theory And Practise: Postmodernity in The Globalization Process)

ABSTRACT

Post-modern approach is a discourse that prepares the cultural infrastructure in the process of the globalization of the world. In other words, post-modernity is the ideological and cultural aspect of globalization. The alleged case of postmodern thought and the concept of globalization complement each other, can be submitted through the historical process.

Considering that postmodernity is a discourse about producing knowledge, science and thinking in science and thinking, it is important that the concept and its thinking methodology affected the politics and society of and in other words, the practice, in all periods since Ancient Greeks up to 2000s. The interaction between the post-modernity's theoretical aspect and the practice of globalization is similar to this. In other words, theory and practice do not fall apart.

Actually, globalization, which is claimed to have created a universal consumer culture and postmodernity which rules out any kind of universality and determinism do not contradict with each other. We can say that postmodernity works as the secret theory of globalization theory. These findings can be seen clearly in a variety of different examples, ranging from the transition from Fordist production to postfordist production, or the collapse of the welfare state and in neo-liberal policies. Considering the mutual rise of the postmodern discourses and the neoliberalism that forms the political economy of globalization, and the fact that each one targets the nation states, one can see that there is a positive correlation between globalization and post-modernism.

Keywords: Fordism, globalization, neo-liberalism, post-modernity.

* Abant İzzet Baysal Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü Doktora Öğrencisi,
mkarahoyuk@hotmail.com

*“Bilim ve sanat, takdir
edilmediği yerden göçer”
İbn Sina*

Giriş

Bu çalışmanın konusu, post-modernite ile küreselleşme arasındaki kuramsal ve pratik bağlamı ilişkiyi açıklamaktır. Buradan hareketle amaç, sosyal bilimler çerçevesinde özellikle 70’li yılların sonundan itibaren sıkça tartışılmaya başlanan postmodernitenin küreselleşme süreci ile bağlantılı olduğu iddiası üzerine bir tartışma yürütmektir.

Bu amacı gerçekleştirebilmek için çalışmanın temel sorunu kuram ile pratiğin uyumu olarak belirlendi. Bunu gösterebilmek için çalışmanın kapsamı postmodernitenin sebebi olan modernite ve modernitenin de kaynağı olan Ortaçağ’daki yapı ve özellikle moderniteden post-moderniteye geçişin ekonomik temelleri olarak sınırlandırıldı. Çünkü küreselleşmenin çıkış süreci ve düzlemi her şeyden önce ekonomik bir analizi gerektirir.

Bu bağlamda çalışmanın ikinci kısmında Skolastik dönemin Aristotelesçilik ile Hristiyan ilkelerini harmanlayan düşünce sistemi ile bu sistemin toplum üzerindeki etkileri ve bu düşünce sistemine karşı Rönesans’ın ve Aydınlanma’nın karşı çıkışı incelendi. Böylece çalışmanın asıl konusu olan küreselleşme ve postmodernite ilişkisinin bir rastlantı olmadığı, her dönemde hâkim düşünce tarzına uygun bir sosyolojik-siyasal-ekonomik yapının var olduğu yaklaşımına temel oluşturuldu. Buradan post moderniteyi bir sebep-sonuç ilişkileri içinde inceleyip bir bağlama oturtma olanağı sağlandı. Bunlarla üçüncü kısım oluşturuldu.

Dördüncü kısımda konu ekonomik boyutu ile ele alınıp moderniteden post-moderniteye geçiş ile küreselleşme sürecinin ne kadar uyumlu ilerlediği açıklandı. Fordizmden postfordizme geçiş ile moderniteden post moderniteye geçişin özdeşliği, küreselleşme olgusunun bu geçişte oynadığı rol ve 2000’lerde egemen ekonomik politika olan neoliberalizmin küreselleşme ve post-modernite ile ilişkisi bu kısmın içeriğini oluşturdu.

Beşinci kısım olan sonuçta ise ilk dört kısımda yapılan tartışmalar sonuçlandırıldı.

Skolastisizmden Moderniteye: Tümdengelim Odaklı Düşüncenin Yükselişi Ve Çöküşü

Antik Yunan’ın kültürel mirasını kapsamlı bir hukuk kodeksi ile harmanlayıp Akdeniz üzerinde yükselen Roma’nın 5. yy’da bütün kurumlarıyla birlikte çöküşünün ardından siyasal ve sosyo-ekonomik yapısı tamamen değişen Avrupa’da ticarete ve meta üretimine dayanan kent

ekonomisi¹ de çökmüş, insanlar zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri kıra çekilmiş ve orada kendilerini “barbar” akınlarından koruyacak soyluların kaleleri etrafına kümelenmişlerdir. Böylece her biri tarıma dayalı, kendine yeten ve kapalı ekonomiye sahip çok sayıda feodal yerleşim bölgeleri kuruldu. Kilisenin faizi ve karı dışlayan tavrı da tarıma dayalı ekonominin yerleşmesinde etkili oldu.²

Bu tablo Ortaçağ'ın genel karakteristiğinin başlangıcını ifade etmektedir. Ortaçağ'ın başlangıcı olarak Kavimler Göçü gösterilse de çağı değiştiren olay aslında bu kavimlerin Roma'yı, dolayısıyla da kenti yok etmesidir. Feodal düzen, serf ve köylü emeğinin sömürüsüne dayalı basit, ama parçalanmış bir sistemi ifade etmektedir.

Roma'nın çöküşünün ardından Avrupa coğrafyasında ayakta kalabilen tek kurumun Roma Katolik Kilisesi olması, yeni düzende *plenitudo potestatis* iddiası ile kilisenin laik siyasal otoritenin yanında dini siyasal otorite ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu nedenle Avrupa'nın parçalanmış yapısını bir arada tutabilen tek güç kilise olmuştur. Kilise meşruiyetini Hristiyanlık'ın ana metinlerinden aldığı için gücünün devamlılığı bu metinlerin varlığıyla sağlanmıştır. Dolayısıyla kendisine rakip olan bütün doktrinleri ezip Aziz Augustinus, Papa Gelasius ve Aziz Thomas gibi isimler aracılığıyla kendi doktrinini yaratmıştır. Kilise kendi doktrinini ve kendi hukukunu oluşturmaya Roma'nın çöküşünden hemen önce, Hristiyanlık'ın Roma'nın devlet dini olması sırasında başlamıştır. Kilise bu dönemde Roma siyasetinde bir baskı grubu olarak varlığını sürdürmüş, Roma'nın çöküşü ile de baskı grubu özelliğinden sıyrılıp kendi felsefesini oluşturmuş³ ve dayatmıştır.

Kilise teorisyenleri inancın pagan kültürüne üstünlüğü savından yola çıkarak Antik Yunan düşüncesini önce dışladılar ve felsefeye yer vermediler. Sonraları Aristoteles ve Platon'un metinlerinin başta İbn Rüşd olmak üzere İslam düşünürleri tarafından yaygınlaştırılmasıyla felsefe Kilise okullarına girdi. Önce Patristik sonra da Skolastik düşünce bu Antik Yunan etkisi ile oluştu. Yine de bu dönemin baskın unsuru inanç olmuştur. 5. yy'da yaşayan Augustinus'a ait olan “Tanrı ve ruh. Bilmeyi istediğim tek şey bu. Başka hiçbir şeyi kesinlikle bilmek istemiyorum”⁴ sözü, bu dönemin genel karakteristiğini yansıtır.

Augustinus'un fikirleri, yaklaşık 1.000 yıl boyunca kilisenin temel doktrinini olmuş, “anlayayım diye inanıyorum”⁵ fikri ön plana çıkmıştı. Ancak

¹ Server Tanilli, Uygurluk Tarihi, Cumhuriyet, İstanbul, 2014, s. 64.

² Henri PIRENNE, Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi (Çev: U. KOCABAŞOĞULLARI), İletişim, İstanbul, 2012, s. 38.

³ Mehmet Ali AĞAOĞULLARI ve Levent KÖKER, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge, Ankara, 2011, s. 131.

⁴ Ernst CASSIER, Devlet Efsanesi (Çev: N. ARAT), Remzi, İstanbul, 1984, s. 89.

⁵ Betül ÇOTUKSÖKEN ve Saffet BABÜR, Ortaçağ'da Felsefe, Kabalıcı, İstanbul, s. 71.

İslam Dünyası'ndan gelen klasik metin çevirilerinin zorlamasıyla Aziz Thomas'ın Aristotelesçi fikirleri gündeme gelmiştir. Augustinus'un temsilcisi olduğu Patristik felsefe, Platon'un idealar alemi kavramını benimseyerek Platon'un idealar alemini Tanrı'nın krallığı olarak kabul ederek gerçekliği orada aramıştır. Thomas ise Aristoteles'in etkisiyle doğanın da gerçekliğini kabul ederek gerçekliğin doğadan, yani bu dünyadan hareketle de bulunabileceğini iddia etmiştir.⁶

Skolastik felsefe Augustinus'un aksine akıl ile imanı buluşturmaya çalışmış, ancak akılı istismar etmiştir. Skolastik felsefe Aristotelesçilik üzerine kuruludur. Kilise, Aristoteles'in tümdengelimini temel bilgi üretme yöntemi olarak kabul etmiştir. Buna göre bütün bilgiler Tanrı tarafından verilmiştir. Bütün bilgiler sabittir. İnsanlık da bu verili bilgiden yola çıkarak hareket etmelidir. Statik bir metafizik anlayışa dayalı bu görüş nedeniyle bütün bir Ortaçağ bilim, sanat ve kültür yönünden duraksamıştır. Kilise'nin Aristoteles'i seçmesinin sebebi Aristoteles felsefesinin pratiğe dökülmesinin mümkün oluşuydu. Kilise ruhani olanla alakadar oluyor gibi görünüp aslında dünyevi olanı düzenlemeliydi. Platon felsefesi idealarla ilgiliydi ve bu dünya ile ilgili pek bir şey söylememekteydi. Hâlbuki Aristoteles ideaların yanında olgulara da önem verdi. Kilise de tümdengelimi kullanarak evrenin bilgisine sahip olan Tanrı'dan öğrenebildiği bilgileri topluma yayacaktı.

Skolastisizmin akılı istismar edişinin çarpıcı bir örneğini Haçlı Seferleri hususunda görebiliriz. Haçlı seferlerinin düzenlenmesi tartışmalarında seferlere karşı çıkan din adamları İsa'nın genel bir savaşmama kuralı koyduğunu söylerler ve bunu İncil'den "İsa'yı yakalamak için geldiklerinde Petrus onu savunmak için kılıcını çekti. İsa ona 'kılıcını kınına sok' dedi" pasajı ile desteklerler. Savaş taraftarı din adamları ise bu konuda başta türlü akıl yürütürler ve "eğer İsa savaşı istemeseydi kılıcı kınına sok değil kılıcını yere at derdi. Demek ki gerektiğinde dini savunmak için kılıcın kınında durmasını ifade etmek istedi"⁷ şeklinde yorumlayarak aklın istismarı yoluyla İsa'nın net bir şekilde ifade ettiği savaş karşıtlığını çarpıttılar ve Haçlı Seferleri'nin başlamasını sağladılar. Bu, skolastik düşüncenin vahyi temel doğru ele alıp inançtan hareketle özel olaylar hakkında akıl yoluyla çıkarım yapma işleyişinin açık bir örneğidir.

Modernitenin Doğuşu ve Ulus-Devlet

Aklı yeni bir şey öğrenmek için değil, verilmiş olandan bilinmeyenleri anlamak için kullanmaya dayalı olan Ortaçağ düşüncesi insanlığa uygarlık tarihinin en kısır dönemlerini yaşatmıştır. Hristiyan Ortaçağ'ını Roma'nın

⁶ AĞAOĞULLARI ve KÖKER, s. 229-230.

⁷ Ayşen GÜR, "Hristiyanlar ve Şiddet: 'Hepsini Öldürün! Tanrı Kendisine Ait Olanı Bilir!'", #Tarih Dergisi, (9), s. 34-39.

çöküşüyle, İslam Ortaçağ'ını Gazaliyle başlatmak kaydıyla, İslam ve Hristiyan dünyasında bütün bir Ortaçağ boyunca ne sanat, ne bilim ne de düşünce alanında kayda değer isimler çıktı.. Bu dönemin genel karakteristiği Aristoteles'in tümdengelim yönteminin hakim bilgi üretme sistemi haline gelmesi, bu metodun çarpıtılması ve bu nedenle aklın yeni bilgi üretmek için kullanılmamasıdır. Akıl o denli kısırlanmış ve bilgi üretmez hale gelmişti ki, Newton'un meşhur elma düşme hikâyesine kadar herkes elmaların yere düşmesini yerçekimi gibi fiziksel bir güce değil, "bütün elmalarda var olan yere düşme amacına ve doğasına" bağlamaktaydı. Öteki deyişle, elmanın doğasında "yukarı çıkma amacı olsa idi elma düşmez, yükselirdi. Ancak bu mekanik bir eylem değil, tersine elma gibi bütün yersel nesnelere amacıydı -telosuydu. Aristotelesçi gelenek Rönesans, Reform ve ardından gelen Aydınlanma felsefesi, yani modernite, aklın bu denli kısırlanmasına bir başkaldırıdır. İşte bu anlayışa karşı çıkan Bacon'un teoride tümevarımı sistemli hale getirmesi, diğer bir deyişle tek tek yapılan deney ve gözlemlerin sonuçlarından bütününe bilgisine ulaşma yöntemini sistematikleştirmesi⁸, bütün Aydınlanma zihniyetinin ve modernitenin karakteridir.

En özet biçimi ile Aydınlanma, "Cehaletin insanın bütün sefaletinin ana kaynağı olduğu ve cehaletin ortadan kaldırılıp yerine bilimsel bilginin ikame edilmesi"⁹ fikrine dayanır. Aydınlanma, modernitenin felsefi altyapısıdır. Rönesans ve Reform hareketlerinin yolunu açtığı Aydınlanma felsefesinin insanlığa katkısı, aklı, metafiziğin bir aracı olmaktan çıkarabilmesidir. Kant "Sapere Aude!" (Aklımı kullanmaya cesaret et) sözünü aydınlanmanın parolası olarak ilan etmişti.

Aydınlanma, insanlığı acılarından ve zincirlerinden kurtarmayı kendisine amaç edinmiş bir felsefedir. Bu neden modernite binlerce yıllık uygarlık tarihinde en basit hastalıklardan, savaşlardan, kıtlıklardan, dogmatizmden ötürü hayatını kaybeden insanlığı bütün dertlerinden kurtaracak bir reçete sunmayı kendisine şiar edinmiştir. Modernitenin en gösterişli yükselişinin doğa bilimlerinde gerçekleşmesi ve Akademide temel araştırma yöntemi olarak fen bilimlerinin yönteminin seçilmesi nedeniyle bu dönemi fizik ve matematik bilimleri ile anmak konusunda genel kanı oluşmuştur. Hâlbuki modernite siyasetten mimarlığa, fen bilimlerinden sosyal bilimlere, resimden edebiyata, kentleşmeden inançlara kadar çok geniş kapsamlı bir zihniyet değişimini ifade eder. Siyaset modernleşmiştir, artık siyasetin amacı değil, işlevi önem kazanmıştır; sosyal bilimler kurulmuştur, metafizik öğelerden arındırılarak fen bilimlerinin yöntemlerini esas kabul etmişlerdir; mimari modernleşmiştir, eski yapıların gösterişinden arındırılmış ve işlevselliğin öne çıktığı sağlam binalar inşa

⁸ Robert HOLLINGER, Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım (Çev: A. CEVİZCİ), Metis, İstanbul, s. 37.

⁹ HOLLINGER, 37.

edilmiştir; edebiyat modernleşmiştir, destan ve efsane gibi mitler ve gerçekdışı öğelerden realist ve hayata ilişkin öğelere vurgu yapan romanlara geçiş yapılmıştır; kentler dar sokaklı kuralsız inşa edilmiş konut yığınları olmaktan çıkıp geniş bulvar ve caddelerin büyük meydanlarda birleştiği planlı bütünlere haline gelmiştir; ahlak (ethics) dinin tekelinden çıkarılıp seküler bir ahlak anlayışı kurulmaya çalışılmıştır. Buna göre modernite realisttir, işlevseldir, deneyseldir, genelleyicidir ve her birinden daha önemli olmak üzere, sekülerdir.

Ortaçağ'ın hakim paradigmasının değişmesi ile siyasal-toplumsal kurumlar da değişmeye başlamıştı. Zayıf krallar, güçlü feodal lordlar ve bu bölünmüşlükten faydalanarak en güçlü siyasal kurum olan kilise denklemi bozulmuş, zamanın ruhu kentleri ve güçlerini kentlerden alan kralları ön plana çıkarmıştır. Zira, pre-kapitalizm dönemi diyebileceğimiz merkantilist asırda ticaretin ön plana çıkması merkezi devletleri gerekli kılmış ve onları güçlendirmiş, Avrupa ülkelerinde büyük sermaye birikimi sağlamış, bu sermaye aydınlanmanın sayesinde gerçekleşen sanayi devrimi ile birleşince devasa endüstriyel imparatorluklar ortaya çıkmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken husus 20. yy'a kadar modernite ve küreselleşmenin uyumlu şekilde gelişimidir. Küreselleşmenin motoru olan ticaret, ancak güçlü ve egemen bir devletin himayesinde gelişebilir. Ortaçağ'da ticaretin durmasının bir sebebi ulaşımın güvensiz olması, tüccarların yol üzerindeki her bir feodal lorda vergi vermek zorunda kalması ve siyasal parçalanmışlık idi. Modernitenin sağladığı teknolojik avantajı kullanan devletlerin büyümesi ticaretin de gelişmesini ve küreselleşmesini sağlamıştır. Modernitenin felsefi yönünü Aydınlanma, ekonomik yönünü Sanayi Devrimi, siyasal yönünü de Fransız Devrimi olarak kabul ettiğimizde karşımıza kaçınılmaz olarak ulus devletler çıkmaktadır. Zira modernitenin rasyonalizminin ve pozitivizmin uygulayıcısı modern ulus devletler olmuştur. Vatandaş tipi yaratmak, tek hukuk sistemi oluşturmak, düzen ve kuralları oluşturmak bu yeni tip devletin ana görevleri arasında yer almıştır.¹⁰ "Fransız Devrimi, katmanlı feodal toplumu çökertmiş, isteyerek ve bilinçli bir şekilde yeni bir özgürlükçü toplum kurmuş,"¹¹ Aydınlanma yeni toplumun düşünsel altyapısını oluşturmuş, son aşama olarak Sanayi Devrimi ise modern devletlerin ekonomik gücü olmuştur. Bu üç bileşenin oluşturduğu devletler modernitenin etkisi ile hızla tektipleşmiştir. "Devlet, elinde bulundurduğu tüm imkânlarla topluma, kendi ideolojik ilkelerini öğretene, toplumu bu ilkelere göre terbiye eden bir kurumu temsil etmektedir. Eğitim aracılığıyla devlet, tüm halkın düşünce ve değer yargılarının bir 'eritme potası' içinde

¹⁰ Aylan ARI, "Küreselleşme ve Kuralsızlaştırma", Çalışma ve Toplum Dergisi, (10), s. 23.

¹¹ Serhat KÜÇÜK, "Batının Batılılaşması: Zihinsel Dönüşümün Evrensel Kökeni," Sosyal Bilimler Dergisi, 11(2), s. 436-437.

kaynaştırılıp bütünleştirilmesini gerçekleştirme amacına yönelmiştir".¹² Fransız jakobenleri toplumun rasyonelleştirilmesi ve yurttaş yaratma konusunda en ileri giden gruplardan birisi olmuştur. Devrim ertesinde Fransız toplumunu milletleştirmek, "özünde iyi bir varlık olmaktan çıkmış olan bireyi yeniden yaratılması gereken bir varlık haline dönüştürme" sürecine evrilmiştir. Jakoben önderlerden Billaud-Varanne, "özgür kılmak istediğimiz halkı yeniden yaratmalıyız, çünkü eski önyargıları yıkmak, eski alışkanlıkları değiştirmek, bozuk duyguları düzeltmek, yersiz gereksinimleri kısıtlamak ve yerleşmiş kötülükleri söküp atmaya zorundayız"¹³ sözleriyle modernitenin Fransız Devrimi'yle vücut bulmuş siyasal yönünü açıklamıştır. Zira modernitenin temelinde evrensellik, tekçilik, ilerlemecilik, determinizm gibi genelleyci kavramlar vardır. Bu, modernitenin tümevarımcı karakteristiğinden kaynaklanır. Fizik biliminin göz kamaştırıcı başarısı ve onun evrensel olduğunu iddia ettiği ilkeleri herkeste hayranlık uyandırmıştır. Fiziğin modernitenin itici gücü olması, onun evrensellik ve determinizm iddialarının her türlü sosyal-ekonomik-siyasal olaya uygulanabilirliği düşüncesini doğurmuştur. Bu sebeple modernitenin doğumundan bu yana her türlü bilim, akım, doktrin dünyayı açıklayabilme ve onu ilerletme iddiasıyla yola çıkmıştır.

Modernite gibi çok yönlü bir kavramın anlaşılması için sembolizme başvurulması faydalı olabilmektedir. Aydınlanma düşünürü Fontenelle'nin ifadesi bu konuda açıklayıcıdır: "Bir siyaset, ahlak, eleştiri hatta belki edebiyat eseri... bir geometricinin elinden çıkınca daha iyi olur." Veya bir başka sembolleştirme: "matematik nasıl mükemmel dairelerle uğraşıyorsa heykeltarihi ve ressam da öyle ideal formlarla uğraşmalıdır".¹⁴ Modern düşünürler evrenin düzenliliğine atıf yaparak "Tanrının bir matematikçi olduğunu" dahi söylediler. Bu örnekler açıkça gösteriyor ki modernite tam anlamıyla bir rasyonelleşme hareketidir.

Modernitenin ve Ulus Devletin Çöküşü (Mü?): Post-Modernite

19. yüzyıldan itibaren modernite sıklıkla eleştirilmeye başlanmıştır. Modern düşünce en büyük darbeyi en sağlam yerinden, Fizik ve Geometri bilimlerinden almıştır. Fizik ve geometri gibi matematiği temel olarak kullanan ve kesinlik iddiasındaki bilimlerde bile determinist kuralların işlemeyebileceği anlaşılmıştır. Örnek vermek gerekirse; Euclid'den beri 2500 yıldır kabul edilen üçgenin iç açıları toplamının 180 derece olduğu

¹² Halis ÇETİN, "Devlet, İdeoloji ve Eğitim, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 25(2), s. 206.

¹³ Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği, İmge, Ankara, 388-389.

¹⁴ Isaiah BERLIN, Romantikliğin Kökleri (Çev: M. TUNÇAY), Yayıncı, İstanbul, s. 46-48.

bilgisinin her zaman geçerli olmadığı, eğrisel bir düzlem üzerinde çizilen bir üçgenin iç açılarının toplamının 270 dereceye çıkabildiği gösterilmiştir.

Bunun yanı sıra evrenin her yerinde geçerli olduğu kabul edilen ve kurduğu matematiksel sistemin insan aklının en büyük ürünü olduğu kabul edilen¹⁵ Newton'un fizik kanunları Einstein tarafından saldırıya uğramış ve en mutlak ve dokunulmaz olan zaman kavramının dahi gözlemcilere göre göreliliği olduğu ve sabit olmadığı İzafiyet Teorisiyle ortaya konmuştur. Böylece Newton Kanunlarının dünya dışında işlemeyebileceği anlaşılmıştır. Modernitenin kalesi ve bulguları en kesin olan Fizik biliminin dahi evrensel ve deterministik olmadığı durumların bulunabileceğinin kabulü, modernitenin temellerinin sağlam olmadığını düşündürmüştür.

Post-modernite, modernitenin rasyonelleşmeci, evrenselleşmeci, deterministik, tekçi, öznelci ve genellemeci doğasına karşı bir başkaldırıdır. Rorty bu yeni dönemi matematiğin, geometrinin felsefenin değil, şiirin çağı olacağını belirterek¹⁶ onu selamlar. Post moderniteyi bu şekilde tanımlamak çalışmanın kapsamı için yeterlidir. Çünkü çok farklı boyutları olan ve üzerinde henüz uzlaşmış bir tanımla bulunmayan post-moderniteyi tanımlamaya çalışmak çalışmanın hacmini artıracaktır.

Yukarıda verilen tanıma karşın post-moderniteyi salt modernite karşıtlığı olarak ele almak da son derece eksik kalacaktır. Zira moderniteye ve Aydınlanma'ya ilk eleştiriler Aydınlanma Çağı'nın romantik düşünürlerinden gelmiştir.¹⁷ Ardından Nietzsche ve Freud'un çıkışlarını görebiliriz. Ancak bu çalışmanın bağlamının ilgilendiği post-modern dönemi, XX. yy'nin ortasından başlatmak gerekmektedir. Zira küreselleşme ile post-modernitenin örtüşmesi 1960'lardan itibaren gözlemlenebilecek bir olgudur. Bu zamana kadar küreselleşme ile herhangi bir problemi bulunmayan modern devlet kapitalizmi bütün kurumlarıyla benimseyerek uygulamaktaydı. Örnek vermek gerekirse modernitenin en hızlı dönemlerinde İngiliz sömürgeci olan Hindistan aslında İngiliz Devleti tarafından değil, günümüzün devasa şirketlere benzeyen, bunun yanı sıra kendi askeri, bayrağı, silahları olan Doğu Hindistan Şirketi tarafından sömürülmekteydi (Buchan, 1994: 53).¹⁸ Aynı dönemde yine İngiltere'de emperyalizmin teorik altyapısını oluşturan mutlak ve mukayeseli üstünlük teorileri Adam Smith ve David Ricardo tarafından geliştirilip uygulamaya konmaktaydı. Dolayısıyla hümanizmi içeren birey odaklı bir felsefe olan

¹⁵ Augusto FORTI, *Modern Bilimin Doğuşu ve Düşünce Özgürlüğü*, Federico MAYOR ve Augusto FORTI içinde, *Bilim ve İktidar* (Çev: M. KÜÇÜK), TÜBİTK, Ankara, 2008, 36.

¹⁶ Richard RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* (Çev: M. KÜÇÜK, A. TÜRKER), Ayrıntı, İstanbul, 1995, s. 73.

¹⁷ BERLIN, s. 60.

¹⁸ P. Bruce BUCHAN, "The East India Company 1749-1800: The Evolution of a Territorial Strategy and The Changing Role of the Directors", *Business and Economic History Journal*, 1994, 23(1), s. 53.

Aydınlanma'yı temel alan modernite, kısa süre içerisinde devletlerin mutlakiyetçi otoriter yapılara bürünmesine ve sömürge imparatorluklarına dönüşmesine yardımcı olmuştur.

İlk bakışta post-modernite ile küreselleşme arasında uzlaşmaz bir çelişkinin varlığı göze çarpmaktadır. Ulaşım ve iletişim imkânlarıyla sermayenin hareketliliğinin karması ve kültürlerin birbirleriyle daha sıkı ilişkiye girmesiyle ulusal kültürler gerileyip bir küresel kültür meydana gelmektedir. McLuhan'ın "küresel köy" sözü ile kavramsallaştırdığı bu olgu, insanların giderek aynışması sürecini de beraberinde getirmektedir.¹⁹ Ortak küresel kültüre yol alma sürecinin yerelci, bireyci, çok kültürcü post-moderniteyle eşgüdümlü hareket ettiği iddiası kendi içindeki çelişkisi gözlerden kaçacak gibi değildir. Bu çelişki ancak küreselleşmenin yüzeyinin altına inerek giderilebilir.

Küreselleşme öncesi dönemde modernitenin ekonomik yansımalarının doruk noktası Henry Ford'un kendi üretim mekânlarında uygulamaya koyduğu Fordist üretim modelidir. Ford 1900'lerin başında teknolojinin çarpıcı biçimde gelişmesi ve yoğun sermaye birikiminin üretim ve tüketim imkânlarını artırmasıyla kitle üretimine geçişi sağlamıştır. Fordizm, devasa fabrikalarda büyük bir tüketici kitlesinin talebine büyük bir kitle üretimiyle cevap veriyordu. Fordizmin modernite ile ilişkisi, Ford'un Frederick Taylor'un bilimsel yönetimini çok daha ileri boyutlara taşıması, çalışanları disiplin altına alması, iyi işçinin iyi bir özel yaşama sahip olması iddiasından hareketle iyi bir aile hayatına ve alkolden kaçınan sağlıklı üreticiler yaratma çabası, kendi ayrıcalıklı işçilerinin hayatını evlerine yolladığı sosyal hizmet çalışanları ile dizayn etme teşebbüsüdür. Kısacası modern devletin rasyonel vatandaş yaratma çabasına paralel biçimde Ford da rasyonel üretici yaratmaya çabalamıştır. Hatta Ford daha da ileri giderek kendisine devlet politikalarının uygulayıcısı konumunu vermiş ve 1929 buhranının tüketim azlığına ve talep eksikliğine dayanan temellerini yıkmak ve piyasayı canlandırmak için işçi ücretlerine büyük zamlar yapmıştır.²⁰

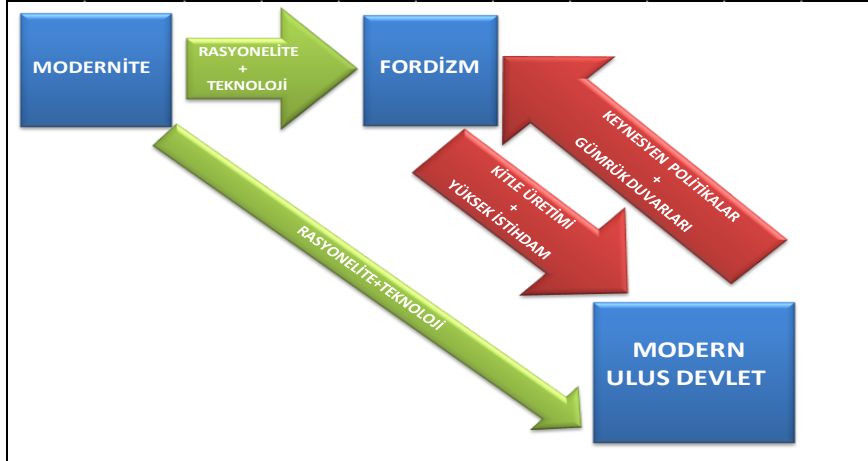
Fordist üretim kısa sürede dünyaya yayılıp genel geçer bir model olmuştur. Artık bütün üretim hızlıca kitle üretimine dönmekteydi. Bu sistemin krize girmemesi için gereken tek şart aşırı tüketimin varlığını sürdürebilmesidir. Ancak teknolojinin başdöndüren hızı, kitle üretiminin, yani arzın çok hızlı yükselmesine karşın tüketimin, yani talebin aynı hızla yükselmesi sonucunu doğurmamış ve dünya tüketim eksikliğine dayalı 1929 krizi ile yüz yüze gelmiştir. 1929 Büyük Buhranını ve 2. Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde yeni bir iktisadi düzen kurulma ihtiyacı hissedilmiş, piyasanın kontrolsüz serbestliğinden vazgeçilmiş ve John Maynard

¹⁹ Adnan MAHİROĞULLARI, "Küreselleşmenin Kültürel Değerler Üzerine Etkisi", Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi, (50), 2005, s. 1278.

²⁰ David HARVEY, Postmodernliğin Durumu (Çev: S. SAVRAN), Metis, İstanbul, 2014), s.148-149).

Keynes'in teorisyeni olduğu Müdahaleci Devlet Anlayışı hâkim düşünce haline gelmiştir. Modern ulus devletler bu dönemde kapitalizmin yolundan az veya çok saparak kamuculuğa yönelmişlerdir. Piyasaların serbestliğinin doruk noktada olduğu XIX. yy'e karşıt olmak üzere XX. yy, müdahalecilik anlayışı ile donanmış bir dönem olmuştur, en azından bu yüzyılın sonlarına kadar. Piyasaların tamamen dizginsiz olmasından ziyade güdümlü ekonomi, sosyal devlet, işçi haklarının geliştirilmesi gibi kurumsal dönüşümler kapitalizmin öncüsü sayılan devletlerde bile olağan sayıldı.²¹ Keynesçi ekonomi modeli sosyal devlet uygulamaları ile piyasayı canlandırmış ve Fordist üretimin ihtiyaç duyduğu aşırı tüketimi teminat altına almıştır. Bu yıllar, devletlerin büyüdüğü ve ekonomiye hâkim olduğu dönem olarak tarihe geçmiştir. Devletler Keynesçi dönemde sosyal politikalara yönelmiş ve toplumun refahını artırmışlardır. Bu yıllarda fordizm çok güçlü ağlarla Keynesçiliğe bağlanmıştır.²² Sistemin işleyişini özetlemek gerekirse; moderniteden temellenen teknolojik ilerleme Fordizme kitle üretimi yapacak rasyonaliteyi sağlıyor, Fordist üretim modern devletin iç pazarını doyuruyor ve istihdamını sağlıyor, modern ulus devlet de Keynesçi politikalarla tüketimi artıracak sosyal politikalar güdüyor ve kendi ulusal kitle üretimlerini korumak için ülkeyi yüksek gümrük duvarları ile çevreliyordu.

Şekil 2: Fordist Üretim ile Keynesçiliğin Uyumu



Bu döngü uzun süre korunabilmiştir. Sıkıntılar ise genel manada üç düzlemde gerçekleşmiştir. Bu modelin çözülmesinin ilk sebebi Keynesyen-Fordist modelin önceliği olan refahı topluma yaymanın en önemli aracı tekel niteliğine sahip mal ve hizmetleri devletin sunması, toplumun zengin kesiminden ağır vergi aracılığı ile dezavantajlı kesimlerine kaynak aktarımı

²¹ Gülten KAZGAN, Küreselleşme ve Ulus Devlet: Yeni Ekonomik Düzen, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2009, 11.

²² HARVEY, s. 152.

yapması ve gerektiğinde piyasaya müdahale etmesidir. Takdir edilecektir ki, bu süreç özel sermayenin aleyhine işlemekte ve karlılığını düşürmektedir. İkinci sebep 1973 petrol krizinin yol açtığı enflasyonist ortamın kitle refahını düşürmesi ve bunun talebe olan olumsuz etkisidir. Üçüncü sebep ise iç piyasanın üretime doyması sonucu sermayenin dışa açılmak istemesi, ancak Keynesyen politikaların bütün ülkeleri gümrük duvarları ile çevrelemesi sebebiyle bunu gerçekleştirememesidir. İşte bu üçüncü sebebin adı küreselleşmedir. Modernitenin yarattığı modern ulus devlet ile özel sermayenin işbirliğinin bittiği nokta işte bu Keynesyen ekonomik düzenin doruk noktasında olduğu yıllara denk gelmektedir.

Aynı yıllarda gittikçe büyüyen devletin kamusal yaşamda ağırlığını hissettirmesi bireylerin tepkilerini de çekmeye başlamıştır. Modernitenin rasyonalizminin uygulayıcısı olan ulus devletin tektipleştirici ve ilerlemeci anlayışına tepki duyan Lyotard, Foucault gibi düşünürler moderniteye ve onun kurumlarına asıl saldırıyı başlatmışlardır. Esas post-modern dönem aslında 1960'lı yılların ardından başlamıştır. Postmodern bilgi modern süreçte oluşan bilimsel bilgi tekeline karşı bir özgürleşme çabasıdır. Özellikle Lyotard gibi düşünürler bütün tümel söylemlere, dinlere, her şeyi açıklama iddiasındaki ideolojilere karşı bir savaşım başlatmıştır. Lyotard, "Gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulamayana tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılalım"²³ demektedir. Postmodernlere göre her türlü büyük anlatı ya da ideoloji örneğin pozitivizm, idealizm, liberalizm, eşitlikçilik, Marxizm, sanayileşme vs. birer masaldır. Büyük anlatı ve ütopyalar hayır sloganı ile bilim karşıtı bir tavır sergileyen postmodernist yaklaşım aslında bilimin ve devletin indirgemeciliğine karşı çıkmaktadır, çünkü modern dönem, insanı ve toplumu tek biçimcilikle açıklamaya çalıştığı gibi tek tip olması içinde zor kullanmıştır. Homojen toplum anlayışına karşı çıkarak sadece pozitivist bir kafa yapısıyla bilimsel dünya içinde yaşayan insan ve toplum modeli yerine farklılıkların bir arada olduğu kültürlerarası yaşam modelini benimsemiş toplumların oluşması önerilmektedir. Böylece özgürlüklerin ve hoşgörünün olduğu toplumlarda farklılıklara da yer verilmiş olacaktır.²⁴

Görülebileceği gibi tektipleştirici ulus devlete karşı çıkan post-modernite ile ulus devletin sınırlarını aşmak ve serbest dolaşmak, küreselleşmek isteyen sermaye, ortak hedef olarak ulus devletleri seçmiştir. 1970'leri ekonomik ve sosyal krizlerle geçiren sosyal devletin dönüşümünün habercisi ABD'de Ronald Reagan, İngiltere'de Margaret Thatcher, Türkiye özelinde ise Turgut Özal olmuştur. Devleti küçültmek ve yeniden yapılandırmak isteyen ve "yeni sağ" ideolojisine sahip olarak nitelendirilen bu liderlerin iktidara gelmesiyle kamu sektörünün yapısı,

²³ Jean François LYOTARD, Postmodern Durum (Çev: A. ÇİĞDEM), Vadi, Ankara, 1997, s. 84.

²⁴ Anıl ÇÜÇEN, Bilim Felsefesine Giriş, Sentez, Ankara, 2013, s. 88-89.

devletin faaliyet alanı ve kamunu iş görme yöntemleri masaya yatırılmaya başlandı. Bu program ve politikalar devletin yapı ve işleyişinde radikal bir değişim başlatmış ve refah devletinin sonunu ilan etmiştir.²⁵

1980'lerin Sosyal Devletini rafa kaldıran ekonomi reçetesine neoliberalizm adı verilir. Neoliberalizm; "piyasa serbestisinin, sınırsız mülkiyet haklarının yeniden hayata geçirilmesi, piyasaların olmadığı, mülkiyet haklarının kısıtlandığı hallerde bu mekanizmayı her yere gerekirse devlet zoruyla yerleştirmek olarak özetlenebilir"²⁶(Boratav, 2015: 172-173) Bu yeni politikaya göre kamu tekelleri özelleştirilmiş, sosyal harcamalar en aza indirilmiş, uluslararası işletmeler üzerindeki vergi yükü hafifletilmiştir. Neo-liberal politikaların teorisyeni olan ekonomist Milton Friedman'ın şu sözü, neo-liberalizmin deregülasyon hususundaki uçlarını gözler önüne serer: *"Uyusturucuların serbest bırakılmasından yanayım. Benim değerler sistemime göre eğer birisi kendini öldürmek istiyorsa buna her türlü hakkı vardır."*

Özetle, 80'lerin sonundan itibaren kamuculuktan bireyciliğe geçiş yapılmıştır. Bu esnada ise "her türlü büyük anlatıya karşı çıkan" post-modern düşünürler neo-liberal düzene eklemekten imtina göstermemiştir. Dinamikleri farklı olsa da her iki akımın da karşıt oldukları kurumun ulus devlet olması küreselleşmeci neo-liberalizm ile yerleşmeci post-modernitenin çakışmasını sağlamıştır.

2000'lerde post-modernitenin etkisi ile büyük küresel işletmeler yerelliğe vurgu yapmaya başlamıştır. Glokalleşme, desantralizasyon gibi kavramlar ile ulusal kültürlerin daha da altında etnik kültürlerle hitap etmeye çalışmaktadırlar. Zira küreselleşmeyi, farklı toplumsal kimliklerin bir üst kimlik altında eritilmesi olarak algılamak yanlıştır. Küreselleşmenin yarattığı küresel kültür, farklılıkların ve özgürlüklerin korunarak ortak yaşam alanında bulunmasıdır. Böylece post-modernite ile küreselleşme arasındaki uzlaşmaz çelişkiler büyük oranda giderilmiş olur.

Sonuç

Post-modernite, kapitalizm ve küreselleşme kolkola girmiş ve tek hedefe doğru ilerleyen üç ayrı yoldaş olarak yüzyılımıza damga vurmaktadır. Post-modernitenin gerçeklik iddiasına sahip olan her türlü söylemi tartışan, reddeden, birlik yerine farklılığı çeşitliliği, ayrışımı vurgulayan bir yapıda olduğu görülebilir.

Modernite ilerleyen tarihsel süreç içerisinde kendi ilerici dayanaklarından vazgeçerek özgür birey düşüncesinin kolektif aydınlanma akımının yerini almasına müsaade etmiştir. Kapitalizmle beraber kendi iç

²⁵ Bilal ERYILMAZ, Kamu Yönetimi, Okutman, Ankara, 2011, s. 43.

²⁶ Korkut BORATAV, Dünya'dan Türkiye'ye, İktisattan Siyasete, Yordam, İstanbul, 2015, s. 172-173.

dinamiklerinde yer alan çelişkilerin ortaya çıkardığı bir yozlaşmaya maruz kalmıştır.

Kapitalizm ile post-modernite özellikle ulus devlet karşıtlığında kendisini göstermektedir. Küreselleşme süreci ve SSCB'nin çöküşü 1930'lu yılların aksine kapitalist piyasa düzeninin yarattığı serbest piyasanın önem kazanmasına neden olmuştur. Devletin her alana müdahalesini doğru bulmayan kapitalist akım, din dahil her toplumsal gerçekliği kontrol etme isteğinde olan ulus devletle çatışma içine girdi. Malların serbest dolaşımı ulus devletlerin hükümetlerini yönetenlerin ulusal ekonominin kontrolünü yitirmelerine neden olmuştur. Küresel sermaye AET, IMF, Dünya Bankası, Gümrük Birliği gibi kurumlarla devletlerin ekonomik egemenliklerini sınırlamıştır. Küreselleşme hareketi bu bağlamda ulus devletleri kendi karşısında bir tehdit olarak görmüş ve "bölünerek bütünleşme" sürecini başlatmıştır. Küreselleşmenin, ulusal kimliği yok etmek güdüsüyle yerel kimlikleri ön plana çıkarması ancak bu şekilde açıklanabilir.

Post-modernite de tek tipçiliği karşı olma güdüsüyle ulus devlet teorilerinin karşısında kendisini konumlandırmaktadır. Ulus devletlerin kimlik yaratma süreci post modern düşünürlerce bir "üniformalı giyme" sürecidir. Bu düşünürler ulus devletlerin ahlak formülasyonlarını reddederek yerel kimlikleri ön plana çıkarmayı desteklerler. Ulus devletlerin formlarını reddederek her bireye ait öznel ve özgül birer kimlik yaratma çabasını desteklerler. Böylece, doğası gereği merkezi olan ulus devlete karşı dağılmayı ve yönetişimi ön plana koyar.

Görülebileceği gibi ulus-devlet karşıtlığı hususunda kapitalizm, küreselleşme ve post-modernite işbirliği içerisindedir. Ancak kapitalist ülkelerde ve küreselleşmiş çok uluslu -ya da ulusuz- şirketlerde bu işbirliğine rastlanılamamaktadır. Kapitalist Birinci Dünya Ülkelerinde siyasal merkezleşmenin gevşemediği, ulus devlet olma istikametinden sapılmadığı aşıkardır. Çokuluslu küresel şirketler de, post-modernitenin devletlere önerdiğinin aksine, ne hiyerarşik yönetimden vazgeçip anarşiye teslim olmuş, ne de merkezleşmeden vazgeçip demokratik yönetim usullerine yönelmiştir. Böylece post-modernite birinci dünya ülkelerinden eski demir perde ülkelerine ve gelişmemiş-gelişmekte olan üçüncü dünya ülkelerine akan bir düşünce olarak siyaset, toplum, bilim ve ekonomi sahnesinde yerini almaktadır.

Çok farklı dinamikleri olan postmodernite ile küreselleşme ve küreselleşmeyi doğuran kapitalizm, ekonomi politik alanda aynı hedefi gerçekleştirmektedirler. Küreselleşme bu sürecin günlük yaşamı etkileyen pratiği olarak hareket ederken postmodernite ise teorik olarak aynı hedefin yolunu açmaktadır. Ortak hedef olarak modernitenin uygulayıcısı ve kollayıcısı olan ulus devlet görülmektedir. Küreselleşme ve postmodernitenin işbirliği gönüllü ve planlı olmaktan ziyade, zamanın ruhunun bir sonucu olarak görülmelidir. Zira postmodernitenin sembol

Kuram ile Pratiğin Uyumu Zorunluluğu: Küreselleşme Sürecinde Postmodernite

isimlerinden Jean Baudrillard ile neolinerlizmin sembol isimlerinden Milton Friedman gibi iki kişiyi aynı projenin gönüllü çalışanı olarak görmek akla yatkın değildir. Bu nedenle postmodernite küreselleşme pratiğinin gizli, ama gönüllü olmayan teorisi gibi çalışmaktadır diyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge.
- Ağaoğulları, M. A., & Köker, L. (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. Ankara: Ezgi.
- Arı, A. (2006). Küreselleşme ve Kurationsızlaştırma. *Çalışma ve Yoplum*(10), 23-30.
- Aydın, H. (2012). *Gazzali Felsefesi ve İslam Modernizmine Etkileri*. İstanbul: Bilim ve Gelecek.
- Berlin, I. (2010). *Romantikliğin Kökleri*. (M. Tunçay, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi.
- Boratav, K. (2015). *Dünya'dan Türkiye'ye, İktisattan Siyasete*. İstanbul: Yordam.
- Buchan, P. B. (1994). The East India Company 1749-1800: The Evolution of a Territorial Strategy and The Changing Role of the Directors. *Business and Economic History Journal*, 23(1), 52-61.
- Cassier, E. (1984). *Devlet Efsanesi*. (N. Arat, Çev.) İstanbul: Remzi.
- Çetin, H. (2001). Devlet, İdeoloji ve Eğitim. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(2), 201-211.
- Çotuksöken, B., & Babür, S. (2000). *Ortaçağ'da Felsefe*. İstanbul: Kabalıcı.
- Çüçen, A. Ç. (2013). *Bilim Felsefesine Giriş*. Ankara: Sentez .
- Eryılmaz, B. (2011). *Kamu Yönetimi*. Ankara : Okutman.
- Forti, A. (2008). Modern Bilimin doğuşu ve Düşünce Özgürlüğü. F. Mayor, & A. Forti içinde, *Bilim ve İktidar* (M. Küçük, Çev., s. 23-37). Ankara: TÜBİTAK.
- Gilson, E. (2005). *Ortaçağ Felsefesinin ruhu*. İstanbul: Açılım.
- Gür, A. (2015). Hristiyanlar ve Şiddet: "Hepsini Öldürün! Tanrı Kendisine ait olanı Bilir! #Tarih Dergisi(9), 34-39.
- Harvey, D. (2014). *Postmodernliğin Durumu*. (S. Savran, Çev.) İstanbul: Metis.
- Hollinger, R. (2005). *Postmodernizm ve Sosyal Bilimler: Tematik Bir Yaklaşım*. (A. Cevizci, Çev.) İstanbul: Paradigma.
- Kazgan, G. (2009). *Küreselleşme ve Ulus Devlet: Yeni Ekonomik Düzen*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Küçük, S. (2013). Batının Batılılaşması: Zihinsel Dönüşümün Evrensel Kökeni . *Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 431-440.
- Liotard, J. F. (1997). *Postmodern Durum*. (A. Çiğdem, Çev.) Ankara: Vadi.
- Mahiroğulları, A. (2005). Küreselleşmenin Kültürel Değerler Üzerine Etkisi. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*(50), 1275-1288.
- Pirrenne, H. (2012). *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. (U. Kocabaşoğlu, Çev.) İstanbul: İletişim.

Kuram ile Pratiğin Uyumu Zorunluluğu: Küreselleşme Sürecinde Postmodernite

Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. (M. Küçük, & A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Tanilli, S. (2014). *Uygarlık Tarihi*. İstanbul: Cumhuriyet.

AKADEMIA'DA METAFOR SINAVI: PLATON'DA METAFOR, ŞİDDET, SİYASET

Çağıl BAKACAK*

ÖZET

Metafor kavramı felsefi düşünce bakımından sorunlu bir nitelik arz etmektedir. Metafora ilişkin bu geleneksel şüpheli yaklaşımın köken ve kaynaklarının açığa çıkarılması için Platon'un felsefi düşüncesinin irdelenmesi gerekmektedir. Platon'un metafor kavramına dair geliştirdiği tavrın, kendisini takip eden felsefi gelenek bakımından belirleyici olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda önemli bir husus Platon'un kavramın bugün için genel geçer olarak kullanılan adını kullanmıyor oluşudur. Platon "metafor" yerine "paradigma" terimini tercih etmekteyse de, diyaloglarındaki aşırı miktardaki metafor kullanımına da uygun olarak, metaforik düşünceyi felsefesinin temeli olarak işaret etmektedir. Varlığın hakikatine ancak metaforik bir düşünüş vasıtasıyla erişmek mümkündür. Platon bu tekniği "düşüncemin biricik sığınağı" olarak ifade etmektedir. Platon'un düşüncesinin bu biricik sığınağına girebilmek ise öncelikli olarak bu düşüncenin belirleyici niteliğinin siyasal olduğunun ön kabulünden geçmektedir. Bu ön kabul kapsamında bu makale çerçevesinde hem Platon'un düşüncesinde metaforun yeri ve önemi açığa çıkartılmaya çalışılırken hem de filozofun kendi metaforlarına reva gördüğü muamelenin, genel olarak siyaset felsefesi geleneğinin, iktidarın ontolojisi, siyasal iktidarın meşruiyeti ve iktidarın şiddet ile olan ilişkisi gibi sorunsal alanları bakımından ne ifade ettiği anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Metafor, ontoloji, siyasal iktidar, şiddet.

(Exam of Metaphor in the Akademia: Metaphor, Violence, and Politics in Plato)

ABSTRACT

Concept of metaphor carries a problematic attribute for philosophical thought. It is seen as a necessity to analyse the philosophy of Plato in order to reveal the origins of sceptic approach to the concept of metaphor in the classical philosophy. Plato's attitude towards the metaphor determines the following traditions' approaches to the concept. In this context it is of importance to point that Plato does not use the conventional name of the concept. He calls "paradigm" instead of "metaphor". Moreover in line with the amply use of metaphors in his narrative, he indicates the metaphoric thought as the basis of his philosophy. According to Plato, it is ever possible to grasp the truth of the being via metaphorical reflection. Plato calls this method as the "unique source" of his philosophy. To recall Plato's "unique source" of philosophy requires predicting that the fundamental feature of his thought is that being political. In this essay both the significance of metaphor in Plato is analysed and the Plato's attitude towards the concept is addressed to reveal the affects of Plato on the political philosophy regarding such problematic areas as ontology of power, legitimacy of the political power, and power-violence relations.

Keywords: Metaphor, ontology, political power, violence.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi doktora öğrencisi, cagil7@yahoo.com

Giriş

İçinde bulunduğumuz yüzyılda, bir öncekinin son demlerinden miras kalan bir metafor merakı hemen tüm sosyal bilimlerin gündemlerinde öyle ya da böyle bir yer işgal etmektedir. Metafor başlığı, siyaset bilimi, sosyoloji, pedagoji, psikoloji ve daha nicelerinin araştırma konuları arasında gittikçe artan bir yekûn oluşturmaktadır. Bu merakın nereden hâsıl olduğu ve giderek neden yaygınlaştığına ilişkin sorunun yanıtları muhtelifdir. Ancak bu metnin kapsamı içinde kalarak verilebilecek bir yanıt, felsefi ve siyasal düşüncenin başlangıçlarında, Platon'un metafor sorunsalına ilişkin konumunu ve tavrını belirginleştirmeyi amaçlamaktadır.

Platon'un metafor sınavını vermek siyaset felsefesi geleneği içinde kendisini takip eden filozoflar bakımından zorunlu bir dersi geçmek için katlanılması gereken bir yükümlülük mahiyeti taşımaktadır. Nitekim bu dersi alıp sınavı geçene "filozof" sıfatı verilmektedir. En önemli iki modern örnek Hobbes ve Rousseau'dur. Her ikisi de kökünde metafor olduğunu anlayıp, felsefelerini buna göre kuran azılı metafor düşmanlarıdır. Hobbes, gayet açık bir şekilde "Leviathan"ı başyapıtının başlığı olarak kullanıp, kitabın açılışını görkemli analogilerle yapılandırırken; metafora "aptal ateşi" (*ignes fatui*) demekten imtina etmemiştir.¹ Rousseau ise dilin kökeninde metaforik olduğunu ileri sürüp, hemen ardından bunun daha sonra düzeltilecek bir hata olduğuna işaret etmektedir; metaforlar, ilkel insanın korkularını dönüştürmek için başvurduğu yanılsamalarıdır.² Bunlara karşılık Machiavelli ise filozoftan sayılmaz; iyi yasa sorunuyla değil; iyi ordularla ilgileceğini açıkça ifade eder.³ Hükümdar'ın iyiyi kendine referans almadığını, onu bizatihi "yaptığını" açık açık anlatır. "Zaman" der Machiavelli, "önü sıra her çeşit şeyi getirir, kötüyü de, iyiyi de; iyiyi de, kötüyü de."⁴

Mark Johnson, bir metafor ustası olan Platon'un, temel sanatı konusunda herhangi bir açıklama bırakmamış olmasının, metafora karşı geliştirilen geleneksel şüpheli yaklaşımın temeli olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmektedir.⁵ Johnson'un iddiasından ortaya çıkan sonuç, Platon'un "temel sanatı" olması dolayısıyla bir metafor dostu olarak görülebileceğidir. Ancak, Platon tam da dile gelmeyen şeyler için

¹ T. Hobbes, *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev: S. Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2013, s. 47.

² "Aydınlanmış zihin baştaki hatasını görüp de aynı ifadeyi sadece onu ortaya çıkaran aynı heyecanlarda kullandığında o da metaforik dil olur." J.J. Rousseau, *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev: Ö. Albayrak, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, s. 12.

³ N.Machiavelli, *Prens*, çev: N. Güvenç, Anahtar Kitaplar, İstanbul 1994, s. 86.

⁴ N.Machiavelli, *Prens*, s. 47.

⁵ M. Johnson (ed.), *Philosophical Perspectives on Metaphor*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, s. 4-5

başvurulmasını zorunlu gördüğü metafor hakkında ne düşündüğünü açıklamayarak, metafora yaklaşımının ne olduğu konusunda şüpheye yer bırakmamaktadır. Açıklanabilen şeylerden metafor çıkmayacağı için, Platon kendi konumuyla uyum içinde, bir açıklama bırakmamıştır ya da bütün felsefesi bu açıklamadan ibarettir. Metafora karşı düşmanlığın temeli Platon'da kökenlenerek siyaset felsefesi geleneğinin belirleyici bir unsuru haline gelmiştir ki bu bir köken düşmanlığıdır da aynı zamanda.

Tarihte ilk kez -kavramın adıyla- bir metafor kavramsallaştırması inşa ederek, bu kavramı diyalektik tanımlardan; dolayısıyla felsefi düşünceden dışlayan Aristoteles'in konumunu⁶ ve bu hat üzerinden modernliğin kendini metafora karşı kuran hallerini anlamak bakımından da Platon'un irdelenmesi önem taşımaktadır. Platon'un metafor tedrisatından geçmek aynı zamanda binlerce yıllık bir unutuşa⁷ terk edilmiş olan metaforun hakiki mahiyetini anımsamanın (*anamnesis*)⁸ siyasal niteliğini kavramak bakımından da gerekli görülmektedir.

Zorunlu Bir Ders: İktidarın bedeni

Platon'da metafor, bir yandan felsefenin temeli olarak inşa edilirken bir yandan da, yarattığı semantik gerilim nedeniyle, bu felsefenin ortaya koyduğu "doğruluk" ölçütü bakımından takip eden gelenek tarafından mahkum edilir. Hem söz hem de akıl, mantık anlamına gelen *logosun* gereği

⁶ "Diyalektikte mecazlardan sakınmak gerekiyorsa, tarifte de ne mecazları, ne mecazlı deyimleri kullanmamak gerektiğinin de apaçık olduğunu ilave ediyorum, aksi takdirde diyalektik de mecazları kullanmak zorunda olacaktır." Aristoteles, Organon IV – İkinci Analitikler, çev. H.R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul 1996, s. 124 (97b37-40).

⁷ Aristoteles'in koyduğu yasağı takiben Kartezyen mantık uyarınca da, metaforlar *mythostan logosa* geçiş sürecinde arta kalmış tortular, kalıntılar olarak değerlendirilmekte ve metaforun haz ya da hoş duygular yaratan etkileri nedeniyle bir süs malzemesi olduğu değerlendirilmesi çerçevesinde her halükarda ikame ettiği düz-anlamın, yerine iadesinin mümkün olduğu düşünülmektedir. Hans Blumenberg, Kartezyen mantığın karşısına "mutlak metafor" terimini ileri sürerek çıkmaktadır. Blumenberg'in "mutlak metafor" kavramsallaştırması, mantıksal ve bu anlamda semantik bir gerilim yaratmayan (dilsel önerme ile nesnesinin tam tekabülîyet durumu) hallere çevirinin imkânsız olduğu, tam olarak bir karşılığı bulunmayan haller ve metaforun kaybının telafi edilemezliğinin felsefi dilin temel ögesini oluşturduğuna işaret etmektedir. Bu anlamda, "kalıntı metaforlar"a da, yeni bir ışık altında bakılması mümkün olmakta, çünkü onları "kalıntı" olarak yaftalayan yaklaşımların bizatihi "mutlak metafor"a dayandıkları ortaya konulmaktadır: "Mutlak olarak tabir edilen metaforların anlamı, bunların terminolojik hak iddialarına dirençli olmaları ve kavramsallık içinde çözümlerinin mümkün olmamasıdır." H. Blumenberg, *Paradigms for a Metaphorology*, çev. R. Savage, Cornell University Press, New York 2010, s. 1-5.

⁸ Platon felsefesinde "anamnesis" kavramının siyasal mahiyetinin kapsamlı bir çözümlemesi için bkz. A. Yalçınkaya, *Siyasal ve Bellek – Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*, Phoenix Yayınevi, Ankara 2005.

olan ad ile nesne arasındaki tekabüliyetin bir sapması/istisnası olarak değerlendirilir.

Platon ad-nesne ilişkisini sallantıda bir ilişki olarak gördüğü için, bu ilişkinin sabitlenmesi için bir yasaya, daha iyisi bir yasa koyucuya ihtiyaç vardır.⁹ Metafor, sözü diyeni yasa koyucu yaptıktan sonra; yasa koyucu da metaforu ada çevirir; güneşi unuttur; iyi ideasını alır mağaraya döner. Ad haline geldikten sonra, metafor yok olur.

Platon'un güneş metaforu, varlığın ışığa düşen ve karanlıkta kalan yanları¹⁰ bakımından bir ayrımı gündeme getirmekte ve hakikati ontolojik olarak buna göre kurgulamaktadır. Ancak Platon, takiben, iyi ideasını -onu yapılandıran güneşi menzilden çekerek- doğruluğun ölçütü haline getirir ve kötü olanı ontolojik konumundan sıyrıp, geçici ve ölümlü olanın doğasına havale eder ki bu metaforun kaderi ve siyaset felsefesi geleneği bakımından belirleyici olmuştur. Metaforun metafor olduğu unutulur ve gelenek onu ne zaman yeniden anımsamak zorunda kalsa, eş anlı olarak da inkar eder. Platon her ne kadar ad-nesne tekabüliyetine peşin bir değer atfetmiyor olsa da,¹¹ öğrencisi Aristoteles tarafından, tanımların zeminini metaforun sağladığı unutturulup metaforun diyalektik tanımlara girişi yasaklanacaktır.

Platon'un, metafora çok değişik şekillerde ve hemen bütün eserlerinde felsefi düşünümü bakımından özel bir önem atfettiği aşikârdır; ancak sorun, açıklama yapmamasının, yani metafora ilişkin bir kavramsal analiz sunmamasının ötesinde, kavramın klasik olarak kullanılan adını, yani "metafor"u dahi kullanmıyor oluşundadır.¹² Bu noktada, Platon'un birebir metafor hakkındaki düşünümüne dair bir ipucu tam da filozofun performansından ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Platon'da metafor, özünde dil ile ilgili bir sorun olarak görülmez;¹³ yalnızca felsefi bir sorun olduğunu

⁹ "Ad koymak, ad uydurmak herkesin işi değil, ama ad yapıcısının işidir; ad yapıcısı da yasa koyucusudur," *Kratylos*, 388e. [Platon'dan yapılan alıntılarda evrensel kodifikasyona uygun olması maksadıyla, referanslar, diyalog adı ve paragraf numarası ile sınırlı olarak verilecektir.]

¹⁰ Türkçe'de "hakikat", "doğruluk", "gerçek" gibi terimlere karşılık Platon'un kullandığı kavram "aletheia"dır; *lethe* (unutmak) fiilinin önündeki "a" bir olumsuzlama önekidir; unutulmanın geri çağrılması; anımsanması, potansiyel olanın açığa çıkarılması gibi anlamlara gelmektedir.

¹¹ "[B]u adı kendisine verdiğimiz şeyi, sen de ben de kendi düşüncemize göre ayrı ayrı kavramış olabiliriz." *Sofist*, 218c.

¹² *Metapherein* biçiminde, yani taşımak, aktarmak anlamında kullanılmaktadır. Ancak, yabancı dilden çeviri ya da sözcükleri bir dilden diğerine taşıma anlamında, *Kritias* 113a'da geçmektedir. Bir diğer kullanım ise *Timaeus* 26c'de geçen, düşünceleri kurgudan gerçekliğe nakletmektir. J.T. Kirby, "Aristotle on Metaphor", *American Journal of Philology*, 1997, v: 118, ss.517-554, s. 528.

¹³ Metafor ile ilgili araştırmalar günümüzde genellikle dilbilim ve dil felsefesi ilgili sorunlar olarak kabul edildiği için, Platon'da ortaya çıktığı haliyle kavramın başat olarak dil sorunları ilgili görülmediğini vurgulamak önem taşımaktadır. Nitekim, Platon'un dil sorununu irdelediği *Kratylos* diyalogunda doğrudan metafor ya da paradigma sorunu ile ilgili bir tartışma bulunmamaktadır. *Gorgias* diyaloguna

düşünmek de sorunu tam açıklığıyla ortaya koymayacaktır. Platon'da metafor sorunu bir siyasal ontoloji sorunu olarak ortaya çıkmaktadır; felsefi ve dilsel dolaylımlarını bu açıdan görmek gerekir.

Nitekim Platon *Sofist*'te, "varlık vardır" diyen Parmenides'e karşılık "varlık varlıksa var-değildir" yanıtını vererek, bir mesafe ve farklılığın ontolojik anlamını açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Sıklıkla gündeme getirilen platonik metaforlardan biri olan *kaptan-kral* ya da *gemi-devlet* analogileri de esasen bu farklılığı vurgulamak için kullanıma sokulmaktadır: "[M]etafor, kaptanı hem gemiden hem de mürettebattan ayırarak karar-odağı ile kararların adına alındığı insanlar ve gemi arasında bir mesafe yaratmaktadır."¹⁴

Bir metaforun varlığı, kendinde düz anlama sahip olan bir terimin, tam da bu anlama yaslanmak suretiyle iptalini ya da üstünün çizilmesini, kendiliğine ve kimliğine yapılan bir müdahale yoluyla daha üst ya da öte bir düzeye taşınmasını imlemektedir. Bir anlamda, "metafor (...) şeyin kendiliğini, bu kendiliğe başvurmaksızın görünür hale getirmektedir."¹⁵

Terimin Yunanca orijinali *meta* (öte) ve *pherein* (taşımak, aktarmak) sözcüklerinin birleştirilmesi ile oluşturulmuştur. Platon, "iyi ideası güneştir" dediği anda, güneşin maddi varoluşunu ışık ve yaşam veren bir nitelikte

bakacak olursak, belki temelini geometride bulan bir uygulama olarak görülebilir: "Lafı uzatmak istemiyorum sana geometricilerin ağızıyla söyleyeyim (böyle yaparsam daha iyi anlayacağını sanıyorum) beden eğitiminin süse orantısı ne ise, hekimlerin açılığa orantısı da odur. Yahut, beden eğitiminin süse orantısı ne ise, yargılamanın sofistliğe orantısı da odur." (465c). Ayrıca bkz. E. Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984, s.76: "Evrensel düzen ilkesi geometride açık ve çarpıcı bir şekilde görülür. Burada o, 'geometrik eşitlik' kavramıyla geometrik bir cismi oluşturan öğeler arasındaki doğru orantı aracılığıyla dile getirilir. Devletin gerçek yapısını bulup ortaya çıkarmak için yalnızca bu ilkeyi geometriden siyasete aktarmamız yeter. Platon, siyasal yaşamı hiçbir zaman ayrı bir alan, Varlığın yalıtılmış bir parçası olarak düşünmemiştir. O, siyasal yaşamda da bütünü yöneten aynı temel ilkeyi bulmaktadır. Siyasal düzen, evrensel düzenin yalnızca en öz yapısal özellikteki bir simgesidir." Cassirer'e ilave olarak şunu belirtmek gerekir ki, geometrik orantısallığın var olan nesnelere (ve bunlara tekabül eden kavramlar) arasındaki ilişkiselliği anlayan kesimi, en üstün ilkeyi kavramak için yeterli değildir; o yalnızca var denilebilenler arasındaki orantıları anlamımızı sağlar. Aşağıda görüleceği üzere, Platon iyi ideasına ulaşmak için yine bu mekanizmayı kullanmaktadır ama bir farkla; orantısallığa sokulan öğelerden biri aslında yoktur; bu uygulama sayesinde doğurulur. Bkz. *Devlet*, 526 e, 527a ve 527b: "Geometri, bizi öz varlıkla karşılaşmaya zorluyorsa yarar işimize. Yok, yalnız doğup ölen şeylerle yetiniyorsa, işimize gelmez. (...) Bu bilimin konusu onu kullananların sandıklarından çok ayrı bir şeydir" ve "Geometri her zaman için var olanı bilmeye yarar; doğup öleni bilmeye değil."

¹⁴ F.R. Ankersmit, "Metaphor in Political Theory", F.R. Ankersmit – J.J.A. Mooij (ed), *Knowledge and Language, Volume III: Metaphor and Knowledge*, Kuliver, Dordrecht 1993, ss. 155-202, s. 160

¹⁵ J. Derrida "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History*, 1974, s:6, n:1, ss. 5 -74, s. 50.

sabitleyerek, iyi ideasını varlığa taşı(r)mak için kullanmakta; bir ateş küresinin, yaşam için kökensel değer taşıyan niteliklerinin iyi ideası kapsamında düşünülmesini sağlamaktadır. Bu anlamda, her metafor bir kökene dönüş, gizil olanın, edimsel karşısındaki farklılığını açığa çıkaran bir uyarlamadır. Gizil olanın her edimselleşmesinin; düz-anlamalı terimin köken üzerindeki gölgeleyici etkisini ve potansiyelin iptalini ima etmesine karşılık; kullanıma sızan metaforlar, düz-anlamın kural olmak şöyle dursun, köken karşısındaki istisnai mahiyetini açığa çıkartırlar.¹⁶

Ancak yine de sorunun dile ilişkin düşünümle ilgisi yoktur; çünkü metafor sorunu önümüze toplumsal ve siyasal varlığımızı nasıl öndüşündüğümüz, ön-tasarladığımız ve tam da bunlarla belirli düzeylerde ilişki içinde edimlerimizin nasıl kurgulandığı ile ilgili meseleleri koymaktadır. Bu sorunun neden bir varlık sorunu olarak açığa çıktığı ise şu şekilde anlaşılabilir:

Varlık sorunu, çözümezcesine ama ona indirgenmeksizin *varlık sözcüğünün* ön-anlaşılmasıyla birleştiği ölçüde, bu sözcüğün kurulmuş birliğinin yapısını sökmekle uğraşan dilbilim de, alanını ve bağımlılık düzeyini belirlemek için, fiilen veya hukuken, artık sadece varlık sorununun sorulmasını beklemek zorundadır. Bu dilbilimin alanı artık sadece ontik olmadığı gibi, ona tekabül edecek ontolojinin de artık hiçbir bölgeselliği kalmaz. Burada dilbilim hakkında ya da en azından dilbilimde ve dilbilim sayesinde yapılabilecek belli bir çalışma hakkında söylediğimiz şeyi, acaba ontolojinin, ayrıcalıklı varlığın kavram-sözcüklerinin yapısını çözmeye *çalışacak olduğunda ve yalnız buna çalıştığı ölçüde*, her türlü araştırma hakkında da söyleyemez miyiz?¹⁷

Bu bağlamda Platon'un uğraştığı sorunun da bu olduğu görülecektir; özellikle mağara alegorisi¹⁸ çerçevesinde, mağaranın içi ötelenmesi gereken toplumsal oluşu ifade ederken; mağaranın dışı ve iyi ideası olarak imlenen güneş ve Platon'un kurguladığı paradigmatik ilişkisellik bu "ayrıcalıklı varlığın kavram-sözcüklerinin yapısı"na dair bir sorun ortaya koymaktadır. Mağara alegorisi bizatihi metaforu anlatmaktadır. Dışarı çıkanın içe dönüşü ve topluluğun içinde konumlanması ve onları eğiterek dönüştürmeyi amaçlayışı ise niteliğin siyasallığını açığa çıkarmaktadır; zeminde sağlanacak konumsal bir düzenlemenin meşruiyetini ancak ontolojik bir

¹⁶ O halde düz anlamların, normun ya da edimselin anlamının nereden çıktığı sorusu, formel ya da yapısal bir dilbilimin kabiliyetlerini aşar. Bu sorunun yanıtını sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik vs. konuların çatışmalarının ürünü olan bir tarih verebilir ancak.

¹⁷ J. Derrida, Gramatoloji, çev. İ. Birkan, BilgeSu Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 34-35 (vurgular özgün metinde)

¹⁸ Alegori, Yunanca allos (άλλος/öteki) ve agorévei (ἀγορεύει/pazar yerinde/açıkça konuşmak) terimlerinin birleşiminden oluşmuştur; ötekenden konuşmak, ötekini savunmak gibi anlamlara gelmektedir. Cicero ve Quantillian tarafından, alegori, dizi halindeki metaforlar ya da uzatılmış metafor olarak tanımlanmaktadır. T. Todorov, Theories of the Symbol, çev. C. Porter, Cornell University Press 1992, s. 30 ve 161.

dolayım sağlayacaktır ve bunun imkânını Platon siyasete dair bir sorun olarak ortaya koydukça, bu ontolojinin mahiyeti de siyasaldır.¹⁹

Toplumun içinde beliren iktidarı ve bu anlamda bölünmeyi, bir birlik gibi gösterecek yeni zemin nerede bulunacaktır? Toplumun içinde bulunamayacaktır; Yunan aristokratlarının meşruiyet anlatıları olan ve sağda solda Homerosoğulları²⁰ tarafından anlatılan mitlerin artık geçerliliği yoktur; çünkü iyi kadar kötüyü de anlatırlar.

Bize iyi şeyleri de kötü şeyleri de Zeus dağıtır, diyenlere bakmamalı. Sözde Athena ve Zeus sebep olmuş da Pandaros barış yeminini bozmuş; böyle şey söylenmez. Tanrıçaların kavgası, Themis'le Zeus'un verdikleri yargı da öyle. Gençler Aiskhylos'un şu sözlerini işitmemeli: "Tanrı, insanların evlerini başlarına yıkmak istedi mi fitne sokar aralarına", ama biri çıkar Niobe'nin çektiklerini, Pelopitleri, Troya efsanelerini filan anlatsa, bunları Tanrının işi diye göstermemeli; öyle gösterirse sebebini de söylemeli. Tanrı haklıdır, iyi etmiştir, ceza görenler de bundan faydalanmıştır, demeli. Şaire, ceza gösterenler bahtsızdır, buna da sebep Tanrıdır, dedirtmemeli. Şair, kötüler bahtsızdır, cezaya muhtaçtırlar, Tanrıdan gördükleri cezadan da faydalanmışlardır, derse zararı yok. Ama iyi olan Tanrıyı başa gelen belanın sebebi yapıyorsa, ne yapıp yapıp geçmelidir bunun önüne. (...) Tanrı her şeyin değil, ancak iyi olan şeylerin sebebidir. Bundan böyle yazarlar yazılarını, şairler şiirlerini buna göre düzenleyecekler.²¹

Mitlerin düzenlenmesi "kötü" olarak değerlendirilen öğelerin varlık alanından uzaklaştırılması ve oluşun alanına terk edilmesi suretiyle yapılmakta; mitlerin perspektif çoğulluğundan arındırılması gerekmektedir. Ontolojik olan da bu anlamda çoğulluğundan arındırılarak tek bir perspektifin doğruluğu; yani bir epistemoloji sorununa indirgenmektedir.²²

¹⁹ "[K]anunların kaygısı birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği iş payını aldırarak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir." *Devlet*, 519d-520a

²⁰ "İÖ 6. yüzyılda Khios adasında yetişen, Homeros'un soyundan geldiklerini iddia eden, kendilerine Homerosoğulları denen kimseler, destan okumayı (rhapsodluğu) tekellerine almışlardır. Bu rhapsodlar Yunanistan'ın her yerinde, feodal beylerin konaklarında, şölenlerde, kendilerinin destanlardaki kahramanlar soyundan geldiklerine inanan asillere, atalarının kahramanlıklarını, erdemlerini öven destanlar okudular, bu yüzden asiller tarafından ödüllendirilip, onların armağanlarını kabul ederek geçimlerini sağladılar. (...) Homeros destanları, yalnız kahramanlık çağının kurumlarını siyasal düşünüş ve değerlerini yansıtan kaynak değil, aynı zamanda Klasik Çağın (Yunan uygarlığında polis siyasal biriminin hâkim olduğu çağın) aristokratlarının siyasal düşünüş ve tavırlarını etkileyen, belirleyen eserlerdir." A. Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, no. 258, Ankara 1968, s. 9

²¹ *Devlet Adamı*, 379e-c

²² "(...) Demek ki bir Tanrının da kendini değiştirmek istemesi olmayacak şeydir. Tersine Tanrılar en güzel, en iyi varlıklar olduğundan, hep oldukları gibi kalırlar."

Artık doğru ile yanlış arasındaki bir ilişkiye dönüştürülmüş haldeki bu farklılık, karşılıklı varlığa sahip iki farklı evrenin olduğu biçimde anlaşılabilir. Metafor sorununun doğru kavranmasının bu hususta büyük önemi bulunmaktadır. Ontolojik anlamda bir varlığın *varlığı*, doğrudan dilin *denotatif*²³ özelliklerine yaslanarak ifade edilemez. Dil, bu varlıklar için "*vardır*" diyemez. Dile gelmeyen söylemenin yolu metafordan ya da Platon'un kavramı adlandırdığı haliyle "paradigma"dan geçer.²⁴

Platon buna kavramsal belirlenim de demektedir. Adların ötesine geçip nesneyi ya da şeyi tam olarak kavramak adına kavramsal belirlenimleri bulmak gerekmektedir ve bunun için de "geleneksel" olarak tabir edilen bir yöntem kullanmak gerekmektedir: "Ne denli büyük olursa olsun bir işi başarmak için, genellikle ve eskiden beri geçerli olan en uygun yol, büyüğü başarmayı göze almaktansa, ilkin küçüğü ve kolayı denemeyi gerektirir, (...) herhangi önemsiz küçük bir şeyi alıp, bunu asıl büyük konumuz için bir örnek olmak üzere kullanma yoluna gidelim."²⁵ Platon'un bu ifadesinin bir benzeri ile *Devlet Adamı*'nda da karşılaşılmaktadır: "Devlet sanatının gördüğü iş cinsinden bir iş gören ve onunla karşılaştırılınca, küçüklüğüne rağmen bize aradığımızı buldurabilecek olan hangi sanatı misal olarak alabiliriz."²⁶

Devlet'te, doğruluk sorunu tartışması çerçevesinde "tek bir insan" ile "bütün bir insan topluluğu" arasında bir orantısallık kurulmaktadır: "Doğruluk varsa, bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır."²⁷ Ancak, Platon burada, metaforik yapının sağladığı ilişkiyi tersine çevirir ve kendi yönteminde, insanda doğruluk sorununu anlamak için bütün topluma bakılması gerektiğini ileri sürer: "Daha büyük olan bir şeyde doğruluk, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için isterseniz, önce toplumda arayalım doğruluğun ne

(*Devlet*, 381c) Platon'un tanrıları "bir"leştirmek gibi bir sorunu yoktur; tanrılara bakışı "bir"leştirmekle ilgilenmektedir.

²³ Nesneyi işaret ederek anlamlandırmak.

²⁴ Platon, *Devlet Adamı*'nda (277d-278d) *paradigma* sorununa nasıl yaklaştığını şu şekilde ifade etmektedir: Yazıya yeni başlamış olan çocuklar harfleri kısa ve basit heceler içinde daha rahat seçebilirken, heceler uzayıp karmaşıklıkça zor tanımakta ya da yanlış söylemektedirler. Bunu aşabilmek için Platon, iki farklı küme halinde aynı harflerden oluşan basit ve karmaşık heceleri bir arada gösterme yönteminin sonuç verdiğini düşünmektedir. Çocuklara onları yanıtlan hecelerle, doğru olarak tanıdıklarını paralel olarak göstermek yanlışlarını azaltacak böylece "hangi hecede bulunursa bulunsun, ayrı olanı başkalarından ayrı olarak, aynı olanı da hep aynı ve değişmez bir şekilde heceleyeceklerdir." Platon bu yöntemle *paradigma* adını vermektedir: "Bir paradigmayı meydana getiren şey, yeni ve ayrı bir grupta aynı olarak bulunan bir unsurun her iki grupta doğru olarak tanınması ve her iki grupta bulunmasının, onları bir tek doğru kavramda toplamayı mümkün kılmasıdır." *Devlet Adamı*, 278c.

²⁵ *Sofist*, 218c-d.

²⁶ *Devlet Adamı*, 279a-b

²⁷ *Devlet*, 368e.

olduğunu. Sonra aynı araştırmayı tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yönleri buluruz.”²⁸

Bu yöntem önerisi dâhilinde, Platon, *Devlet*’in II, III, ve IV. kitaplarında insanda ve devlette doğruluk sorununu inceler. Her devlette bulunan üç bölüm (ya da sınıf), üç ilkeye karşılık gelmektedir; bilgelik, yiğitlik ve ölçülülük. Bu üç ilkenin dengesi (her sınıfın kendi işiyle uğraşması) devletin ve toplumun doğru/adil olmasını sağlamaktadır. Bu anlamda, “biri büyük biri küçük iki şeye aynı şey dediğimiz zaman, bunlar ortak yönleri bakımından birbirinin benzeri”²⁹ olacaklarından insanda da bu üç yan bulunacaktır: “[B]u üç ilkedен biri bizi bilgi edinmeye, biri taşkınlığa, öfkeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer.”³⁰ Sonuç olarak, “bir devleti akıllı yapan neyse, insanı akıllı yapan da odur... Bir insan niçin yiğitse, devlet de onun için yiğit[tir]” ve “[d]evlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru olur.”³¹

Tartışmayı hassasiyetle hep “ilke” sorunu üzerinden götürmeye dikkat eden Platon, “olgu”ya yani bedene “eğrilik” kapsamında değinirken, siyasal beden metaforunun temelini de ifşa eder: “İçimizdeki doğrulukla eğrilik bedenimizdeki sağlık ve hastalığa benzer... Sağlık nereden gelir? Bedenimizdeki organların tabiata uygun bir düzenle sıraya girmesinden, birbirine bağlanmasından değil mi? Hastalığa bu organların tabiata aykırı bir sıraya girmesi, birbirine bağlanmasıdır... Onun gibi, doğruluğu yapan da içimizdeki bölümlerin tabiata uygun bir düzenle sıralanıp bağlanması; eğriliği yapan da, bu bağlanıp sıralanmanın tabiata aykırı oluşudur.”³²

²⁸ *Devlet*, 369a. Ancak fark edilebileceği üzere iki yöntem önerisi arasında açık bir çelişki bulunmaktadır. *Devlet*’in I. kitabının Platon’un gençlik dönemine ait, referansın gönderme yaptığı II. kitap dâhil olmak üzere diğer bölümlerinin ise olgunluk dönemine ait olduğu ileri sürülmektedir. *Sofist* ile *Devlet Adamı*’nın ise yaşlılık dönemi diyalogları olduğu kabul edilmektedir. Bkz. M.A. Ağaoğulları, Kent Devletinden İmparatorluğa, İmge Kitabevi, Ankara 1994, s. 70/8.dn. Platon, fikir mi değiştirmiştir ya da *paradigma* olarak adlandırdığı yöntemini tam tersi bir yönseme ile tekrar mı ele almaktadır? Bu soruların kesin bir yanıtı bulunmadığı düşünülebilir. Platon’un gerektiği yerde örneklerini sunmak için gerektiği gibi bir arka plan kurgusuna yaslandığı da ileri sürülebilir. Ancak, şu da bir gerçek ki yaşlılık döneminde, çelişkisiz bir biçimde, yöntem önerisinde küçük örneklerden yola çıkılması gereği ağır basmaktadır. Platon’un genel felsefi yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda ise tersi önemli görünmektedir. Geçiş dönemi diyaloglarından *Meneksenos*’ta “İnsanları yetiştiren devlettir; devlet iyi olursa insan da iyi olur.” (238c) savında görülen yaklaşım sonraki dönemlerde de ağırlığını sürdürür. *Devlet*’te ortaya konulan “devlet her şeydir, kişi hiçbir şey” şeklindeki temel ilke *Yasalar*’da da geçerlidir. Dahası bu bakış açısı “ilke her şeydir, olgu hiçbir şey” olarak daha genel bir belirlenim şeklinde tekrar da edilebilir. Bkz. A. Yalçınkaya, Siyasal ve Bellek – Platon’da Anımsama Platon’u Anımsama, s. 147–148.

²⁹ *Devlet*, 435a

³⁰ *Devlet*, 436b

³¹ *Devlet*, 441c-d

³² *Devlet*, 444c-d

Siyasette iyi yönetim sorununda ya da doğru, adil, iyi devletin kavramsallaştırılmasında temel yöntem olarak kullanılan siyasal beden metaforu, esasında siyasal olana dair kuramsal çabaların iki ucunu birbirine bağlamak gibi bir marifete sahiptir. Platon, örneği üzerinden de görüldüğü üzere bir yandan insan doğasını kurgulamaya hizmet ederken öbür yandan siyasal bölünmenin ortaya çıkardığı duruma bir varlık ve birlik bahşetmeye yarar. İşlerin siyasal toplumdaki işleyişini anlamak için doğal olanın nitelikleri üzerinden hareket edilir. Metaforik orantısallığa dâhil edilen terimler doğa, canlı varlık, insan bedeni gibi somut bir karşılığı olan ve olgusal niteliklere sahip olan fenomenlerken, bunlardan kalkılarak esasında soyut ve karmaşık olan *devlet*, *siyasal toplum* ya da *polis*, *civitas*, *commonwealth* gibi kavramsal girişimlere varlık; dahası bu varlığa meşruiyet kazandırılmaktadır. Bir anlamda “olmayan”, “olan” üzerinden varlığa taşırılarak, “olan”ın açıklanmasında, anlaşılmasında ilkesel ve önsel bir değerle donatılmaktadır. İyi, adil ve doğru olan doğaya uygun olandır ve dahası doğal tasarımdaki ilişkileri siyasal ve antropolojik olanda da yansıtılabilmektedir.

Sonuçta, adların, doğru bilgiye ulaşılmasında bir yardımcı dokunmayacaktır. Kavramları çözümlenip sağlam belirlenimler altında sonuca ulaşmanın yöntemi ise bir benzerlik ve karşılaştırma ilişkisini devreye sokmaktır.

Platon'a göre aklı başında hiç kimse devlet adamını ve siyaset sanatını keşfetmeye çıktığı bir araştırma dâhilinde “dokumacılık aşkıyla, dokumacılığın tanımını aramaya kalkmaz.”³³ Ne çare ki, kavramları doğru bir şekilde ilişkiye sokmanın tek yöntemi olan *diyalektik* bunu gerektirmektedir.³⁴

³³ *Devlet Adamı*, 285d.

³⁴ “Öyle sanırım ki herkesin bilmediği bir şey vardır, o da şudur: Bazı varlıkların, duylara çarpan ve kolayca görülen tabii benzerlikleri vardır, bu varlıklardan birinin açıklanmasını isteyenlere – uzun uzun sebeplere kadar çıkmadan, işi kolayca halletmek istersek – bu benzerlikleri göstermek hiç de güç olmayacaktır. Ama en büyük en değerli varlıklara gelince, onlar üzerinde insanlara açık bir fikir veya açık bir sezgi vermek için sizi sorguya çeken ruhu doyurabilecek, ruhun doymak bilmez merakını tatmin için şu veya bu duyuya bağlanabilecek hayaller yoktur. Bunun için her şeyin sebebini göstermeyi de anlamayı da öğrenmeye çalışmalı. Çünkü varlıkların en büyüğü, en güzeli olan cisimsiz varlıkları, bize ancak akıl gösterebilir, başka hiçbir şey gösteremez. Şu anda söylediklerimizin hepsi bu varlıklar üzerinedir. Fakat konu ne olursa olsun küçük örnekler üzerine çalışmak daha kolaydır.” *Devlet Adamı*, 285e-286a. Platon, duysal benzerlikle açıklanabilecek karşılaştırmaları daha kolay bir sınıftan gördüğünü ileri sürmektedir. Platon'un yaptığı bu ayrımın modern dönemde de sürdürüldüğü belirtilmelidir.

Bir Siyaset Dersi: Çoban ile Çıplak

Platon *Devlet Adamı*'nda, diyalogun başından beri çoban metaforunu merkeze alarak sürdürdüğü *dikhatomia*³⁵ ile "devlet adamına götürecektir yolu"³⁶ bulmak bakımından bir başarısızlığa uğradığını düşünmektedir.³⁷

Foucault'ya göre, Platon, çoban metaforuna,³⁸ kendi dönemi için güncel siyasal gelişmeleri karşılayamadığı gerekçesiyle karşı çıkmaktadır: "Siyasetçilerin görevi bir grup bireyin yaşamına destek olmak değil; sitenin birliğini oluşturmak ve bunu güvence altına almaktır."³⁹

Bu anlamda, Foucault'nun çözümlemesinde, çoban metaforu ile ortaya çıkan rol, Platon bakımından, siyasetçi açısından tanrıdan devralınacak bir rol değildir; Platon'un işaret ettiği metafor dokumacılıktır: "Siyasetçinin işi site için sağlam bir kumaş dokumaktır. Siyasetçi olmak insanları beslemek, onlara bakmak, nesli sürdürmek değil; bağlamak, değişik erdemleri bağlamak, kamuoyu 'mekîğinden' yararlanarak birbirine zıt olan huyları (ya aceleci ya ölçülü) birbirine bağlamak anlamına geliyordu. Kralların yönetme sanatı, canlıları 'uyum ve dostluk üzerinde temellenen bir cemaat' şeklinde bir arada tutmakta düğümliyor, böylece kralın 'kumaşların en güzelini' dokuması mümkün oluyordu."⁴⁰

³⁵ "Evrensel kavramların kapsamlarını ikiye böle böle yapan çözümleme yöntemi." M.A. Ağaoğulları, Kent Devletinden İmparatorluğa, s. 255.

³⁶ *Devlet Adamı*, 257c.

³⁷ "Başlangıçta dediğimiz gibi, saf bilginin bir idare veya emreden kısmı var. Kendi adına satışta bulunan kimseye benzeterek bu kısımdan da bir kendiliğinden emreden kısım çıkardık. Bunun önemli kollarından biri yaşayan hayvanların idaresidir; sonra daha da daraltarak, sürü halinde hayvanların idaresi ve yürüyen hayvan sürülerinin idaresi kısımlarını elde ettik. Bu sonuncunun başlıca bölümü boynuzsuz, yürüyen hayvanların idaresidir. Bu bölümde de bir parça var ki üç kelimenin birleşmesiyle meydana gelen bir terim altına konabilir: Saf cins hayvanları gütmek. En son bölüm, insanların güdülmesi sanatıdır. İki ayaklılarla meşgul olan ve bizim aradığımız nihayet şimdi bulduğumuz sanat, krallık ve devlet sanatı işte budur... İşte böyle bir münakaşada bulduk, ama bana öyle geliyor ki araştırmamızı iyice işleyemedik; bu noktada başarısızlığa uğradık." *Devlet Adamı*, 267c-e.

³⁸ Foucault, çoban metaforunun Homerik metinlerde krallara gönderme yapmak için kullanıldığını ve özellikle Pythagorasçı metinlerde çeşitli kullanımlarına rastlandığını gösterir. Çoban metaforunun antik Yunan'da kullanımının istisna teşkil ettiğine dair argümanı dâhilinde, Isokrates, Demosthenes ve Aristoteles'te görülmediğinden bahseder. En nihayetinde, Platon'un Devlet Adamı diyalogunun ilgisinin odağında olduğunu belirtir: "Devlet Adamı'nda temel sorun olarak pastoral iktidar gösterilir ve bu sorun uzun uzadıya irdelenir." M. Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev. O. Akınhay, Özne ve İktidar içinde, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2005, ss. 25-56, s. 25-33

³⁹ M. Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", s. 36

⁴⁰ M. Foucault, "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", s. 35-36.

Platon, bu yolun neden devlet adamının yoluna çıkmadığını anlatabilmek için *Kronos mitine*⁴¹ başvurur ve sonuç olarak tanrı-çoban ile devlet adamı ya da kral arasında uygunsuz bir benzetme yapıldığına varır: “[B]ugünkü hayat zinciri ve bugünkü nesilden olan bir kralla, devlet adamı nedir, diye sorulurken, biz daha önceki hayat zinciri içinde bulunan bir insan sürüsünün çobanından söz ettik.”

Kral ya da devlet adamı tanrısal çobandan farklı olarak evren referansı ile yönetim aşamasının da sonrasında ortaya çıkmaktadır; insanların kendi kendilerinin hâkimi oldukları, yani topluluğun içeriden bölünmüş olduğu bir döneme aittir.⁴² O halde çoban metaforu, ilk elde devlet adamının ne olduğunu anlamak bakımından uygun görünmemektedir; çünkü ikisi aslında bambaşka yaşam bağlarına gönderme yapmaktadır. Devlet adamının bulunduğu bağlam sürekli bir değişimin yaşandığı ve unutuşun tecrübe edildiği bir bağlamdır ve kral açıkça yönettikleri ile aynı düzlemedir. O halde topluluğun dışında yer alan bir figürden daha farklı bir zeminde kurgulanması, bir kavram olarak bu veriler ışığında kurulması gerekir.

Yönetimin topluluğun içine çekildiğinin anlaşılması ile birlikte, Platon'un araştırmasındaki metaforların da yeniden kurulması gerekir. Platon, bu sefer yine çoban metaforunu kullanmaya devam ederek, kralı, topluluğun içinde insanların çobanı olarak işaret edilebilecek diğer meslek gruplarından ayırmaya uğraşır.⁴³ Krallık sanatının temel farkı bu sayılan

⁴¹ Platon, bir altın çağ tasarımı olan Kronos dönemiyle, kral ya da devlet adamının bulunduğu zemini, zaman üzerinden kesin bir şekilde ayırır. Evren, başta tanrının denetiminde belli bir yönde döner, “güneşle yıldızlar bir zamanlar batıda doğarlar, doğuda batarlarmış”. “Kendiliğinden hareket etmek yeteneği yalnızca yaratıcıda olduğu” ve yalnızca “en tanrısal şeyler değişmeden, oldukları gibi” kalabildikleri için, kendi başına bırakılan ve gene cismani yaratılıştaki olan evren ve gökyüzü bu sefer ters yönde dönmeye başlar. Tanrının dümeni bırakmasıyla birlikte başlayan bu ters dönüşle birlikte çeşitli hayvan sürülerine çobanlık yapan yarı tanrılar da çekilirler, sürüleri serbest bırakılır. Geri dönüşün tesiri olarak yaşanan bir depremden dolayı pek çok hayvan yok olur. Bu evrede yönetim evrene geçer, ama unutmak maddeye özgü olduğu için Kronos'un geleneği unutulur ve kötülük başlar, evrenin tamamen yok olması tehlikesi belirince tanrı bu sefer alt üst oluşa yol açan fırtınadan korkarak dümeni yeniden eline alır ve evreni onarıp ölmez, yok olmaz bir hale getirir. Evrende bunlar olurken, depremden sonra insanlar hayvanlarla karşı karşıya kalıp kötülöklere uğrarlar; tanrının bakımı altında yaşamak için yaşamak dışında hiçbir şey yapmaları gerekmeyen insanlar darlığa düşerler. Platon'un aktardığı kadarıyla tanrılar insanlara, eski gelenekten kalan armağanlar olan ateşi, sanatları ve tohumları verirler. İnsanlar kendilerine bakmak zorunda kalırlar. Fırtına sonrası yönetimi evrenden devralmanın vakti gelmiştir ve artık “kendi kendilerinin hâkimi” olurlar. *Devlet Adamı*, 269a - 274e

⁴² “Bugün yeryüzündeki devlet adamlarının karakteri tebaalarınınkine pek benziyor, krallar da aynı onlar gibi büyütölüp terbiye ediliyorlar.” *Devlet Adamı*, 275c

⁴³ “[T]üccarlar, çiftçiler, ekmekçiler, beden terbiyecileri, hekimler, hepsi insanların çobanları dediğimiz devlet adamları ile boy ölçüşmeye kalkacaklar; insanları

diğer bilimlerin hepsinin üzerinde olmasıdır.⁴⁴ Diğer bilimlere göre, toplumun parçalanmışlığı içinde o parçanın veya bu parçanın eğilimine göre değil, “hallerin çokluğu ile kişilerin çokluğuna” göre bir orta yolu, bir ölçüyü tutturması gerekecektir.⁴⁵ Bu bağlamda hala, tanrısal çobanın bireysellikler düzeyinde ifadesini bulan ilgisinin dışında ve topluluğun birliğinin sağlanması doğrultusunda bir yorum aralığı geçerli görünmektedir: “Her kişiye yapması gerekeni noktası noktasına göstermek için, hayatının her anında her bir kişinin yanında nasıl bulunabilir?”⁴⁶

Platon, bir yandan Kronos zamanı olarak andığı geçmişin ya da tanrısal çobanın referanslarını siler gibi görünürken bir yandan yeniden örmektedir.⁴⁷ Kral, pratik ve zemin bakımından tanrısal çobanın durduğu noktadan çok farklı bir yerdedir; hem işbölümü sonucu çeşitli meslekler içinde kendisi maddi anlamda bir iş görmeyen ama yine de bir meslek olan krallık⁴⁸ sanatına rakip gibi görünen ve maddi yaşamı yeniden üreten bir çoklukla karşı karşıyadır hem de bu çokluğun üstünde ve ondan ayrı olmalıdır ki; maddi yaşamın parçalanmışlığı dışında kalıp doğru ölçüye göre bir siyaset inşası gerçekleştirebilsin.

Dokumacılık metaforu bu noktada devreye girer. *Devlet Adamı* okumasında siyasal pratiği anlamaktan çok metodolojik bir önerme gibi algılanmaya daha müsait olan bu metafor, nihayet devlet bilimine giden yolu açacaktır: “Hepsine emreden, kanunlara ve bütün devlet işlerine bakan, her şeyi çok güzel *dokuyan* ilme, işinin yani görevinin bütünlüğü için oldukça geniş bir ad seçerek, devlet ilmi adını vermekle, pek doğru bir ad vermiş oluyoruz.”⁴⁹

Platon önce kurulan metaforik ilişkinin taraflarını adlandırmakla işe başlar; devlete bakan sanata siyaset, elbise yapımı ile uğraşan sanata da

yetiştirmek veya idare etmek işini de kendilerinin gördüğünü, hem de sadece sürüsünü değil, idarecileri de yetiştirdiklerini söyleyecekler.” *Devlet Adamı*, 268a.

⁴⁴ “İnsan toplumuna bakmak ve genel olarak insanların üzerinde hâkimiyet kurmak bahsinde krallık bilgisinin önüne hiçbir bilgi geçemez.” *Devlet Adamı*, 276c.

⁴⁵ *Devlet Adamı*, 295a.

⁴⁶ *Devlet Adamı*, 295b.

⁴⁷ “Hayvanların evcilleştirilmesi hayvancılıkla geçinen halkları, çobanın sürüsüyle ilişkisi örneğince, yani doğrudan, zorlayıcı bir araya girme kılığında, öteki üzerindeki insan eylemini – özellikle uyrukları üzerinde kralın gücünü kavramaya yöneltmiştir. Yunanca söz dağarı, her örnekte, denizcilik imgelerine başvurmadığı zaman, hayvan yetiştiriciliğine ilişkindir. Bu söz dağarı, iktidarın üstün gücü sayesinde, tıpkı çobanın sürüsünü asayla yedip yönetmesi gibi eğip yönetmek için astı güçlünün boyunduruğu altında boyun eğdiren, boynunu büken zorlayıcı bir eylem olarak önderin yönetilenler üzerindeki gücünü temsil eder.” J.P. Vernant, *Eski Yunan’da Söylen ve Toplum*, Çev. M. Özcan, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 87.

⁴⁸ “Gerçek krallık ilminin kendisi iş görmez, o teorik bir ilim değildir, fakat iş görmek gücünde olan ilimlere emreder; zira şehir-devletlerde büyük işlere başlamak, onları yürütmek için elverişli veya elverişsiz fırsatları o bilir; buyurdıklarını yerine getirmek de ötekilerine düşer.” *Devlet Adamı*, 305d

⁴⁹ *Devlet Adamı*, 305e (vurgu eklenmiştir).

dokumacılık adlarını verir.⁵⁰ Platon sonraki adımda konuyu derinleştirip ölçü sanatına getirir. Ölçü sanatı görelilik değerleri ile mutlak değer⁵¹ arasında bir ontolojik tartışmaya kapı aralamıştır.⁵² Az-çok, büyük-küçük gibi kategorilerin özlerinin birbirlerine göre değil de doğru ölçüye göre var olduğunu göstermenin önemi, Platon'a göre, devlet adamının varlığını itiraz dışı bırakmak bakımından büyük önem taşımaktadır.⁵³

Duyusal olmayan varlıkların Platon tarafından atfedilen en önemli özellikleri, maddi referansları bulunmadığı, yani cisimsel olmadıkları için zamana ve unutuşa tabii olmamalarında kendini göstermektedir: "Ancak en tanrısal şeyler değişmeden, oldukları gibi kalırlar. Cisim bu şeylerden değildir."⁵⁴ Platon, dokumacılık (varolan) karşısında siyaseti bir var olmayan olarak belirleyerek, onu içinde bulunduğu toplum içre zeminden kurtarmayı başarır ve onu değişimin bulunmadığı tanrısal-çoban *Kronos*'un zeminine gönderir.⁵⁵ Ancak burada da "siyaset" yoktur:⁵⁶

O zamanlar tanrının kendisi insanların çobanıydı, onları idare ederdi, tıpkı şimdi öbür varlıklara nispetle insanın ilahi bir varlık olduğu, daha aşağı cinsten hayvanları idare ettiği gibi. *Tanrının idaresi altında başka hükümet şekilleri*, kadınlara, çocuklara sahip çıkmak diye bir şey yoktu, çünkü bütün insanlar topraktan doğuyor, geçmişi hiç hatırlamıyordu. Bununla beraber toprak onlara bol bol ürün veriyordu. İnsanlar yetiştirmeden, ağaçlarda meyveler ve bütün öbür bitkiler kendiliklerinden yetişiyordu. İnsanlar çoğu zaman açık havada, *çıplak* yaşıyorlardı; mevsimler gayet yumuşaktı, insanların yatakları da yoktu; bol yetişen otlardan yumuşak yığınlar üstünde yatarlardı.⁵⁷

⁵⁰ *Devlet Adamı*, 280a.

⁵¹ "Doğru ölçü ilkesine bir gün mutlak doğruluğun ne olduğunu ispat etmek için muhtaç olacağız." *Devlet Adamı*, 284d.

⁵² "Büyüğün özü ancak küçüğün özüyle ilişkili olur da hiçbir şeyle ilişkisi olmazsa, o zaman onun doğru ölçüyle hiçbir ilgisi olmaz değil mi? ..Böyle bir görüş bizi sanatlarla, meydana getirdikleri eserleri yok etmeye götürmez mi? Üstelik de araştırmamızın konusu olan devlet bilgisiyle gözden geçirdiğimiz dokumacılığı ortadan kaldırmaz mı? Çünkü bütün bu sanatlar için, doğru ölçünün altında veya üstünde kalan şey, var olmayan bir şey değildir ama can sıkıcı bir şeydir. Sanatlar onu, meydana getirdikleri eserlerden uzaklaştırmak isterler. Böylece ölçüyü koruyarak, eserlerini iyi ve güzel kılarlar." *Devlet Adamı*, 284a-b

⁵³ *Devlet Adamı*, 284c.

⁵⁴ *Devlet Adamı*, 269e

⁵⁵ "Kötülüğün tanrılar arasında bir yer bulmasına olanak yoktur; kötülük ölümlü tabiatlar ve şu topraklar üstünde hükmünü yapar. Bu da gösteriyor ki, buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarılara kaçmaya uğraşmalıdır. Fakat bu kaçış tanrıya elden geldiği kadar benzemekle olabilir." *Theaitetos*, 176a-b.

⁵⁶ "Platon'un tasarladığı şey tam bir altın çağdır ama burada bizi ilgilendiren asıl şey, yöneten tanrının yönettikleriyle de aynı düzeyde bulunmaması, yönettiklerinin dışında-üstünde bulunmasıdır. Bu anlamda yönetim işi hiçbir insanın karışmadığı bir şeydir. Bu anlamda, bu topluluk için siyaset 'yoktur'" A. Yalçınkaya, *Siyasal ve Bellek - Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*, s. 127.

⁵⁷ *Devlet Adamı*, 271e - 272a (virgü eklenmiştir)

Platon, bir varolmayan olarak siyasalı, siyasetin olmadığı ya da siyasetin, sadece siyaset olmadığı bir bağlama yerleştirerek tanımlamaya çalışır; çünkü bugünkü insanların *çıplaklığını* örtebilmek için dikilmesi gereken elbise için uygun ölçüler ancak Kronos'un sağladığı bütünlüğün ölçüleridir.⁵⁸

Topluluğun dışını referans alan böyle bir yöneticinin sahip olduğu bilgi sayesinde her hal ve davranışı meşru olmaktadır; çünkü toplulukla aynı düzlemde gibi görünmesine rağmen aslında değildir ve emretme gücünü de kendisine bu sağlar: “[H]ükümetler arasında biricik doğru hükümet, yalancı değil, gerçek bir ilme sahip başların bulunduğu hükümet olması gerekiyor. Bu başların *kanunlara göre veya kanunsuz, tebaalarının gönlüyle veya zorla* idare etmeleri, fakir veya zengin olmaları, bütün bunlar doğru kuralın takdirinde hesaba katılmaz.”⁵⁹

Görülebileceği üzere, Platon'un tamamen analogik benzerliklerle kurguladığı bir durum sonuçta, yasanın ötesinde şiddet uygulamasını haklı gösterilmesi noktasına kadar varır. Bu meşruluğun ontolojik zeminini tanrısal kral kendisi inşa etmemiştir; sadece bir arketipin halk nezdinde sahip olduğu tanınmadan yani meşruluktan yararlanarak, dayanağının bir metafor olduğunu unutturup, onu hakikatin biricik gereği haline getirmiştir. Metafor olduğu unutulmuş bir metafor şiddetin bizatihi kendisidir.⁶⁰

Mağaradan Işığa: Bir Devlet Dersi

Devlet'de bu yaklaşım bu sefer topluluğun dışarıdaki ilke uyarınca nasıl dönüştürüleceğini anlatan bir metafor ile düzenlenmektedir. Platon her şeyden önce duyusal yetenekleri incelemekle başlar. Görme gücünün diğer duyulardan ayrılan bir yönü vardır ki, kendisi ne kadar güçlü ve keskin olursa olsun, dışsal bir yardımın varlığı olmaksızın işe yaramayacaktır: “Bir başka cinsten üçüncü bir şey işe karışmazsa, gözlerimiz görmez, renkler de görülmez.”⁶¹ Bu başka cinsten üçüncü bir şey *ışıktır*. Platon ışığın doğal kaynağı olan güneşi işaret eder: “Güneş Tanrı demek istiyorsun... Herkese

⁵⁸ Platon, açıkça metaforik modellerini (hekim, kaptan, dokumacı) tamamen topluluk içinden seçtiği gibi, bir paradigma olarak kurguladığı Kronos miti de halk söyleminin dışında değildir. Aristoteles *Atinalıların Devleti'nde* Peisistratos döneminin (MÖ 6. yüzyıl), halk tarafından *Kronos Çağı*'na benzetildiğini ifade etmektedir. Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. A. Çokona, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2014, s. 19.

⁵⁹ *Devlet Adamı*, 293c-d (vurgu eklenmiştir).

⁶⁰ “Otoritenin kökeni, kurma veya temel, yasanın koyulması; bunlar da temelsiz bir şiddetten ibarettirler, çünkü bunlar tanım gereği son kertede yalnız ve yalnız kendilerine yaslanabilirler. Onların kendilerinde, ‘yasadışı’ veya ‘gayrimeşru’ anlamında, adaletsiz olduklarını söylemek değildir bu. Kurucu anlarında onların ne yasal oldukları ne de yasal olmadıkları söylenebilir.” J. Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli”, çev. Z. Direk, A. Çelebi (haz.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul 2014 içinde, ss. 43-133, s. 59.

⁶¹ *Devlet*, 507e.

göre ışığın kaynağı odur. (...) Görünen dünyada, göz ve görünen nesnelere için güneş neyse, kavranan dünyada iyi düşünce de düşünülen şeyler için odur; nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır.”⁶²

Ancak, Platon burada eşanlı olarak köken düşmanlığını satır aralarında örmeye başlar. Güneş ile ışık arasında kurulan orantısallık, iyi ideası ile ne arasında vardır? İyi ideası ışık mıdır, güneş mi? Bu belirsizlik takip eden dönemde metaforun kavramsal kaderi bakımından belirleyici olmuştur. Işığın kaynağı güneşken; Platon söz konusu iyi ideası olunca bu bağı örter ve iyi ideasının bir kökeni olup olmadığı sorusunu bertaraf etmek için; güneş ile ışığı bir ve aynı şey olarak sunar ve daha da ileri giderek, doğurulanın doğurana doğurduğunu ileri sürer: “[İ]yinin doğurduğunu söylediğim varlık güneştir. İyi, onu kendine eş olarak yaratmıştır.”⁶³

Peki, iyi ideasını anlatmak için güneş metaforuna neden ihtiyaç duyulmaktadır? Çünkü başka türlü mümkün değildir: “Gelin bir başka türlü yapalım, sevgili dostlar, iyinin kendiliğinden ne olduğunu şimdilik bir yana bırakalım. O kadar yükseklerde bir şey ki bu, şimdiki halimizle tasarladığım yere kadar çıkabileceğimizi sanmıyorum. Ama isterseniz size iyinin bir dalını, ona en çok benzeyen bir eşini, kendi görüşüme göre anlatabilirim.”⁶⁴

Diyalogun bu evresinde mağara alegorisinden önce devreye “çizgi metaforu” girer.⁶⁵ Mağara alegorisi “çizgi”ye eklenmiş bir halde *Devlet*'in

⁶² *Devlet*, 508a-e. Açıkça görülebileceği üzere Platon'u modern öznelik ve buna bağlı ontolojik yaklaşımlardan ayıran bir çizgi vardır. Hakikat insanın inşa edebileceği bir şey değildir; burada söz konusu olan insanın kendi durduğu temeli inşa etmesi değildir. Yalnızca doğru konumlanışla hakikate ve varlık olarak varlığa bir yakınsama söz konusu olmaktadır. Nitekim bütün ideaların görülmesini sağlayan iyi ideası da bir olmayan olduğu için var/dır. Göz-ışık ikilisi bu durumu ortaya koymaktadır. Görme gücü insanın olsa da, görmek için ışığa gerek vardır; bu anlamda potansiyel kendi kendine vardır; ancak açığa çıkması, edimsele dönüşmesi için üçüncü türün müdahalesi gerekir.

⁶³ *Devlet*, 508b.

⁶⁴ *Devlet*, 506e.

⁶⁵ Platon, “çizgi metaforu” ile ontolojik kökene yakın olma durumuna göre dört farklı bilme düzeyi saptar. Çizgi ilk başta “görünür dünya” ve “kavranır dünya” olarak ikiye bölünerek *sanı (doksä)* ve *bilgi (episteme)* alanları kurgulanır. Bunlar, *sanı* için *sanrı (eikasia)* ve *kanı (pistis)*; *bilgi* için *çıkarm (dianoia)* ve *kavrayış (noesis)* olmak üzere tekrar ikiye bölünür. Görülen dünya “nesnelere aydınlık ve karanlık derecelerine göre” sahte ve gerçek olmak üzere iki parçalıdır; sahte kısımda yansılar bulunur; bunlar “önce gölgeler, sonra suda ya da parlak yüzeylerde görülen şekiller ve onlara benzer bütün daha başka görüntülerdir.” Görülen dünyanın gerçek kısmında ise “canlı varlıklar, bitkiler ve insanın yaptığı bütün nesnelere” bulunur. Kavranan dünyanın ilk kısmında (*çıkarm/dianoia*) ise geometri, aritmetik ve bunlara benzer bilimlerde uygulanan yöntem uygun olarak, görünen dünyanın gerçek kısmındaki nesnelere birer yansı olarak ele alıp varsayımlar üzerinden ilerlenmektedir; bu nedenle de ilkeye değil, sonuca götüren ve kavramları ayrı ayrı düşünebilen bir niteliğe sahiptir. Kavranan dünyanın diğer kısmı ise dialektika ile kavranan şeyleri içerir. Burada varsayımlardan ilkeye yükselmek; “kavramdan kavrama geçerek,

VII. kitabında bulunur.⁶⁶ Mağaranın içi sofistlerin cirit attığı,⁶⁷ *polis*in siyaset manzaralarından bir kesit sunmaktadır. Yüksekte yanan bir ateşin ışığı altında, insanların, ayaklarından ve boyunlarından zincirli halde, arkalarında duran başka insanların bir duvarın üzerinden hayvana, insana ve daha başka şeylere benzeyen kuklaları oynatarak bir gölge oyunu yarattıkları bir tablo çizilmektedir. Duvarın arkasındaki insanlar bazen konuşmakta, mahkûmlar ise hem gölgeleri gerçek sanmakta hem de seslerin bu gölgelere ait olduklarını düşünmektedirler. Bir anlamda, hem görüntüler hem de seslerle ilgili olmak üzere iki türlü bir yanılsama vardır. Ancak, Platon metaforik ilişkiselliği aşan bu ayrıntıyı sürdürmez; “söz” mağaranın karanlığına gömülür; bu anlamda hem retorikçinin hem sofistin hem de şairin sanatları bu düzeyde terk edilir.

Ancak yine de mağaranın içinde işleyen bir tür gerçeklik söz konusudur; insanlar güneşin aydınlığından uzakta, gölgelere verdikleri adlarla gerçeği anlattıklarını sanmaktadırlar. Gölgelerin yarattığı oyun hakkında konuşup, hangi görüntünün ilk ve son olduğunu, sırada hangisinin olduğunu tahmin ederek birbirlerinin karşısında bir *prestij* elde etmeye çalışmaktadırlar. Bu durumu Platon, gurur ya da onur (*timi*/τιμή)⁶⁸ olarak adlandırır. Siyaset dünyasının, teori dünyası karşısında ulaşabileceği en yüksek değer budur. Bu anlamda, mağara, *İyinin* bir biçimi değildir; *eikasia*nın ve insana göre iyinin alanıdır.⁶⁹ Eğitilmemiş, kendilerini gölgelere kaptırmış insanların bizatihi gölgeler haline geldiği bir durumdur.

Platon eğitimin bilgiden yoksun bir ruha bilgi koymak anlamına gelmediğini ileri sürmektedir: “Kör gözlere görme gücü vermek gibi (...) Her ruhta bir öğrenme gücü ve bu işe yarayan bir organ vardır. Gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi için nasıl bütün beden bir den dönüşmesi lazımsa, bu organın da bütün ruhla birlikte geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi, varlığın en ışıklı yönüne ‘iyi’ dediğimiz yönüne çevrilebilmesi gerekir.”⁷⁰

sonunda gene bir kavrama varmak (...) bütün varsayımların üstündeki bütünün ilkesine” erişmek söz konusudur; “bir şeyin gerçeğe ne kadar yakın olursa o kadar aydınlık olacağını unutmayalım.” *Devlet*, 509d – 510e.

⁶⁶ *Devlet*, 514a-517e.

⁶⁷ Platon, sofistlerin kullandığı nosyonlar için “put” (*eidola*/εἰδωλα) terimini kullanmaktadır. Bkz. A.S. Ferguson, “Plato’s Simile of Light Part II, The Classical Quarterly, 1922, v. 16, n. 1, ss. 15-28, s. 24. Mağaradaki gölgelerin, insan yapısı kuklaların gölgesi olması da bu durumu açıklar mahiyettedir.

⁶⁸ Sözcüğün, onur, gurur gibi anlamlarının yanında değer, fiyat, tutar gibi anlamları da bulunmaktadır. Bu anlamda karşılıklı bir değişim, bir mübadele ilişkisini de gündeme getirirler: “Ya orada birbirlerine verdikleri değerler, ünler? (...) gelecek şeylerin ne olabileceğini en doğru kestirenin elde ettiği kazançlar?” *Devlet*, 516d.

⁶⁹ A.S. Ferguson, “Plato’s Simile of Light Part II, s. 18.

⁷⁰ *Devlet*, 518b-c.

Ancak hiç kimse bu durumdan kendi arzusuyla, kendi isteğiyle “çevrilememektedir.” Mahkûmlardan birisi çözülür “zorla” (via/βία)⁷¹ ayağa kaldırılır ve önce gölgelerin mağara içindeki kaynağına; kuklalara sonra gölgeleri oluşturan ve güneşin yeryüzündeki ışığını simgeleyen ateşe baktırılır ve hakikat biraz daha aydınlanır; insan şimdi *pistis* durumuna gelmiştir. Hakikate daha da yakınlaşmak için şiddet dozunun arttırılması gerekmektedir. Daha çok eğitim için daha çok şiddet lazımdır ve mahkûm bu sefer yine “zorla” alınıp götürülür; “dik ve sarp yokuştan” çıkarılıp güneş altında bırakılır. Önce gözleri kamaşır ve hiçbir şey göremez; gözleri alışıkça önce yine insanların ve nesnelere gölgeleri ile yansımalarını ve sonra kendilerini görür. Başını yukarı kaldırıp bakar “güneşten önce yıldızları, ayı, gökyüzünü” seyrederek. Burada *dianoia* durumu söz konudur; göksel varlıkları ayrı ayrı görmekle kastedilen budur. En nihayetinde, olduğu gibi güneşi görür: “İşte, ancak o zaman anlayabilir ki, mevsimleri, yılları yapan güneştir. Bütün görülen dünyayı güneş düzenler. Mağarada onun ve arkadaşlarının gördükleri her şeyin asıl kaynağı güneştir.” Mahkûm, kurtulmuş *eikasia* durumuna ulaşmış bir filozoftur artık; ancak tıpkı siyaseti aşır geride bıraktığı gibi felsefeyi de aşır geride bırakması; mağaraya dönmesi; hakikatle temasının kendisine kattığı *farklılıkla* artık asla aynı düzeyde olamayacağı insanların arasına karışıp “onların işlerini üzerine alıp, verecekleri mevkileri, şerefleri küçümsememesi” gerekir.”⁷²

Ancak burada bir sorun baş göstermektedir: “Bu adam onları çözmeye, yukarıya götürmeye kalkışınca, ellerinden gelse, öldürmezler mi onu?”⁷³ Öldürürler; nitekim öldürmüşlerdir de. Platon Sokrates’in karşılaştığı kader karşısında; tıpkı kendisinden yüzyıllar sonra Machiavelli’nin de yapacağına benzer bir tespitte bulunmaktadır: Silahsız filozofların ne şansı olabilir ki?

Anlaşılan o ki mağara alegorisinde eğitilerek dönüştürülecekler uygulanacağı söylenen şiddetin başka bir amaç için oraya eklenmesi söz konusudur. Şiddet bir biçimde söyleme sızır, sızdırılır.

⁷¹ Heidegger, 1931-1932’ye ait bir metin olan “Hakikatin Özü”nde, şiddet konusuna dikkat çekmekle birlikte, bunu insanın özgürleşmesinin zorunlu bir kaldırıcı olarak görür. Mağaranın içinde insan, insan olamamaktadır ve insan olabilmek için salt insani meselelerden uzaklaşıp, varlığa dair soru ya da sorgu karşısında konumlanarak *Dasein*’in varlığa ilişkin soru ile kendini kendi potansiyeline uygun konuma iade etmesi gerekir. Şiddet işte insanın kendini bu soru/sorgu içine dâhil etme; *Dasein*’in varoluş, yani varlığı ve varlığa sorma, biçimidir. 1940 yılına ait “Platon’un Hakikat Öğretisi”nde ise “şiddet” konusuna her hangi bir değini bulunmamaktadır. M. Heidegger, Pathmarks, ed. W. McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, ss. 155-182 ve M. Heidegger, The Essence of Truth, çev. T. Sadler, Continuum, London 2002, s. 55.

⁷² *Devlet*, 519d.

⁷³ *Devlet*, 517a.

Metafor unutulup, sıra müfredata gelince “şiddet”in yönü de değişir; eğitim için uygulanan şiddetten vazgeçilip, eğitilenlerin şiddetle yoğrulacakları bir sürece geçilir.

[A]ritmetiğe, geometriye⁷⁴ ve dialektikadan önce gelen bütün bilimlere daha çocukken başlatmalı ve öğretim, zorla yaptırılan bir işe benzememeli (...) hür insan hiçbir şeyi köle gibi öğrenmemeli. Bedene zorla yaptırılan şeyin ona bir kötülüğü olmasa bile, kafaya zorla sokulan şey akılda kalmaz (...)çocuklara zor kullanmayacaksın. Eğitimin onlar için bir oyun olmasını sağlayacaksın (...) Çocukları savaşa at üstünde götürmeli ki (...) yetiştirilen genç köpekler gibi, kanı koklasınlar.”⁷⁵

Bir filozof ancak savaş işlerinde başarısını kanıtlayan bir askerden çıkabilmektedir. Ya da filozof, kral-savaşçı ilişkisinin ara terimidir. Platon çokça katı ve teoride değilse bile pratikte yalnız yukarıdan aşağıya geçişe izin veren⁷⁶ bir toplumsal sınıf sistemi kurgulamaktadır. Filozof, geri dönünce mağaradaki herkesi zincirlerinden kurtarmaz. Bu durumun meşruiyeti de siyasal beden metaforu ile eş düzeyde işleyen bir mitin devreye sokulması ile sağlanır. Günümüzde “üç cevher” ya da “metaller” olarak adlandırılan, Platon’a göre, eski bir Fenike masalı olan bu mite göre, insanlar, her şeyleri, bütün eşyalarıyla birlikte topraktan çıkar; yeterince büyüttükten sonra toprak bir ana gibi doğurur onları; aynı topraktan doğdukları için kardeşirler. Ancak onları yaratan tanrı farklı mayalar katmıştır tohumlarına; mayasında altın olanlar yönetici; gümüş olanlar koruyucu ve bakır olanlar da üretici olacaktır.⁷⁷

Burada mit ile toplumun içine sokulan ayrılık ve bir tür yanlış bilinç üretip duran bir soylu yalan ile kökendeki şiddet maskelenir; metaforun metafor olduğu unutulur, bu “soylu yalan” bir gerçekmiş gibi yaşanır.

Platon, her ne kadar korucuların, filozof kralın emrinde silahları yurttaşlara (bunlar üreticilerdir) doğrultmayıp, “bir kurt gibi sürüye saldıracak düşmanlar”⁷⁸ için kullanılacağını belirtse de; bunun nedeni öncelikle yurttaşlara karşı sert olmaları durumunda “yurttaşların düşmanlardan önce onları haklayacakları” gerçeği ile korucuların hiçbir

⁷⁴ Aritmetik ve geometrinin müfredatta yer almasının temeli her ne kadar “ruhun gözünü açması”, “diğer bütün bilimlere temel teşkil etmesi”, “gerçek varlığa yaklaştırması” gibi gerekçelerle açıklanmaya çalışılıyorsa da, bu bilimlerin savaş için vazgeçilmez oluşu da VII. kitap boyunca gündemde tutulur. Astronomi için dahi “ordu komutanı da yılın, ayın, mevsimlerin hangi anında olduğunu iyice bilmek zorundadır” denilmektedir. *Devlet*, 527c.

⁷⁵ *Devlet*, 536e-537a.

⁷⁶ “Her şeyden önce eğitimin yalnızca üst sınıflara tanınmış olması nedeniyle (...) bir üretici çocuğunun (...) alt sınıftaki yetenekli çocukların saptanmasına yönelik bir mekanizma öngör[ül]müş değildir. Bu durumda geçişkenliğin, büyük ölçüde, tek yönde, yani yukarıdan aşağıya doğru işlediği varsayılabilir.” M.A. Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 224.

⁷⁷ *Devlet*, 414c-415c.

⁷⁸ *Devlet*, 415e.

üretim etkinliği ile ilgilenmeyip üreticilerin sırtından geçinmeleri gereğidir: "Bekçiliklerine karşılık, yurttaşların kendilerine verecekleri, bir yıllık yiyeceklerinden ne çok ne az olsun."⁷⁹

Çoban, sürü, köpek ve kurt metaforları devrededir.⁸⁰ Platon, filozofu köpeğe benzetmektedir. Sahibini ve yabancıyı ayırmasında köpeği bilgiye dayanmak ve meraklı olmak bakımından filozofa model olarak alır: "Evdekilere ve tanıdıklara yumuşak davranacak bir insanın yaradılıştan filozof, yani öğrenme meraklısı olması gerekmez mi?"⁸¹ Bu anlamda, kurdu köpekten ayıran sınır önem taşımaktadır; o da kökenini; yani kurtluğunu unutmuş olmasıdır.

Ancak, burada daha önemli olan askerlerin kendi aralarında mübadele ilişkilerinden mahrum bırakılmalarından çok, üreticilerin silahlardan ve sözden arındırılmalarıdır. Bu uygulama Platon'un ideal devletinde savunulmadan önce Peisistratos tarafından kendi döneminde gerçekleştirilmiştir.⁸² Yurttaşlar (üreticiler) saldırmaya kalksalar bile, eğitimden muaf kılındıkları gibi şiddet araçlarından da mahrum bırakılmışlardır; toplumun üstüne çöreklenmiş bu elit kolektif tıpkı Peisistratos gibi "siyaset işlerinin" artık kendilerinde olduğunu ve herkesin kendi işine bakması gerektiğini söylemektedir.⁸³

İşbölümü bu anlamda ideal devletin başarısı için ilkesel düzeyde bir önem taşımaktadır; ancak aslında devlet bir bütün olarak alındığında, ayrı ayrı meslek grupları sayılmakla birlikte, aslında bütün işbölümünün

⁷⁹ *Devlet*, 375c ve 416d-e.

⁸⁰ Bu anlamda, *Devlet Adamı*, *Devlet*'in bir eleştirisi olarak görülebilirse de, çoban metaforu ve bu metaforun *Kronos miti* ile bugünün bütünlük arayışı arasındaki bağı sağladığı göz önünde tutulunca, *Devlet Adamı* bakımından da meşruiyet ölçütü olarak büyük bir önem taşıdığı görülmektedir.

⁸¹ *Devlet*, 376b.

⁸² Peisistratos, tiranlığa ilk yürüyüşünde, önce kendisine karşı bir suikast düzenlendiği sanısı yaratmak için kendi kendisini yaralayarak, hayatını korumak için silahlı korumalara ihtiyacı olduğuna halkı ikna eder ve sonrasında da "sopa taşıyıcılar" olarak adlandırılan korumalarını halka karşı kullanıp bir darbe ile *Akropolis*'i ele geçirerek iktidar olur. Başa geçtikten altı yıl sonra iktidardan düşürülerek sürgüne gönderilir. Geri döndükten yedi yıl sonra Atina'dan tekrar ayrılır ve on bir yıl sonra paralı askerlerden oluşan bir orduyla kenti tekrar ele geçirir: "Peisistratos silahları halkın elinden bu şekilde topladı. Yurttaşlardan, bütün silahlarını kuşanarak Theseion tapınağında toplanmalarını istedi (...) halka konuşurken, daha önceden görevlendirdiği adamları yere bırakılmış silahları toplayarak Theseion tapınağına yakın binalarda kilit altına aldılar (...) Peisistratos silahlara el koyduğunu bildirdi. Yurttaşlardan şaşırılmalarını ve endişe etmemelerini, herkesin işinin başına dönmesini, bundan böyle devlet işleriyle kendisinin ilgileneceğini söyledi," Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, s.16-18.

⁸³ "Bizim kuracağımız devlette, kunduracı kunduracıdır. Kunduracılıktan başka bir de kaptanlık yapmaz. Çiftçi çiftçidir, çiftçilikten başka bir de yargıçlık etmez. Asker askerdir, askerlik ederken alım satımla da uğraşmaz." *Devlet*, 397e.

sonucunun ikili bir sınıflandırmadan ibaret olduğu görülür: Yönetenler ve üretenler.

Platon'un toplumun birliğinden anladığı ve amaçladığı aslında yönetici sınıf içindeki birliktir. Bu bağlamda *Devlet*'in asıl amacının bu birliğin nasıl sağlanacağını araştırmak olduğu ileri sürülebilir: "Herkes bilir ki, bir toplumun düzenindeki her çeşit değişiklik baştakilerden gelir. Baştakiler arasına ayrılık girmesinden doğar. Yönetenler arasında tam bir birlik varsa, ne kadar azınlık da olsalar, zordur sarsman onları."⁸⁴

Yönetici sınıf içindeki bu birliği sağlamanın yolu kökündeki metaforu unutuşa terk eden eğitimidir. Platon'da eğitim ise şiddettir; insanı zorla oturtulduğu yerden zorla kaldıran; gözlerini, bir ateşin yaratabileceği kadar ışığın altında, duvara vuran ve gerçek sandığı gölgelerden güneşe çeviren ve nihayetinde "çocukların (...) kan koklayacakları" bir *aydınlanma*.

Platon burada, metaforlarla kurgulanmış ve devletle çocuk, nihayet yurttaş arasında eğitim aracılığıyla kurulan özgül bir ilişkiden; nihayetinde kendisi de metaforik olan siyasal bir ilişkiden bahsetmektedir. Ancak, Platon eğitimde şiddetten değil; şiddet için eğitimden yanadır. *Öteki* karşısındaki konumundan bir iktidar devşiren hizbin topluluk düzeyini öteleyip kendi içinde bilgiyi tekelleştirerek, eğitimi bir ayrıcalık olarak sürdürmesini ve bunu da iktidarın sürekli temeli olarak kullanmasını önermektedir.

Platon'un fikirleri şüphesiz dün olduğu gibi bugün de iktidardadır. Bu iktidarın sürekliliği, hakikat rejiminin ontolojisindeki metaforik gedğin unutturulmasına ya da epistemolojik yamalarla geçiştirilmesine bağlıdır.

Sonuç

Toplumsal zeminde ideal devlete en çok benzeyen siyasal düzeni kurmak için, insanı toplumun onu içine koyduğu halden çıkartıp "çevirmek", yani eğitmek gerekmektedir. Aynı zamanda bir zor uygulaması olarak tarif edilen bu sürecin gerektirdiği meşruiyeti, metaforun sağladığı bir zemin temelinde hakikatle kurulan ayrıcalıklı bir ilişki sağlamaktadır. Bu ayrıcalıklı ilişkinin sürdürülmesi ise metaforun metafor olduğunun unutturulmasına bağlıdır. İktidara sağlanan meşruiyetin zemini ile bu zemine yaslanarak dayatılan hakikat rejimi arasında özsel bir çelişki bulunduğu için eğitim, şiddet ve siyaset bu unutuşa vesile olurlar.

Platon bu unutuşa vesile olan kaymayı metaforları devreye sokarak tarif eder. Çobandan, köpeğe; kumaştan güneşe bu kaymanın izlerini sürerken bir yandan da bu izleri örter. Çareyi herkesi güneşe çıkarmak

⁸⁴ *Devlet*, 545d.

yerine, ışığı kırmakta; “bir küme insanın diğer küme insana yabancılığı”⁸⁵ anlamına gelen “devlet”i bir kez daha kurmakta bulur.

Platon'un amacının halkı (*demos*) siyasetten uzaklaştırıp, yönetici sınıf içinde de bütünlüğü sağlayacak çareleri arayıp bulmak olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda, gerek *Kronos* mitinin gerekse buna tekabül eden çoban metaforunun yönetici sınıfın önüne bir model olarak ilkel çoban toplumunu koyduğu ve Platon'un da mal, mülk, kadın, çocuk ortaklığı olarak işaret ettiği çarelerin,⁸⁶ bütün toplum düşünüldüğünde, kurumları ortada olmadan “ideoloji”si vaka kılınmış ilkel toplumdan türetildiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda, metafor, yönetici sınıf için hala metafor niteliğini korumaktadır; kendi içlerinde birlik, bütünlük ve eşitliği koruyarak, ontolojik farkın topluluğun dışında tutulmasını sağlamaktadırlar; içlerinde bir astlık-üstlük düzeni bir hiyerarşi bulunmamaktadır.⁸⁷

Üreticiler ile aralarındaki ilişkide ise metafor, metafor olmaktan çıkmış, ontolojik fark toplum düzeninde, toplumun tam da içinde var kılınmıştır; kendileri geçici işlere mahkum kılınmış bir sürüyen, tanrıya öykünen, buyuran, emreden ve aynı düzlemde bulunulduğunda anlamı salt şiddet olan bir öteki ile aynı yaşamın döngülerinde bir arada var olmak durumunda kalmışlardır. Platon'un metaforuna başvurulursa durum daha iyi anlaşılacaktır; güneş bütün yakıcılığı ve sıcaklığıyla, gök kubbedeki yerinden alınmış, mağaranın içine indirilmiştir.

Ancak yine de birlik “soylu yalanlar” ile sanki varmış gibi yaşatılmaya çalışılır. Bu anlamda, üretici yurttaşlar o mağaranın dışına hiç çıkmamışlardır; o mağara bizatihi ideal devletin (de) içinde, özündedir. Öyle ki, filozof oraya geri döner; meğerki dönsün...

⁸⁵ M. Gauchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset”, çev. O. Ergüden, C.B. Akal (der.), Devlet Kuramı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2000 içinde, ss. 33-70, s. 36

⁸⁶ *Devlet*, 416d-e, 457d, 543a-b. Benzer çarelerin *Nomoi* (Yasalar) adlı yapıtta da devreye sokulduğu görülmektedir: Platon, burada da “dostların malı ortaktır” demektedir. *Yasalar*, 739c; yine metafor olarak Kronos ve çoban devrededir. *Yasalar*, 713c-d; *Devlet*'teki altın, gümüş bulundurma, ticaretle, zanaatla uğraşma gibi yasaklar tüm topluma yayılmışken (741d-745b); bir fark aile kurulması hususunda karşımıza çıkarsa da, bununla simetrik olarak eğitimin tüm topluma yayılması (804d-e) ile durum dengelenir. Kısacası “Söz konusu olan aynı devlet modelidir ama bu modelin nasıl gerçekleştirileceğine sıra geldiğinde Platon kimi değişiklikler yapmaktadır.” A. Yalçınkaya, Siyasal ve Bellek – Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama, s.139.

⁸⁷ “Koruyucular sınıfı bu anlamda filozofun söylediğine tabi değildir (...) Filozofun sözü boş sözden ibarettir. Koruyucular sınıfı filozof-kralı orada tutarak, kimsenin şiddeti tekelleştiremeyeceğini, bu tekelin bir sınıf olarak topyekûn kendi üstünde olduğunu işaret eder.” A. Yalçınkaya, Siyasal ve Bellek – Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama, s. 248.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M.A (1994): Kent Devletinden İmparatorluğa, Ankara: İmge Kitabevi.
- Ankersmit, F.R-Moijj, J.J.A, (1993/ed), *Knowledge and Language, Volume III: Metaphor and Knowledge*, Dordrecht: Kluwer.
- Ankersmit F.R, (1993), "Metaphor in Political Theory", F.R. Ankersmit – J.J.A Mooij (ed), içinde, ss. 155 – 202.
- Aristoteles (1996), *Organon IV – İkinci Analitikler*, çev. H.R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları.
- Aristoteles, (2002), *Poetika*, çev: İ, Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (2007), *On Rhetoric-A Theory of Civic Discourse*, çev. G.A. Kennedy, New York: Oxford.
- Aristoteles (2013), *Retorik*, çev. M.H.Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles (2014), *Atinalıların Devleti*, çev. A. Çokona, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Boys-Stones, G. R, (ed) (2003), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, New York, Oxford University Press.
- Blumenberg, H. (2010), *Paradigms for a Metaphorology*, çev. R. Savage, New York: Cornell University Press.
- Cassirer, E, (1984), *Devlet Efsanesi*, çev. N. Arat, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Çelebi, A, (2014/haz), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Derrida, J, (1974), "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy", *New Literary History*, S:6, N:1, ss: 5 – 74.
- Derrida, J, (2011), *Gramatoloji*, çev. İ. Birkan, İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.
- Derrida, J, (2014), "Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (A. Çelebi, haz) içinde, çev. Z. Direk, ss. 43-133.
- Ferguson, A.S (1921), "Plato's Simile of Light. Part I" *The Classical Quarterly*, v. 15, n.3-4, ss.131-152.
- Ferguson, A.S (1922), "Plato's Simile of Light. Part II" *The Classical Quarterly*, v. 16, n.1, ss.15-28.
- Foucault, M, (2005) "Omnes et Singulatim: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru", çev. O. Akınhay, *Özne ve İktidar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, ss. 25 – 56.
- Gauchet, M, (2000), "Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset", çev. O. Ergüden, C.B. Akal (der.), *Devlet Kuramı*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları içinde, ss. 33-70,
- Harris, R-Taylor, T.J, (1997), *Landmarks in Linguistic Thought - I. The Western Tradition from Socrates to Saussure*, London: Routledge.
- Heidegger, M, (1998), *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge, Cambridge University Press.

- Heidegger, M, (2002), *The Esence of Truth*, çev. T. Sadler, London: Continuum.
- Hobbes, T, (2013), *Leviathan veya Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Johnson, M, (1981), "Introduction: Metaphor in the Philosophical Tradition", *Philosophical Perspectives on Metaphor* (M. Johnson, ed.) içinde, ss. 3-47.
- Kirby, J. T, (1997), "Aristotle on Metaphor", *American Journal of Philology*, v: 118, ss. 517-554.
- Kranz, W, (1984), *Antik Felsefe (Metinler ve Açıklamalar)*, çev: S.Y.Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Lane, M, (1998), *Method and Politics in Plato's Statesman*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Machiavelli, N, (1994), *Prens*, çev. N. Güvenç, İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- McCall, M.H, (1969), *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*, Massachusetts: Harvard University Press.
- Modrak, D.K.W, (2011), *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pender, E.E, "Plato on Metaphors and Models", *G.R Boys-Stones* (2003/ed) içinde, Oxford University Press, Oxford.
- Platon (1944), *Meneksenos*, çev. İ. Şahinbaş, İstanbul: Maarif Vekaleti Yayınları.
- Platon (1998), *Yasalar*, çev: C. Şentuna-S. Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Platon (2001), *Devlet Adamı*, çev: B. Boran-M. Karasan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2006), *Devlet*, çev: S. Eyüboğlu-M.A. Cimcöz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2011), *Diyaloglar*, çev. T. Aktürel vd, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rousseau, J.J, (2011), *Melodi ve Müziksel Taklit ile İlişki İçinde Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, çev. Ö. Albayrak, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rowe, C. J. (1995) (ed/çev), *Plato: Statesman*, Aris& Phillips, Warminster.
- Şenel, A. (1968), *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları no: 258.
- Todorov, T. (1992): *Theories of the Symbol*, çev. C. Porter, New York: Cornell University Press.
- Vernant, J.P, (1996), *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, çev. M. Özcan, Ankara: İmge Kitabevi.
- Yalçınkaya, A, (2005) *Siyasal ve Bellek, Platon'da Anımsama Platon'u Anımsama*, Ankara: Phoenix Yayınevi.

TÜRK MODERNLEŞMESİ'NDE İDEOLOJİLERİN SIRADÜZENİ: ÜÇ TARZ-I SİYASET

Erdem AYÇİÇEK*

GİRİŞ

Yusuf Akçura Osmanlı devlet politikasını Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük çerçevesinde ayrıntılı olarak inceleyen ilk kişidir. Bu makalede de, Türkiye'de güncel siyasi temayüllere rengini vermiş olan bir tartışma, Akçura'nın *Üç Tarz-ı Siyaset*'i değerlendirilecektir. Değerlendirmenin bağlamını, bahse konu ideolojilerin (Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük) sıradüzeni oluşturmaktadır. Açıklamak gerekirse, günümüzün ezbere tasniflerini teşkil eden bu üçlü, suretinde üst akıl ya da o akla yedeklenen bir mantıksal algoritmanın sıradüzenini taşımaktadır. Üç Tarz-ı Siyaset tezinin meselelere cevap verme algoritmasını ortaya çıkarabilmek ve konturlarını çizebilmek için de Türk modernleşme pratiğinin çıkar ve çıkmazlarını serimlemek gerekmektedir. Dolayısıyla tezler modernleşme problematiği kalbına dökülerek incelenmiş; olgusal içeriklerini temellendirmek üzere modernleştirici pratikler arka fonda saklı tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük, Kapitalizm

(Hierarchy of the Ideologies in Turkish Modernization: *Three Kinds of Policy*)

ABSTRACT

Yusuf Akçura is the first reviewer who analysed the Ottoman state policy in detail within the framework of the Westernization, Islamism and Nationalism. In this article, *Three Kinds of Policy* written by Akçura, a discussion that gave its color to the current political propensities in Turkey, are evaluated. The context of this evaluation is built by the hierarchy of the ideologies mentioned (Ottomanism, Pan-islamism, Turkism). To clarify, this three policies which form the boldline of the Turkish political life hold the hierarchy of superior mindorlogical algorithm backed up in this mind. It is necessary to make the expositions of the interests and dead-ends of the Turkish modernisation practice in order to reveal that the algorithm of Three Political Approachesthesis is capable of responding to the problems and draw their contours. Accordingly, the dissertations are examined by moulding of the modernisation practice; these practices are held back in the back ground in order to ground the factual matters.

Key Words: Modernization, Ottomanism, Islamism, Turkism, Capitalism

* Gazi Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Enstitüsü doktora öğrencisi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, sayı: 20, s. 251-270.
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

“Modernleş(eme)me” Sorunsalı

Osmanlı'nın son yüzyılından bu yana yaşanan gelişmeler, ancak feodalizmden kapitalizme geçiş bağlamında anlaşılabilir ve kavramsallaştırılabilir. Bir diğer ifadeyle Osmanlı-Türk modernleşmesi, Metin Çulhaoglu'nun deyişiyle “bütünün bir parçası olarak ve onun belirleyiciliği içerisinde” başlamış ve gelişmiştir (Çulhaoglu, 2002: 10). Modernleşme kavramıyla kastedilen, alt yapısal bağlamda pre-kapitalist/yarı-feodal üretim ilişkilerinin tasfiyesi ve kapitalist üretim ilişkilerinin tercümesidir. Behice Boran'a (1970: 23) göre modernleşme kavramıyla söz konusu olan temel olay, “belli bir toplum yapısından bir başka toplum yapısına doğru değişmedir”. Yine Boran'a (2010: 1251) göre “meseleleri toplum yapısı açısından görmek demek, onlara, üretim güçleri, ilişkileri ve bu ilişkilerin meydana getirdiği sosyal sınıflar açısından bakmak demektir”. Dolayısıyla sözü edilmesi gereken, modernleşme meselesini toplumsal yapı ve bu yapının değişimi doğrultusunda bağlamına oturtmaktır. Ezcümle modernleşme kavramı, kapitalizm-öncesi toplumsal formasyonlar ve modern öncesi epistemeden, kapitalist toplumsal formasyon ve modern epistemeye geçiş (transition) hattında tanımlanabilir.

Modernleşmeyi Marshall Berman gibi kapitalist sanayileşmenin eşdeyişi olarak kodladığımızda batılılaşmanın, sadece siyasi tercihlere endekslenemeyecek kadar derin bir yönelimi oluşturduğu söylenebilir (Berman, 2004). Üstelik kapitalist üretim ilişkilerinin (eşitsiz ve bileşik gelişim yasası uyarınca) İngiltere'den Uzak Asya'ya dalga dalga yayıldığı düşünülürse, bu dalgaların vurduğu kıyılardan ilkinin oluşturmasına bile ikincisini bu coğrafya teşkil etmektedir. Hakeza Türkiye'de Batılılaşma kendisini tarihsel açıdan geç kalmışlığı, toplumsal açıdan geri kalmışlığı giderecek “telafi edici” bir ideoloji olarak kurmuştur. Nitekim Türk modernleşmesinin kurucu ilkesi bir sualdir; o da “devlet-i aliyyenin nasıl kurtarılacağı” üzerinedir (Tunaya, 1998: 41). Bu soru, aynı zamanda Osmanlı hudutlarına dayanmış bir bütünsel yapı ile ilişkinin nasıl ve ne şekilde kurulacağıyla ilişkilidir ki; o yapının adı da kapitalizmdir. Hâsılı, devletin nasıl kurtarılacağı sorusu aynı zamanda dünya kapitalizmi ile rabitanın ne surette kurulabileceğinin yoklanması manasına gelir. Bu yoklamanın tecelli ediş şekli modernleşmenin kategorik mi yoksa rezervli bir şekilde mi tatbik edilmesi gerektiği hususunda yoğunlaşmıştır (Eisenstadt, 2007: 11).

Batı'nın kültürü ile teknolojisi arasında bir duvar çekme güncel politikaya dek kendisini yeniden üretebilmiş bir çarpıtmadır. Çarpıtmadır; zira kültür ile teknoloji arasındaki ilişki, üretim yapısı ve bu yapı üzerine oturan üst-yapısal kurum ve kuramlar arasındaki ayrılmaz ilişkinin bir benzeridir. Birbirinden kopartılması mümkün olmayan kerteler arasında

ayırma gitmek modernleşme konusunda patinaj çekilmesiyle neticelenmiştir. Bu patinajın esas sebebinin oksidentalist önyargıların oluşturduğunu söylemenin ise bir sakıncası yoktur. Eforizmin bu türlü aralarda boşa akıtılması ise ister istemez gelişkin ve ilerletici tartışmalarının önünü kesmek anlamına gelmiştir. Türkiye’de İslamcılık, özellikle müesses nizamın elinde bir İslamcılık, Batı’nın oluşturduğu hegemonik güç karşısında ve tarafından, basitçe “antici” bir pozisyona çekilebilmiş, Batı’ya karşı mücadelenin sıklet merkezini değiştireyim derken kendisini tahkim etme olanaklarını da yitirmiştir.

Geç Osmanlı ve erken Türk modernleşme çabalarını “süreklilik içinde değişim” ve “değişim içinde süreklilik” konseptleri içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda geç Osmanlı reformizmi “süreklilik içinde değişim” olarak kodlanmaktadır (Çetin, 2002: 23-24). Değişimdir; çünkü yasama ile yürütme erkleri arasındaki kurumsallaşma biçimlerinde belirgin bir metamorfoz öngörmektedir; süreklilik içinde değişimdir; çünkü “Devlet-i ebed-müddet” mefhumu ve onu “mevhum” kılan Saray’ın mevcudiyeti hâlihazırda süregelmektedir. Bir diğer ifadeyle saray merkezli düşünce mazi-hâlden istikbale uzanma konusunda tıkanıklık yaşamakta ama sıkışmamaktadır. Bununla birlikte geç Osmanlı modernleşmesinin temel anlatısını oluşturan reformist dinamizm en ufak bir güç birikmesi halinde yeni bir siyasal rejime uç vermiştir. Erken Cumhuriyet modernleşmesi olarak isimlendirdiğimiz süreç işte bu çatallanmaya denk gelmektedir. Reformist dinamiğin yerini devrimci dinamiğe bıraktığı Cumhuriyet modernleşmesi “değişim içinde süreklilik”in temel halkasını oluşturmuştur. Değişimdir; çünkü müesses nizam belli fay hatları üzerinde temellerinden sarsılmıştır; değişim içinde sürekliliktir, çünkü alt ve üst-yapının kurumsallaşmış bütünlüğü sadece zedelenmemiş, aynı zamanda devrimci kopuşa tanık olmuştur.

19. Yüzyıl Osmanlısı, burjuva devriminin önkoşullarının mayalanması bağlamında ilkel birikim (primitive accumulation) faslını oluşturmakta, bu faslın ürünü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti ve sonrasındaki Kemalist kadrolar “doğmakta olan bir burjuvazinin öncü kolu” niteliği taşımaktadır (Ahmad, 1985). Üst düzey bürokratlar (grandcorps) tarihte yüksek burjuvazi (hautebourgeoisie)nin oynadığı role benzer bir rol üstlenmiştir. Akçeli ilişki ağlarını (geleneksel iase ve iane) buharlaştırmış, modern üretim tarzını katılaştırma konusunda sürece ivme kazandırmıştır. Dahası 1923 devrimi de kapitalist üretim ilişkilerini kurup kurumsallaştırması bakımından burjuva-devrimci karakteri haiz bir devrim olmaktadır (Savran, 2010: 56). Akademia’da 1923 devrimine sınıfsal karakterini iade etme konusunda kafa karışıklığıyla bezeli bir isteksizlik egemendir (Timur, 2008). Lakin sınıf mücadelesi herhangi bir soyutlama

düzeyinde dahi sürmektedir (Wood, 2006: 47).¹ Sınıf mücadelesi derken kastedilen tabii ki yalıtık, arı bir mücadele değildir; aksine sınıflar içerisinde barınan uzlaşmaz olmayan (agonistik) çeşitli çelişkiler ve ittifaklar korelasyonu ile sınırlar arasındaki uzlaşmaz (antagonistik) çelişkilerin, kısaca ve kabaca çeşitliliği ve derinliği olan bir politik mücadeledir (Savran, 2011). Bu bakımda sınıf esintili periyodizasyon burjuvazinin iç sürtüşmelerini, ezilen halkların ve toplumsal grupların siyasetini de kendisine katık etmektedir (Savran, 2010: 20).

Modernleşme sorunsalını kapitalistleşme problematiğinden ayrıksı olarak ele almak mümkün değildir. Emeğin kendisini meta formundan rölativize etmek mümkünken, aynı şey sermaye için geçerli değildir. Dolayısıyla henüz burjuvazi embriyonik halde iken dahi gelişkin burjuva ideologlarını görmek pekâlâ mümkündür. Bu vargı, Osmanlı-Türk modernleşmesine mündemiç olan bir gerçeklikle pekişmektedir. İlginçtir; bu bilinci billurlaştıran şahıslardan birisi de Türkçülüğün kurucu babalarından olan Yusuf Akçura'dır. Osmanlı devletini kurtaracak olan, en az soyut bir kahraman Türk figürü kadar somut bir Türk burjuvazisidir de (Toprak, 1982: 22). Kurtarıcı motif Türk sermayesinde somutlaşmakta, verili konjonktürün iki kalın çizgisinin bulunduğu önkabul edilmektedir; bunlardan birincisi, tam boy bir liberalizm; ikincisi, saf kan bir Türkçülüktür.² "Serbesti-i ticaret" ve "serbesti-i rekabet" çağında, "menfaat-i şahsiye"si peşinde dönüp dolaşan bir "teşebbüs-ü şahsi"; daha doğrusu Türk bir şahsi teşebbüs Yusuf Akçura'nın makalelerinde ve Ahmet Mithat'ın Müşehedât romanında övgülere şayan olacaktır. Entelektüel âlemden gelen bu ve benzeri talepler ise İttihat ve Terakki Cemiyeti Maliye Nazırı Cavid Bey tarafından karşılayacaktır (Haupt, G. ve Dumont, 1977: 228).

Değişim ve süreklilik kavramlarının yerini belirleyen temel moment siyasal rejimin taşıdığı niteliklerdir. Siyasal rejimlere rengini veren, egemenliğin kaynağının ne olduğu, egemenliğin kim tarafından ve nasıl kullanıldığı, gücün devlet aygıtı içerisinde ne şekilde dağıtıldığı ve yöneten

¹ Bu noktada önem taşıyan bir diğer tespit de, marksizmin standart yorumuna izafe edilen sınıf anlayışının aslında liberal epistemolojik tahrifat dolayımıyla rotasından çıkarılmış olduğudur. Sınıfın pejoratif tanımı üzerinden yapılan "yokluk" iddiası, Fransız geleneğinden hareketle epistemolojik zorbalığın şahikasını oluşturmaktadır.

²Örnelemek gerekirse Yusuf Akçura'nın kaleminden çıkma şu pasajın yeterli olacaktır: "...zamanımız devletlerinin temeli burjuvazidir; muasır devletler, sanatkâr, tüccar ve bankacı burjuvaziye dayanarak teessüs etmiştir. Türk intibah-ı millisi, Devlet-i Osmaniye'de Türk burjuvazisi tekevvinünün mebde-i itibar olunabilir ve Türk burjuvazisinin inkişaf-ı tabisi sekteye uğramayacak olursa, Osmanlı Devleti'nin sağlam taazuv temin edilmiş olur." Detaylı bilgi için bkz. Yusuf Akçura, "1329 Türk Dünyası", Türk Yurdu, cilt 6, sayı 3, 1914, s.2098

ile yönetilen arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu şeklindeki bir dizi sorunsaldır. Ekonomik, toplumsal ve siyasal olanın inşa edilme şekli siyasal rejimin ana karakteristiğini serimler. Bu sorunsalların toplu ifadesi de siyasal rejimin kurucu felsefesi (resmi söylem) şeklinde belirir (Yaşlı, 2014: 20). Tabii tüm bu süreçte, “toplumsal olan”dan “siyasal olan”a uzanan politik aktivizmin hangi “üst ilke”ye dayalı olarak mevzilendiği meselenin düğüm noktasını oluşturmaktadır. Çünkü o üst ilke dolayısıyla siyasal rejimler en önemli sorunun üstesinden gelmekte, kendilerinin meşrulaştırımını güvence altına alarak siyasal otoritenin idamesini sağlamaktadır. Bir diğer ifadeyle üst-ilke, kurulu düzenin ideolojik ve siyasal tahkimatı için azımsanamayacak ölçüde önemli bir işlev görür.

Osmanlı İmparatorluğu’nda rejim aşkın bir güç ve onun dünyasal temsilcisi olan hilafet makamına dayanmakta idi. Fakat bir farkla; Osmanlı sisteminde, Ortaçağ Avrupası’ndan farklı olarak *auctoritas* (iktidarın ilkesi) de *potestas* (iktidarın kullanılışı) da fiilen Saray’da toplanmış, Saray *potestas*’ın kullanımında kendi kendisine sorumlu kalmıştır. Bir diğer ifadeyle devlet otoritesi dinsel egemenliği uhdesinde tutmuştur. Legitimist hanedanlardan farklı olarak Osmanlı hanedanı uhrevi bir mesuliyete ve uhrevi bir meşruiyete sahiptir. Meşruiyet kaynağı aynı zamanda görev ve sorumluluklarını belirleyen, hareket kabiliyetinin kısıtlarını çizen bir hudut bölgesini de oluşturmaktadır. Saray’ın politik uygulamalarında kendisini kısıtlayan tek unsur o uygulamalara imza atan Padişah’ın Tanrı ile bağışsal ilişkisine bırakılmıştır (Ağaoğulları, 1986: 136). Başboşluğun böylesine kurumsallaşmış olduğu bir yerde potestas’ın kullanımının sadece Padişah ile Tanrı arasındaki ikili ilişkiye değil aynı zamanda halkla kurulan kuramsal ilişkiye dayandırılması devrimci kopuşun derinliğini, siyasal rejimi değişimini ortaya koyar. Bu minvalde reformizm hattında seyreden modernleşme sürecinin Cumhuriyet devrimi ile birlikte devrimci bir hatta sokulduğu söylenebilir.

"Geç kalmış" olmanın basıncı en çok imparatorluğun temel kolonlarından birisi olan askeriyede hissedilmiştir. Bu kapsamda sosyalist bir alternatifi yokluğu ve burjuvazinin embriyonik bir halde var olduğu kritik eşikte ordu, kapitalizme intikal evresinin katalizörü olmuştur (Öztürk, 1993: 154). Ancak bu rol, zamandan ve mekândan kopuk aşkın bir rol değildir. Saflar dalgalanmaya, kartlar yeniden karılmaya devam etmektedir. Kabaca küçük burjuvazi (asker-sivil aydın zümre) yön verdiği modernleşme süreci derinleştikçe kendisi de değişime, dönüşüme uğramaktadır. Bu dönüşümü 1908 devriminin görece kitlesel niteliği haizken, 1923 devriminin ise kitlesiz kalmasında görebiliriz. Bu ayrımlaşma, hiç kuşkusuz

repertuardaki kayma ile de gözlemlenebilir.³ Modernleşmenin katalizörü rolündeki kadrolarda ilkin “halka doğru” kabilinden narodnik esintili söylemler egemenken, bu söylem yerini tedricen “halk için, halka rağmen”/“halka rağmen, halk için” türünden söylemlere bırakmıştır.⁴ Bu değişim-dönüşüm kesitinde bürokrasinin metamorfozu, anti-komünist histerinin ısıtılıp ısıtılıp ülke gündemine taşınması ile garanti altına alınmıştır (Tekeli ve Şaylan, 1978: 6-7).

Türkiye'de modernleşme "tarihsel geri kalmışlığı nihayete erdirmeye" maksadı üzerinde seyretmiştir. Menzile bir an evvel varma telaşı disiplinler arasında öncelik-sonralık şeklinde bir ayırım yapmak gerekirse, mühendislik bölümlerinin diğer bütün bölümlerden önemli kılınmasıyla neticelenmiştir. Mühendishâne-i Bahrî Hümayûn 1775 senesinde ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn'un 1795 yılında, diğer modernizasyon çabalarına nisbetle görece erken bir vakitte açılmış olması bunun göstergesidir. Yine akademik biliş tarzları arasında aşılmaz duvarlar örmenin ve bazısını öncelemenin basit bir örneğidir. Beşeri bilimlerin sonradan gelmesi, hatta mümkün mertebe geciktirilmesi bir bakıma insanı yoran kavramların ve ideolojik huzuru bozan çıkışmaların önlenmesi çabası içerisinde değerlendirilebilir. O halde bu sürecin kendisine içkin olan terminolojiyi kullanırsak söyle bir çıkarsamada bulunabiliriz: "Ulus"u ayağa kaldıracak olanlar "yüksek rütbeli" askerler ve apoletli düşünceler olduğu kadar, iktidarı sağlam binalarla berkitecek, pratik teknisyenlerle diri tutacak olan mühendislerdir de.

³ Gözlerimizi sokağın diline diktığımızda de belirgin bir farklılaşmanın yaşandığı görülebilir. Şöyle ki; 1908'lerde Müslim-Gayrimüslim fark etmeksizin herkes boykot türünden eylemselliklere imza atabilirken; 1913'den itibaren ritüelin "milli"si muteber kılınacaktır. Millilik toplumun haznelerine nüfuz ettikçe, senelerdir birarada yaşayan toplumların birbiriyle benzeşim ve yakınlık sahaları da daralmıştır. Seçici uslamamalar, seçilmiş hafıza mekânlar, hikâyeden artırılmış görüntüler bir tarafta paranoya diğer tarafta travma olmak üzere iki ucu keskin bir ayrışmaya uç vermiştir.

⁴ Bu noktada belirtilmesi gereken bir diğer husus, *Yaban*'ın öncü kadrolara sınıfsızlığı ve buram buram köylülüğü işaret etmesidir. Detaylı bilgi için bkz. Küçük, Y. "*Bilim ve Edebiyat*", Tekin Yayınları, 1985.

Bununla birlikte Gustave le Bon ve onun *Kitlelerin Psikolojisi*'nden bahsetmek gerekmektedir. Çünkü bu eser modern çağda kitlelerin taşıdığı politik güç kapasitesine bir hayli hayran olan, kitlelere bakıp hülyalara dalan, buna mukabil gücün iktidarlarını sadece berkitici değil aynı zamanda yok edici de olabildiğini ensesinde hisseden, bu kısmından irkilen ve onu tekinsiz bulan Cumhuriyet entelijansiyasının başucu kitaplarından. O yüzden kitleleri içinde buldukları sürecin öznesi yapan bir dilden -en iyi ithimalle- bir kaç adım geri söylemler inşa etmiştir. Ahaliyi ve onun efkâr-ı umumiyesini, politikanın değil de siyasetin (güdüp yönetmenin) dar koridorlarına sıkıştırması bundandır. Siyasetin "v, y, z"sinden politikanın "a, b, c"sine geçilemediği sürece saplanılacak olan, meşhur egoların kitleler üzerinde mutlak hüküm kurduğu çıkmaz sokaklar olacaktır.

Yenilgiler daimileştiği bir anda çözüm arayışlarına "rüçhan" verilmiş, çöküntü emareleri ortaya çıktıkça devleti kurtarma misyonunun yüceltimi de artmıştır. Önce askeri ve teknik gelişmeye "kurtarıcı" misyon yüklenmiş, akabinden İbn i Haldun'dan aparatla asabiyye ve dayanışma askeri ve mülki erkânın öncülüğünde ve askeri reformlarla sağlanmak istenmiştir (Mardin, 2002: 46). Yusuf Akçura'nın Avrupa'da tahsil gören Mehmet İzzet'e "bize filozof değil demirci lazım" demesi gibi, ve yine Namık Kemal'in Safahat'ta inkılap ve eğitim başlığı altında konuşturulan karakterlerden birisinin ağzına "Nazariyyât ile bir şeyler olur zannetme..." mısrasını dolandırması, geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet modernleşmesinin düşüngüsel temellerden yoksun bir praxis'i, daha somut bir ifadeyle ticari-endüstriyel etkinliğin başatlığında savruk bir kalkınmacılığı temel aldığı örnekler. Dolayısıyla modernleşme sorunsalını kapitalistleşme problemiğinden ayrıksı olarak ele almak mümkün değildir.

Cumhuriyet devrimi ile birlikte egemenlik kuramsal açıdan tanrısal ve soya bağlı kaynaklardan kopartılmış, milliliğe ve onun önbelirleyiciliği altında mahalli ve yerli çehrelere bürünmüştür. Niyazi Berkes'in "kutsallaşmış geleneğin boyunduruğundan kurtulma" olarak addettiği bu kopuş Osmanlı'dan toplumsal, siyasal, kültürel ve ideolojik sahada radikal bir kopuş isteminin bir varyantını oluşturmaktadır. (Berkes, 2012). Aydınlanma felsefesi ile birlikte meseleleri "mistik zarf"tan çıkarma konusunda bir umut cereyan etmişse de, çok geçmeden "ulus"un ladinist ve milletin dinsel çemberi tekrardan kurulmuştur (Eagleton, 2014: 28). Geçmişin artık bir daha uyandırılmayacak kadar geride bırakıldığı sanısı ulus-devletin meşruiyet zeminini sürekli geri sarmalara başvurup ideolojik dokusunu iyice kurmaca kılmasıyla neticelenmiştir. Standart bir özgürlük marjına sahip olsun ya da olmasın, ulus-devlet olgusu yeryüzünün hemen her yerinde üzerinde sellerin akacağı bir tartışmanın nesnesi olmuştur. Milliyetçi bir endoktrinasyonla araştırma nesnemizin ayakları peyderpey zemine basmış, devletlû bir mizaç, yıllanmış hiyerarşiler, üniforma ve üniformize tavırlar bir hayli aleniyet kazanmıştır.

II. Mahmut döneminde yoğunlaşan merkezileşme politikaları Saray'ın merkeziliğinde İstanbul ile çevre muhitler arasındaki vidaları sıkma çabasından başka bir şey değildir (Shaw ve Shaw, 1977: 14). Böylelikle merkezkaç güçlerin ağır bastığı ve iç göçler, cebrî iskânlar ve "kaçgun"larla beslenen feodalleşme sürecinin önü alınmak istenmiştir (Timur, 2014: 84). İmparatorluk yapılanmalarının tedricen ulus-devlet formasyonuna dönüştüğü bir mecrada ilkinin mahalli düzeyi ile ikincisinin milli düzeyi arasında korelasyon kurabilmenin yegane yolu merkezileşme politikaları olmuştur (Yurtsever, 2006: 112). Gücün temerküzünü gerektiren bu politika, tanımlanmış bir mekân içerisinde merkeze galebe çalabilecek en

ufak güç öbeklerinin dahi gembenebilmesi anlamına gelir (Zürcher, 2008). İşte tam da bu noktada, belki de tarihin bir cilvesi olarak, karşımıza Sened-i İttifak gerçeği çıkar. Bu bakımdan Sened, merkezileşme çabalarının tedip ve tenkille önünü alamadığı kesimleri merkezi şebekeye dâhil etmenin alternatifini oluşturur.

“Süreklilik içinde değişim”in bir diğer unsuru Gülhane Hatt-ı Humayunu (Tanzimat Fermanı)dur. “Çağdaş vatandaş” statüsü “düvel-i ecnebiyyenin müdahaleyi resmiyyesi, yani “düvel-i muazzama”nın zorlaması ile, kısaca dışarıyı doyurma saikiyle ithal edilmiştir (Belge, 2011: 558). Ferman her ne kadar eski usulleri tamamen değiştirme (usul-i atikeyi bütün bütün tağyir) iddiası taşısa da, serim bölümünde yer alan “kavanin-i şeriyye tahtında idare olunmayan memalikînpayidâr olamayacağı” ibaresi metnin ruhuna yönelik ipuçları vermektedir (Findley, 2012: 45). Evet; Tanzimat Fermanı ile “ehl-i İslam” ile “mîlel-i saire” arasında ayırım yapılmaksızın kanun önünde eşitlik ilkesini getirilmiştir; fakat İslami terminoloji araçsal bir kullanıma tabi tutulmuş olsa bile elde tutulmuştur (Aktar, 2006: 261). Bu tutum ve dahası, Tanzimat (düzenleme) ve Islahat (iyileştirme) lafızlarından da anlaşılacağı üzere, “eskiyi ihya ederek yeniden yapılanma” genel çerçevesine uymaktadır (Ortaylı, 2002: 41).

Eskiye ihya, medeniyetin biricikliğinden hareketle meşrulaştırılmaktadır. Tanzimatçı zihniyette medeniyet ve bilim tektir; İslam da haddizatında terakkiyi hedef edinen bütün akideleri taşımaktadır. O halde yapılması gereken, marifetin, faziletin, maarifin ve aklın kendi mantıksal sonuçlarına götürecektede layığıyla kullanımınıdır. Zira “asrın icabı” ivedi surette bunu gerektirmektedir; akl-ı selimin ve idrakin emri takip edilerek askeri ve iktisadi sahada gelişmişlik sağlanmalıdır (Çetinsaya, 2002: 57-59). Bir nevi huzurcu evren tasarımının numunesini teşkil eden bu zihniyet örüntüleri, nizam ile terakkinin birbirinin freni olduğu gerçeği yadsınarak birbirine ilişirmiştir. Saray ricaline “itaat muhtel, nasihat tesirsiz” dedirten gelişmeler, önce meşrutî (1908), sonra millî (1923) devrimdir (Zürcher, 2013: 18-19). Osmanlıcılık ideolojisinin millet-i hâkime ile milleti-i mahkume şeklindeki tebarüz eden prekapitalist statü kompartımanlarını bir nebze olsun aştığını, 1908 ve 1923 devrimlerinin de pre-modern yöneten-tebaa ilişkisini kırma yönünde baskılı bir irade oluşturduğunu söylemek mümkündür (Somel, 2002: 88).

İlk dönem Osmanlı modernleşmesinin en temel iç-kısıtı, Saray ile tenakuza düşmeme geleneğinin sürekli saray otoritesinin berkitilmesiyle neticelenmesidir. Bu neticeyi en iyi kullanan II. Abdülhamit olmuştur (Çavdar, 2004: 99). İslami İstibdat rejimi bunun en açık ilamıdır. Nasıl bir edim, sınırlarının sonuna kadar zorlandığında karşıtına dönüşürse, İstibdat döneminde her şeyin yasaklar indeksine dâhil edilmesi de meşrutiyetçi

arayışların boy atmasına vesile olmuştur. Yine aynı isim, kapitalist yönseme karşısında günden güne güç yitimine uğrayacaktır. Seküler anıtsal mimarinin bir örneği olan saat kulelerinin yapılışına kendisi döneminde imza atılmış olması, aslında kendisinin üzerine çizgi çekecek bir bütünlüklü sürecin alt-lejantını oluşturur (Deringil, 2002). Minarelerden okunan ezanla belirlenen Kuran'a dayalı zaman'dan "zamanı emek ile birleştirmeye" dayalı yeni bir ekonomik düzenin gerektirdiği zamana yönelik bu dönüşüm, kapitalizmin taşlarını bir bir döşemesinden başka bir manaya gelmemektedir (Deringil, 2002). Kurucu zemindeki bu dönüşüm belli bir açı farkıyla beraber kurulu zeminde verili ilişkileri sarsarak fenomenleşmiştir. Bu sürecin devamında iş üst-yapının kurumsallaşmış bütünlüğünü zedelemeye varmaktadır.

Geleneksel olan ile modern olan arasındaki ilk karşılaşma mimari konfigürasyonda gözlenebilir. Çünkü estetik algı, Karl Marx'ın 1844 *Elyazmaları*'nda bahsettiği üzere, insanın tarihsel akışta ve toplumsal zeminde kendisini yetkin kıldığı, ihtiyaçlarını insancillaştırdığı temel edimdir (Marx, 2011). Üstelik de parmak izlerini taşıdığı toplumsal gerçekliğe dokunduğunda, ona metamorfoz oluşturabilen yaratıcı bir edimdir. Bu bakımdan kendi suretinde sadece gerçekliğin dokusunu yansıtılmakta, aynı zamanda o dokunun bünyesindeki içsel bağıntıları ortaya çıkarmaktadır. Ancak odak noktamızı tarihin kavşak noktalarına çevirdiğimizde, merkezi otorite tarafından "sübvans" edilen sanatsal üretim tam tersi şekillenişlere gebe olabildiği de söylenebilir. Özellikle ebediyete intikal etmekte olan iktidar odakları, sanatsal üretimi zamandışılık (Überzeitlichkeit) iddiasını pekiştirmek üzere seferber edebilmektedir. Üstelik bu, iktidara angaje olan sanatçının kendisini değilleme pahasına olur. Çünkü sanatçının nesneye verdiği biçem işçinin nesneye kattığı hayatın dönüp dolaşp kendisine kötücül ruh olarak dönmesi gibi kendisini yok sayar. Buna en güzel örnek, 1755 senesinde tamamlanan Nuruosmaniye Camii'dir.

Bu cami geleneksel olanın, altından kayıp gitmekte olan zamana kanca atma çabası olarak yorumlanabilir. Gözlere müptela kıvrımlar, süslemeler ve freskler geçerli bir hakikat (consistent of truth) olmaktan çıkmış geleneğin kitlelere "sizlere cenneti vadediyorum" çılgılığında başka bir şey değildir (Deringil, 2002). Hayat üslubunda zenginlik, güven(siz)lik ve kalıcılık desenleri gözlenmektedir. Dünyada kaim ve daim olma takıntısı bir bakıma her zerresini sarmıştır. Lakin artık çok geçtir; zamanın tik-takları geleneğin meşum duvarlarını yerle yeksan etmeye başlamıştır. Bu başlangıcı, önleyemese de yavaşlatan II. Abdülhamit, karşı koyamadığını estetik motifler şeklinde benimsemiştir. İmparatorluğun kendisini simgesel takdiminde Batı motiflerine yer vermesi bundandır. 1886 senesinde inşa

edilmiş olan Yıldız Hamidiye Cami, yitmekte olan gücü perdeleyecek bir imparatorluk jeneriğidir; törenlerin başlangıç yerinin burası olması kararlaştırılmıştır. Geleneksel örüntü biçimini tasfiye etmeden yeni dizgeler oluşturan, fonksiyonel alanlamadan ziyade sefahat ve şaşaaı baskılı bir şekilde ifa eden yatay açılı geometri eşyanın mevcut düzenini besleme konusunda önemli bir lejitimasyon girdisini oluşturur.⁵

Osmanlı hanedanının imparatorluğun yükseliş devrinde arz-ı endam eden temel lejitimasyon kaynağı savaşkanlık, zafer ve bunların üzerinde şekillenen fütihat dili iken, çöküş devrinde bu kaynak kurumuş, yerine sefahat boşaltımı ve lütufkâr evren görüşüyle bezeli yeni bir tali kaynak ikame edilmiştir (Deringil, 2002). Tımar sisteminin klasik işleyişi sekteye uğrayıp, geleneksel yöneten-yönetilen ilişkisi bozulunca, onlara eşlik eden sembolik sistem de kısmen çözülmüştür. Yıllanmış yönetsel yetke belagatli polemiğiyle söz konusu gidişata bir nebze olsun dur demeye çalışsa da, ilkel formun gelişkin forma boyun eğmesi çok uzun sürmeyecektir. Fakat hanedanın boyun eğişi ya da eğdirilişi, her devrimci fonda olduğu gibi “tarihsel emrivaki” ile olmuştur (Mert, 2007: 169). Touraj Atabaki'nin deyişimiyle ‘kendi çıkarlarını devletinkilerle özdeş tutan bürokratlar ve askerlerden müteşekkil’ *buyurgan adamlar* Saray'ın ve Saray merkezli düşünce modüllerinin ipini çekmiştir (Atabaki, 2010: 3).

Yusuf Akçura ve Ulusal “Biz” ciliğe Giriş: Üç Tarz-ı Siyaset

Yenilgilerin daim olmaya başladığı bir çağda Osmanlı klasik siyaset erbabının “yerel epistemolojik çerçevesi”ne duyulan güven sarsılmıştır. Savaş meydanlarındaki mağlubiyetin, “revelatio” (vahiy) ve “intuitio”nun (sezgi) belirleyici rol oynadığı klasik epistemolojiyi yıkmasına koşut olarak, tümdengelinin kaynağı olan “ratio” ile tümevarımın zeminini döşeyen “experimentum”dan müteşekkil yeni bir epistemolojik çerçeve örülmeye başlanmıştır. Gerçi örülmeye gelesiyeye kadar geleneksel epistemolojik çerçeveyi “tadil” (değiştirmek) etmeye yönelik bir çaba da baş göstermiş, harici ve dâhili siyasi esasların teşkili ve askeri seferlerin tanzimi hâsıl olmuştur. Geleneksel epistemolojinin imge repertuarı tüketildikten sonra ideolojik açıdan ilk birikim dönemi olarak tariflendirilebilecek 1907-1918 döneminde aranişçı ve deneyci Osmanlı aydını figürü ortaya çıkmıştır. Osmanlı devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki geçiş, fermantasyon ve

⁵ Zira İmparatorluğun genişlemesi durakladıkça, zafer ve savaş hanedanın temel meşruiyet açığını karşılamaz olmuştur. Saray'ın bu açığı kapatma konusunda başvurduğu politika, varoluşunu kadiri mutlaklık kertesinde abartmaya vardırıan sefahat ve de iktidar rit ve sembolizminde sırtan teatral görünüm olmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Artan, T. “18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı”, Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı. 83, 1999/2000, 292-323

bağlantı dönemindeki bu figürlerden birisi olarak Yusuf Akçura da, bu figürün en temel edimi olan, çare olabilecek siyasal kombinezonları, siyasal olasılıkları ortaya sermeye yönelik kolektif enerjisini boşaltmıştır. Yeni ekonomi yeni siyaset olduğundan, eski siyasal seçkinlerin tasfiyesi ve yenilerinin ikamesi söz konusu olmuştur.

Yusuf Akçura, 1904 yılında yakın arkadaşı Ali Kemal'in Kahire'de çıkarmakta olduğu Türk Dergisi'nde makale kaleme almıştır. Üç Tarz-ı Siyaset başlığını taşıyan bu makale, Türk milliyetçiliğini ilk kez tartışma platformlarına taşımıştır (Kutlu, 2008: 376). Bununla birlikte 1908 senesinde İstanbul'a yerleşen Akçura, kuruluşunda yer aldığı dernekler ve yayımlar dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin kültürel bir milliyetçilikten politik bir milliyetçiliğe sıçrayışında önemli roller oynamıştır. 1908'in sonlarına doğru "Türklüğü bilmeli ve bilişmeliyiz" mottosuyla Türk Derneği'ni kurmuş, böylelikle merkezinde "Türklüğün", çeperinde de "milliyet ve ırkiyet fikirleri"nin olduğu çalışmalarına başlamıştır (Arai, 2003: 45). Daha sonra 1910 yılında Genç Kalemler, 1911 senesinde Türk Yurdu ve 1912'de Türk Ocağı örgütlerinin kuruluşunda yer almıştır (Sarınay, 2004: 131). Türk Ocağı teşkilatının kurulmasıyla birlikte Türk Yurdu dergisi örgütün resmi yayın organı haline getirilmiş; "Türklerin fedaisine çalışır" serlevhasıyla yayın hayatına devam etmiştir (Üstel, 2004: 15-16).

Yusuf Akçura'nın merkezi bir figür olarak yer aldığı tüm bu çalışmalarda gaye kimi zaman "Osmanlı nam-ı siyasi altında ezile gelen Türklükte bir vicdan-ı milli uyandırmak" ve "Osmanlı Türkleri arasında Türk milli ruhunun inkişaf ve takviyesi ve idealsizliktenmünbaistenbellik ve bedbinliğin izalesi" olmuş, kimi zaman "Türk unsurunun menfâ-i siyasiye ve iktisadiyesini müdafaa" olmuştur. (Arai, 2003: 84-85). Kaldı ki, Akçura bir adım daha ileriye giderek benzer kültürel desenlere sahip toplumlara benzeşik kılmayı da makul bulmaktadır. "Tevhid-i etrak" sayesinde diyor Akçura, "esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş anâsır-ı sâire-i müslime daha ziyade Türklüğü temsil edecek ve fakat vicdân-ı millîleri bulunmayan anâsır da Türkleşebilecektir" (Akçura, 1976: 28). Asimilasyonu salık vermeye varan bu yaklaşım üstelik pek naif söylemlerle sunulmuştur. "Türklüğe hizmet etmek, Türklere faide dokundurmak istiyoruz. Maksudumuz işte budur. Maksada erişmek için hangi yollardan yürüyeceğimizi mecmuamızın münderecatı göstereceğinden mesleğimizin teşhirini fazla buluyoruz, Tanrı yardımcımız olsun" (Akçura, 1978: 212-213).

Türkçülüğün manifestosu olarak bilinen Üç Tarz-ı Siyaset, altı yüz yıllık hanedanlığın yıkımı ve Cumhuriyetin doğuşu arifesinde kaleme alınmıştır. Bahse konu süreç, esasen sürüklenmekte olan bir süreçtir. Dahası, modernleşme paradigmasının değişime zorladığı, muhafazakâr

diretmenin pek de geçerli olamadığı bir süreçtir. Eski kavram ve kıstasların yerlerini yenilerine, yıllanmış sarayların mekanlarını ulusal meclislere bırakması bu sürecin bilindik gelişmeleridir. Yine siyasetin orta yerinde yeni bir tariflendirmeye gidilmesi de geçmişten, onun bakiyesi görülebilecek denli uzaklaşmaya çalışıldığını gösterir. Bu kritik eşik Türkiye’de “uyumlu” ve “yönetilebilir” yaklaşımlarla aşılmaya çalışılmıştır. Düzenin ipleri mutlakiyetçilikten kurtarılmıştır; hatta geçmişin tortularından arınma çabası içine de girilmiştir ancak, köprüler tam anlamıyla atılamamıştır. Yalçın Küçük bu vaziyeti Türkiye’deki epistemolojik aristokrasinin teorik yoksunluğuna bağlamaktadır. Teorik birikimsizlik teori ile pratik arasındaki dolaysız bağın, pratiğin teoriyi şekillendirmesi şeklinde değil de, pratiğin teorinin büsbütün yerini alması biçiminde fenomenleşmesine yol açmıştır (Küçük, 2010: 29).

Çeşitli zaviyelerden iltifatlar ve teessüfler alan bu tezin kurucu varsayımları Osmanlıcılık ve İslamcılık ile Türkçülük ideolojilerine yöneliktir. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük Osmanlı’nın hali pür melaline ilişkin üç farklı tespit ve tepkidir. Bu üç tarz-ı siyaset veya üç meslek-i siyasi *fayda* ve uygulanabilirlik kriterleri üzerinden ele alınmıştır (Güler, 2012). Hiç kuşkusuz bu kriterler, pragmatizme ve konjonktüre sıkışmış bir aklın mahsulüdür. Bir diğer ifadeyle teorik birikimsizlik kendisini tezlerin “asrın icapları” türünden söylemlere bir hayli yaşlı olmasında dışa vurmuştur. Asrın icapları söylemi Türkçü fikir örgüsünün besleyen temel kaynak olarak sunulmuş, nihayetinde de Türk’e göre ve Türk’ün beğeni toplamına karşı duyarlı olan bir tez ortaya çıkmıştır. Teze göre “Osmanlı umumi siyasetine mühim tesiri olan” iki ideoloji, Osmanlıcılık ve İslamcılık tarihi olayların tepesinde değil de çukurunda bulunan bir toplam için kurtarıcı motif olmaktan çıkmıştır. Her ikisi de resmi söylem mertebesine çıkarılmış, denenmiş, fakat beklenen neticeler alınamamıştır.⁶

Türkiye siyasi hayatı, Aydınlanma hususunda yaşanan gecikmelerle maluldür. Geç kalınmışlık hissiyatı başlangıçta ivedilik, ardında otoriterlik, sonuçta da siyasa üretiminin örtük inkârlarla birlikte gitmesini doğurmuştur. Bu ivediliğin en önemli örneğini, pratiğin bütünüyle teoriyi kendisine bükebilmesinde görebilmekteyiz. Misal, meşhur Üç Tarz-ı Siyaset, hiçbir zaman birbirleriyle atışan, çatışan ve neticede de birbirlerini aşan bir ilişkiselliğe sahip olamamıştır (Güler, 2012: 37). Onun yerine her bir siyasi alternatif, mevcut gidişatı önleyemediği oranda ebediyete intikal etmiş, bir diğeri hükmünü pratiğin ateşinde sınamak üzere sahneye çıkarılmıştır.

⁶ Muhafazakârlık varoluşu gereği geleceği ertelemek, gelmekte olana ayak direktmek anlamına geldiğinden tarihin bu kesitinde en fazla kırılğan bir fenomen olarak yer edinebilmiştir. Tersten bir ifadeyle dönem tedrici ziyade acilci tezlerin püfür püfür estiği bir dönemdir.

Birbirleriyle gölge mesafesinde sıralanan üç büyük akım geri çekilişi durdurma ve bir fütihat dili yaratma konularında üzerlerine düşen görevleri yerine getirebildiği ölçüde ön alıcı olabilmıştır. Her birinin vadesinin ne kadar olduğunu belirleyen ise, hepsini deneme-yanılma çemberine alarak araçsallaştıran öznel ve nesnel koşullar olmuştur.

Üç Tarz-ı Siyasetin ana tezi gerek Osmanlıcılığın gerekse İslamcılığın Osmanlı yönetiminin ideolojik ihtiyacını karşılamaktan uzak olduğudur (Macfie, 2003: 94). Osmanlılık fikrinin temel çıkmazı, dini ve etnik farklılıkları tarihsel harmanlanmayla birarada tutabilmiş tümel bir yapının kapladığı alanı artık tek tek ulus-devlet formasyonlarına bırakmış olduğudur. Böylesi bir eşikte namevcut olan Osmanlı ulusuna oynamak, kelimenin tam anlamıyla beyhudelik olurdu. Ne var ki Akçura'nın Osmanlı milleti ve Osmanlılık fikrine yönelik tutumunda da pragmatizmin kesif kokusuna rastlamak mümkündür. Zira bir yandan Osmanlılık fikriyatını açıktan açığa ilk reddeden kişi olurken, öte yandan onu "Türk"ün güncel ve tarihsel çıkarları uyarınca işlevlendirmek, entelektüel ihtiyatsızlıkla açıklanamayacak kadar bilinçlidir. Aynı tutum Akçura'nın Osmanlı milletini "Türklüğün en kavi ve medeni kısmı" şeklinde görürken, ulusal aidiyetlerini unutmuş olmalarından hayıflanır tavırlarında da gözlenir. "Balkanlar bölgesinde yoğunlaşan Slav üstünlüğünü yıkmak için Osmanlı'nın halifeliği sürdürmesi ve Doğu Avrupa'daki ataların hükümranlılığını korumaya davet etmesi buna örnektir" (Arai, 2003: 103). Akçura'nın sarayı "göreve" çağıran bu cümleleri, imparatorluğun elini eteğini hudutları ötesinden çekmesinin pek de matah bir şey olmadığı yollu kesin hükme sahip olan Kırım ekolünü somutlamaktadır.

İlk olarak Osmanlılık ateşi harlamıştır; "Devlet-i Aliyye-i Osmaniye"nin mevcut hudutlarını muhafaza etmek üzere bir Osmanlı milleti oluşturma çabası içerisine girilmiştir. Osmanlılık, imparatorluğun teritoryal bütünlüğünü korumak ve kollamak üzere "mahallî ve dahilî" bir perspektife sahiptir (Akçura, 1976: 19). Osmanlı sınırları dışındaki Müslüman ve Türk ahaliyi denkleme dâhil etmemekteydi. Bu siyaset, soy ve ırk esaslarından ziyade vicdanî ve aklî isteğe dayalı Fransız liberal milliyetçiliğinin ülkemizdeki ilk muadilini oluşturmuştur. II. Mahmut döneminde uygulamaya konulmuş, Tanzimat Fermanı'nın *habitusunu* oluşturmuştur. Akçura'ya göre "vatanda meskûn bilcümle halktan mürekkep" bir Osmanlılık fikri Prusya'nın 1870-1871 seferiyle uluslararası dayanağını yitirmiştir (Akçura, 1976: 20). Napolyon'un aldığı yenilgi, Fransız ekolünün de çöküşü olarak değerlendirilmiş, Osmanlılık siyasetini yaya bırakmıştır. Bu, tersten bir ifadeyle soy ve ırk esaslarına dayalı Alman ekolünün hakim paradigma olması anlamına gelmiştir. Gayrimüslim

tebaanın milliyetçi bir kavrayış geliştirip, bağımsızlıkçı kalkışmalarda bulunması Osmanlılık politikasının iç dayanağının yıkımı olmuştur.

Fransız milliyet kaidesinin şarkta tatbiki imkânsız olduğu tespiti Osmanlı epistemolojik aristokrasisinin İslamcılık politikasının masaya yatırmasıyla sonuçlanmıştır. Akçura'ya göre din ve ırkın şark için taşıdığı önem günbegün artmış, bunun neticesinde ilk olarak Osmanlı ülkesinde, akabinde tüm yeryüzünde Müslüman kitlelere yönelik söylem geliştirilmiştir. Dolayısıyla İslamcı siyaset, *Panislâmizm* lafzının işaret ettiği gibi "merkezî ve haricî" bir perspektife sahiptir. Bu söylemin ardında yatan temel sayılı, "din ve millet birdir" türünden bir önermedir (Akçura, 1976: 21). Panislamizm politikası "Doğu Sorunu"nun (La Question d'Orient) etkisini artırdığı bir dönemde II. Abdülhamit tarafından yürürlüğe konulmuştur. Kendi jeneriğini sultandan ziyade halife sıfatıyla kuran II. Abdülhamit "Müslümanların hilâfet makamına celp ve kalplerinin raptına çalışmıştır" (Akçura, 1976: 21). Bu politikanın içe bakan yüzü devletin teokratik (État Théocratique) niteliğinin koyutulmasıdır. Ne var ki, Panislamist politikaların akıbeti hiç de sanıldığı gibi olmamış, sömürgeci yönetimlerin altındaki Müslüman halklar İslami bir aidiyetle hilafet makamının çağrısına kulak vermemiştir.

Yusuf Akçura'ya göre elde kalan nihai ve muteber ideoloji Türkçülüktür. Osmanlı kimliği ve İslam bayrağı işlevsiz kaldığından Türklük bilinci bu iki tutkalin kimyevi özdeşi olarak ön plana çıkmaktadır. "İrk üzerine müstenit bir Türk siyasi milliyeti" oluşturma fikri Akçura'ya göre Türk siyaseti üzerindeki Alman etkisinden ziyade okullarda Alman tarih ve lisan ilimlerinin etkisi ile paralel bir şekilde gelişmiştir. Türklük siyaseti hedef kitlesini sadece Osmanlı sınırları içerisindeki Türklerle kısıtlı tutmaması bağlamında umumî bir nitelik taşımaktadır. Kendi deyimiyle Türkçülük, "tıpkı İslam siyaseti gibi umumdur; hudud-ı Osmaniye ile mahdud değildir, binaenaleyh, kürenin Türkler ile meskûn diğer nukâtına göz atmak iktiza eder" (Akçura, 1976: 43). Akçura, Kafkasya'da ve Uzak Asya'da yaşayan Türkler üzerinde birlikten yana bir siyasi fikirlerin gelişkin olduğu kanısındadır. Bu iddia, bugünlere kadar sürekli tekrarlanagelen bir motif olarak Türk milliyetçiliğinin yedeğinde tutulmaktadır. "Son vakaların fikre getirdiği uzakça bir istikbalde, meydana gelecek beyazlar ve sarılar alemleri arasında bir Türklük cihanı husule gelecek ve bu orta dünyada Osmanlı Devleti, şimdi Japonya'nın sarılar aleminde yapmak istediği vazifeyi üzerine alacaktı" (Akçura, 1976: 51).

Yusuf Akçura, kısa değişimlerden sonra söz konusu politikaların kim için ve ne kadar menfaat taşıdığını ölçme-değerlendirme aşamasına geçmektedir. "Menfaat diye fiile getirilen şey hayattır. Hayat ise kuvvetle devam ettiğinden, hayatın varlığı kuvvetin varlığını gerektirir. Demek oluyor

ki, her cemiyet menfaatini hayatta, yani kuvvet kazanmakta ve kuvvetini arttırmada buluyor. Bu cihetle, cemiyetler arasında, kâinatın varlık peşinde dolaşan bütün unsurları arasında olduğu gibi, daimî bir savaşma görülüyor” (Akçura, 1976: 26). Bu pasajla birlikte Yusuf Akçura’nın uluslararası ilişkiler teorilerinden realizme bir adım daha yaklaştığı söylenebilir. Bu kapsamda Akçura, devletler arası ilişkilerde işbirliği ve yüksek moral değerlerinden çok güç politikasının (yani ulusal çıkar ve güç peşinde koşmanın) hâkim olduğunu söyleyen” Thucydides’in, devlet adamlarına güç maksimizasyonu için reel politik tavsiyelerde bulunan Machiavelli’nin, ve toplumsal sözleşme öncesi insanların birbirleriyle çatışma içerisinde yaşadıkları (homo hominilupus) doğa hali (state of nature) kavramını çizen Hobbes’un düşüncelerini hatırlatmaktadır. Özetle Akçura, bu cümleleriyle birlikte Türkçü kılığın kumaşındaki realizmi dile getirmiş, siyaset mekanizmasını güç ve gövde gösterisine davet etmiştir. Bu bakımdan Üç Tarz-ı Siyaset, “ulus”un panteonunda “Türk”ünyaşam seçeneklerini çoğaltma uğraşısını temsil etmektedir.

İşin ilginç gelebilecek yanı, bu sürecin bir yandan milliyetçi tonu koyultan, diğer yandan da gayet liberal salınımlara gebe olan bir süreç olmasıdır. Yani? Yanisi şu; tezin resmi onay almasından sonra yaşanan gelişmeler (birinci paylaşım savaşı ve kurtuluş savaşı) bir yandan *Raisond’Etat* ve devlet sırrı türünden tam da ulus-devlet inşasının yapı taşlarını oluşturan milliyetçi militarist bir yazın oluşturur öte yandan emperyalizmle karşı mücadeleyi “muasır medeniyet” seviyesindeki Batı’ya dönüştüren alık bir liberalizmi pekiştirir. İdeolojik herc ü merc içerisinde milliyetçi bir partikularizm, lakin kapitalizmin kendini ihracı ile Avrupa-merkezçiliğin içeriden ithalatını hoş tutan bir “yöre”cilik resmi ideolojiye içerilmiştir. Bu şekilsizlik aslında resmi ideolojinin Batı’nın “recognition”unu alma obsesyonundan kaynaklıdır. Bir başka ifadeyle, muasır medeniyet denilen, göstergibilimin terminolojisiyle “boş gösteren”e dahil ve aleni olma düşüncesinin epifenomenidir.

Son olarak tezlerin edimselleştirilmeyi (operasyonel kılınmayı) beklediği söylenebilir. Teorik yörüngesinin pratik yörüneye bu denli tabi olması bunun bir göstergesidir. Kaldı ki, tezlerin muhatabı da doğrudan

Osmanlı devletinin geleneksel olmasa bile görece yeni siyasal seçkinleridir.⁷ Akçura, edimsellik bekleyen tezlerin yazarı, 1913 akabindeki İTC yönetimi de tezlere edimsellik veren iradeyi oluşturmuştur (Kushner, 1977: 11). Üç Tarz-ı Siyaset, 1913 senesinden itibaren İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gündemine boylu boyunca girmiş, böylelikle nesnel bir politik yönelim düzeyine çıkmıştır (Zürcher, 2005). 1913 yılı aynı zamanda Cemiyet'in 1908 Devrimi ile birlikte kurulumuna başladığı ilerici fenomenin duraksadığı, geri çekildiği ve siyasi sahayı "milliyetçi"liğe bıraktığı bir uğraktır. Böyle bir uğrağın ihtimali bile gericiliğin defterinin dürülemediğini kanıtlamaktadır ki; ihtimal çoktan potansiyelini açığa çıkarmış, tektip, homojen ve monoblok bir toplumsal yapının önündeki taşlar temizlenmeye başlanmıştır. Bu bakımdan Akçura, 1908-1913 dönemini, pan-İslamizmin ve ekseriyetle pan-Türkizmin damgasını vurduğu gerici yönelişle sönümlendiren "aksiyon"un teorisyeni olmaktadır. Türk modernleşmesinin devlet eksenli ve Türk uluslaşma sürecinin otoriter pedagojik içerikte gelişimi bu kesitte vites büyütmüş, Akçura da "gerici" yönelişin taşlarını ören başkarakterlerden birisi; aynı zamanda mediokratlığın, ortalamanın ve vasatlığın timsali olmuştur.

Sonuç

266

Türkiye'de, en azından modern siyasi düşüncenin kuluçka döneminde en makro ölçekli siyasal tercihleri işte bu üç ideolojidir. Bu boğucu, daraltıcı ve hapsedici atmosferi dağıtması için sosyalizmin kitlelere mal olmasını beklemek gerekecektir. İşçi sınıfı, sosyalist hareketin uzanım alanına girmeye başladığı, öncü kadrolardan girdiler sağladığı 1960'ların

⁷ Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerinin bilhassa ilk dönemleri söz konusu edildiğinde halkı doğrudan muhataba almama temayülünün bir hayli baskın olduğu söylenebilir. Yanlış anlaşılma ihtimalini azaltmak için bu "muhatap"lık meselesini biraz açmakta fayda vardır; bu minvalde üç siyaset tarzı da herhangi bir süzgeçten geçmeden halka seslenen ideolojiler olarak doğmamıştır. Halkın siyaset erbabının menziline girmesi, II. Meşrutiyet döneminde küçük burjuva popülizmiyle bir nebze sağlanmışsa da, nesnel ve öznel koşullar kitle siyasetinin gelişmesini engellemiştir. Burada nesnel koşulla kastolunan, milliyetçi ayrışmanın derinleşmesi, öznel koşulla kastedilense, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin klasik Osmanlı devlet ricaline karşı mücadelede mevzi kazanmış olmasıdır.

Son olarak bahse konu ettiğimiz kitlesiz düşünüş biçimlerinden farklı olarak, bu hatta kesiklik yaratan bir ideolojiden bahsetmek mümkündür; o ideoloji de sosyalizmdir. Sosyalist ideoloji, kurulu düzenin büyüsunü bozma (demystify) noktasında yığınların (the masses) sesi olma iddiasındadır. Alain Bodiou'nun tabiriyle "şeylerin dışında durarak olaylar düzenine ekti eden hazır ve nazır bir özne olmadığından", sosyalist hareket kitlelere daima kendi potansiyelinin farkına varma çağrısında bulunur. Türkiye'deki sosyalist harekette aydın tonunun ön planda olması bu iddiayı görece kılsa bile, yıkamadığı bir gerçektir.

ortalarından itibaren siyasetin basık tavanını da tarumar etmiştir. Ancak makalede algıda şimdiki zamanımız 1904 senesidir; birbirlerine karşı ve alternatif olan üç siyasi ideolojinin standartlaştırıcı, eksene çekici ve tekdüzeleştirici içeriği hâlihazırda hükmünü icra etmektedir. Bu icra-i faaliyet belki de bu ideolojilerin birbirleriyle karşıtlık ilişkisi kurmadan birbirlerine alternatif olmaya soyunmasından kaynaklıdır. Nitekim Üç Tarz-ı Siyaset'in spekülâtif düşünce cesametine ulaşmadan ufalan bir teori olmasında bu gerçek yatmaktadır.

Tez, mevzubahis üç tarz dışında bir siyasal üretim gösterememektedir. Akçura o günün dünyasını siyasal çıkarsamalar için "okumaya" çakışmış, fakat bu okumayı layığıyla yapmak için gezinilmesi gereken pek çok alan gezinilmemiştir. Peki, bunu nereden anlıyoruz? Bu vargımızı destekler temel gerçek, Osmanlı devletinin içerisinde bulunduğu vaziyeti milliyetçi rötuşlar yaparak "aşmaya" çalışmasındadır. Türk milliyetçiliği lehine yapılacak bir "balans ayarı", temel çelişkinin düğümünü çözecek asli politik istem olarak sunulmaktadır. Milliyetçi kabarışa ayak uydurmalı, zaten devlet kurma hasletlerine sahip "Türk"de olanaklı olana itimat gösterilmelidir. Yusuf Akçura, Türk milliyetçiliğinin kendisini kamusal onaya yaslanan diğer ideolojilerden ayımlaştıracak bir atılım aşamasını ifade eder. Bir diğer ifadeyle Akçura'nın tezleri Türk modernleşmesinde ulusal karakter taşıyan bir etabın başlangıcını müjdelemektedir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (1986, Ocak-Aralık), "Halk ya da Ulus Egemenliği"nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, Ankara, s. 1-4
- Ahmad, F. (1985), *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, İstanbul: Kaynak Yayınları
- Akçura, Y. (1976), *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi
- Akçura, Y. (1914), *1329 Türk Dünyası*, Türk Yurdu, cilt 6, sayı 3
- Akçura, Y. "Üç Tarz-ı Siyaset", Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976
- Akçura, Y. (1978), *Türkçülük-Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*, İstanbul: Türk Kültür Yayınları
- Aktar, A. (2006), *Türk Milliyetçiliği, Gayrimüslimler ve Ekonomik Dönüşüm*, İstanbul: İletişim
- Arai, M. (2003), *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, İstanbul: İletişim
- Kutlu, S. (2008), *Didâr-ı Hürriyet*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Artan, T. "18. Yüzyıl Başlarında Yönetici Elitin Saltanatın Meşruiyet Arayışına Katılımı", *Toplum ve Bilim Dergisi*, Sayı. 83, 1999/2000, 292-323
- Atabaki, T. (2010), *Devlet ve Maduniyet-Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Belge, M. (2012), *Militarist Modernleşme*, İstanbul: İletişim
- Berkes, N. (2012), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Berman, M. (2004), *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor: Modernite Deneyimi*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Boran, B. (1970), *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları*, İstanbul: Tekin Yayınevi
- Boran, B. (2010), *Yazılar, Konuşmalar, Söyleşiler, Savunmalar*, Cilt. 3, İstanbul: Sosyal Tarih Yayınları
- Çavdar, T. (2004), *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, Ankara: İmge Kitabevi
- Çetin, H. (2003-2004), "Gelenek ve Değişim Arasında Kriz: Türk Modernleşmesi", *Doğu Batı Dergisi: Modernliğin Gölgesinde: Gelenek içinde*
- Çetinsaya, G. (2002), *Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim, 2002
- Çulhaoglu, M. (2002), *Binyıl Esiğinde Marksizm ve Türkiye Solu*, İstanbul: YGS Yayınevi
- Deringil, S. (2002), *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji - II.Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Deringil, S. (2002), *Simgeden Millete*, İstanbul: İletişim
- Eagleton, T. (2014), *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, İstanbul: Yordam Kitap

- Eisenstadt, S. N. (2007), *Modernleşme Değişim ve Başkaldırı*, Ankara: Doğu Batı Yayınları
- Findley, C. V. (2012), *Modern Türkiye Tarihi*, İstanbul: Timaş
- Güler, A. (2000), *Türkiye Sol Tarihinde Yöntem ve Tartışmalar*, İstanbul: Yazılama
- Goodwin, G. (1971), *History of Ottoman Architecture*, Londra
- Haupt, G. ve Dumont, P. (1977), *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalist Hareketler*, İstanbul: Gözlem Yayınları
- İnalçık, H. (1992), "Comments on "Sultanism": Max Weber's Typification of Ottoman Polity", Princeton Papers on Near Eastern Studies
- Kılıçbay, M. A. (1999), *Dinin Fiziği, Demokrasinin Kimyası*, Ankara: İmge Kitabevi
- Kushner, D. (1977), *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908*, Londra: Routledge
- Küçük, Y. (1985), *Bilim ve Edebiyat*, Tekin Yayınları
- Küçük, Y. (2010), *Aydınlar Üzerine Tezler I*, İstanbul: Mızrak Yayınları
- Macfie, A. L. (2003), *Osmanlı'nın Son Yılları (1908-1923)*, İstanbul: Kitap Yayınevi
- Mardin, Ş. (2002), *Yeni Osmanlı Düşüncesi*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim
- Marx, K. (2011), *1844 Elyazmaları*, Ankara: Sol Yayınları
- Mert, N. (2007), *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, İstanbul: Selis Kitaplar
- Ortaylı, İ. (2002), *Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim
- Öztürk, M. (1993), *Ordu ve Politika*, İstanbul: Gündoğan Yayınları
- Sarıнай, Y. (2004), *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*, İstanbul: Ötüken Neşriyat
- Savran, S. (2010), *Türkiye'de Sınıf Mücadeleleri*, İstanbul: Yordam Kitap
- Savran, S. (2011), *Sermaye Birikimi, Sınıf Mücadeleleri, Devlet*, "Sınıf İlişkileri Sureti Soldurulmuş Bir Resim Mi?" içinde, İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Somel, S. A. (2002), *Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi*, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce-Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi içinde, İstanbul: İletişim
- Stanford J. Shaw ve Shaw, E. K. (1977), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. II, Cambridge
- Tekeli, İ. Ve Şaylan, G. (1978), "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi", Toplum ve Bilim, 1978, s. 6-7
- Timur, T. (2008), *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge Kitabevi
- Timur, T. (2010), *Osmanlı Kimliği*, Ankara: İmge Kitabevi
- Timur, T. (2014), *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumunu*, İstanbul: Yordam Kitap

- Toprak, Z. (1982), *Türkiye'de "Millî İktisat" (1908-1918)*, Ankara: Yurt Yayınları
- Tunaya, T. Z. (1998), *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi*, I. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları
- Üstel, F. (2004), *İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1921-1931)*, İstanbul: İletişim Yayınları
- Wood, E. M. (2006), *Sınıftan Kaçış*, İstanbul: Yordam Kitap
- Yurtsever, H. (2006), *Tarihten Güncelliği Sınıf Savaşları ve Devlet*, İstanbul: Yordam Kitap
- Yaşlı, F. (2014), *AKP, Cemaat, Sünni-Ulus*, İstanbul: Yordam Kitap
- Zürcher, E. J. (2013), *Millî Mücadelede İttihatçılık*, İstanbul: İletişim Yayıncılık
- Zürcher, E. J. (2005), *Savaş, Devrim ve Uluslaşma Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Zürcher, E. J. (2008), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayıncılık

ADORNO'NUN FELSEFESİNDE ÖZGÜRLÜK İDESİ OLARAK SANAT*

Özcan Yılmaz SÜTCÜ**

ÖZET

Modern insan, giderek her gün kendi adına düşünen, kendi adına eyleyen ve kendisini her açıdan kontrol eden otoriter bir yapı ile karşı karşıya kalmıştır. Bu yapı kültür endüstrisidir. "Kültür endüstrisi"ni Adorno, tekelci kapitalizmin bir sonucu olarak kültürel biçimlerin metalaşması olarak kullanır. Kapitalizm, kültür endüstrisi aracılığıyla insanın yaşam ve üretim biçimleri üzerindeki etkisini her gün daha da artırarak gelişim göstermiştir. Kültür endüstrisi, hem toplumun tüm öğelerini hem de insanın öznel dünyasını belirlemektedir. Bu belirlenim, sanatın yaratılma biçimlerine de nüfuz etmiştir. Sanat da kendi içinde değişimlere uğramıştır. Adorno'ya göre modern sanat, daha önceki kült işlevini terk ettiğinde eleştirel ve özerk bir yapı kazanmıştır. Özerk yapı ile sanatın çağdaş toplum ve özgürlük için sorumluluğu artmıştır. Modern sanatı sanat yapan şey, "özgürlük idesi"ne ev sahipliği yapmasıdır. Adorno sanatın, özgürlük idesini dile getirerek kültür endüstrisine meydan okuduğunu düşünür. Sanatın bu meydan okuması, özdeşlik ilkesine dayalı düşünceyi olumsuzlama şeklindedir. Kültür endüstrisinin öğeleri aklın dayattığı özdeşlik ilkesine dayanırken, sanat bu özdeşliği askıya alarak "özdeş olmayı" dile getirir. İşte bu yüzden ki sanat, özdeşlik ilkesinin baskısına rağmen özne ile nesne arasındaki uyumsuzluğa tanıklık eder. Başka bir deyişle akılsal olan ile algısal olan arasındaki ilişkiyi yeniden kurar. Bu yüzden Adorno için sanat, gerek toplumsal, gerekse bireysel özgürlüğün ortaya çıkması için başvurulacak tek öğedir.

Anahtar sözcükler: Adorno, modern sanat, özgürlük, araçsal akıl, kültür endüstrisi.

(Art As The Idea Of Freedom In Adorno's Philosophy)

ABSTRACT

Modern human has always faced with an authoritarian structure which act on his be half and which controls him in every aspect. This structure is culture industry. Adorno use the term culture industry to describe the commodification of cultural forms that had resulted from the growth of monopoly capitalism. Capitalism has been gradually enhancing its impact on the way humans live and produce via the culture industry. The culture industry determines both all the elements of the society and the subjective world of a human. This determination has also influenced the way that art is made. Art itself undergone many changes. According to Adorno, modern art has gained critical and autonomous structure when it loses the function of the cult. With this expanded autonomy comes art's increased responsibility for freedoms of contemporary society. What makes modern art art is that it hosts "the idea of freedom". Adorno thinks that art challenges the culture industry by uttering the idea of freedom. This challenge of art is the negation of the idea based on the law of identity. While the elements of the culture industry are based on the law of identity which is insisted by reason, art utters what is not identical by suspending the identity. Hence, art witnesses the inconvenience between the subject and the object despite the pressure of the law of identity. In other words, art rebuilds the connection between the logical and the perceptual. So art for Adorno is the element that should be applied to social and individual freedom.

Keywords: Adorno, modern art, freedom, instrumental reason, the culture industry.

* Bu çalışmanın ana teması, 2014 yılında Uludağ Üniversitesi'nin düzenlediği *Gelenek, Demokrasi ve Felsefe* konulu sempozyumda sunulmuş olan "Özgürlük İdesi: Sanat" başlıklı sözlü bildiriye dayanmaktadır.

** İzmir Katip Çelebi Üniveristesi, Sosyal Ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi

Giriş

H. Arendt *Geçmiş ile Gelecek Arasında* kitabının girişinde II. Dünya Savaşı sonrası Avrupa'nın düşünsel ve politik durumunu tanımlamaya şair Rene Chaire'in "bu mirası bize vasiyet eden olmadı" (*Notre heritage n'est precede d'aucun testament*) dizesi ile başlamaktadır. Adorno'nun modern sanata yüklediği anlamı da Rene Chaire'nin bu dizesi bağlamında düşünmek yerinde olacaktır. Bu dize ikinci dünya savaşıyla birlikte insanlığın karşı karşıya kaldığı felakete ne politik ne de etik bir şekilde cevap verilebildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca insanın kendi yarattığı dünyanın yine kendisi tarafından yok edildiğini ifade etmektedir. Aslında Adorno, Rene Chaire'in insanlara vasiyet edilmeyen miras fenomenine başka bir perspektiften bakarak, insanların kendisinden sonraki kuşaklara vasiyet ettiği mirası şu şekilde dile getirir:

"Şimdiye dek gerçekleşmiş ve gelecekte de yaşanabilecek felaketleri düşündüğümüzde, daha iyi bir dünyaya dair bir büyük planın tarihin içinde belirgin olduğu ve onu birleştirdiği iddiası siniktir. ...Doğa halinden başlayıp insancılığa varan bir evrensel tarih yoktur, oysa sapandan megatonluk bombalara uzanan bir tarih vardır."¹

Adorno'nun bu sözlerinde somutlaşan temel argüman, insanoğlu tarih sahnesinde belirlediğinden beri, bireysel bazda arada bir gibi görünen bilgeliğe/ umuda karşın, daha baskın olan şeyin, acı, yıkım, savaş ve şiddetin olmasıdır. İnsanın bu yıkım, savaş ve şiddeti, hem kendine hem de kendisinin var olduğu dünyaya yönelik olmuştur. Ve üstelik bu yıkım ve şiddet, rastlantısal değildir, adeta sistemli bir şekilde artarak günümüze kadar devam etmiştir. Bunun son noktası da II. Dünya Savaşı olmuştur. II. Dünya Savaşı insanoğlunun şiddet ve yıkım tarihinin en üst noktasıdır. Tamamen bir savaş alanına dönen Avrupa'nın en trajik anlarına tanıklık eden Adorno, sapandan başlayan kısmına olmasa da insanın megatonluk bombalara uzanan tarihinin bizzat mağduru olmuştur. Bu açıdan Adorno'nun çalışmaları, bedenin acı ve umut düzleminde gider gelir. Bir yanda acıyla boğuşan beden, diğer yanda ise bu acının içinde barındırdığı umut. Zuidevaart'ın belirttiği gibi "acı ve umut, Adorno'nun felsefi görüşünde her zaman varlığını sürdürür. Üstelik ne yalnızca acı ne yalnızca umut fakat acı ve umut negatif diyalektiğinde birbirine geçmiş olarak varlığını sürdürür."² Her türlü yaşamsal sürekliliğini yitirmiş ve bunun sonucunda da yaşadığı dünyayı bir felakete dönüştüren bedeninin durumu daha iyiye evrilebilir mi? Ya da "Auschwitz'den sonra şiir yazılabilir mi"?

¹Theodore Adorno, *Negative Dialectics*, çev.E.B.Ashton, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1973, s.320.

²Lambert Zuidervaart, *Social Philosophy After Adorno*, Campridge University Press, Campridge, 2007, s.48.

Adorno, insanlığın II. Dünya savaşı ile karşı karşıya kaldığı felaketin nedenini değil, kökenlerini gösteren ve bu çerçevede geleceğin kurulması için insanlığın olmazsa olmazı olan “özgürlüğü” bir anlatı olarak ortaya koyar. Başka bir deyişle Adorno, yıkıma uğramış bir dünyada ancak içkin olarak varlığını sürdürebilen bir idenin; yani tamamıyla insani nitelikte ama yüzyılımızın trajik tarihinin gölgesinde kaybolan “özgürlük idesi”nin peşine düşer. Adorno bu arayışın merkezine de modern sanatı koyar. Daha açık olarak Adorno’nun tek umudu modern sanattır, çünkü her şeyin yerle bir olduğu dünyada iktidara meydan okuyarak tarihin hakikatini dile getiren ve daha iyi bir dünyaya ait ütöpik arzuyu canlı tutan tek şeydir modern sanat.

Adorno’nun modern sanata yaşadığı dönemin sanatı olduğu için yoğunlaştığı tezi yanılıcıdır. Adorno’nun modern sanata ilgisi, özdeşliğin yarattığı baskıya karşı modern sanatın gösterdiği muhalefetten kaynaklanır. Modern sanat, sanattaki geleneksel biçimleri, türleri ve teknikleri kırarak özdeşliğe karşı özdeş olmayı sunarak özgün bir konum kazanır. Sanatın bu konumu, sadece bir tür ile sınırlı değildir. Her ne kadar müzik sanatı - özellikle özellikle Arnold Schoenberg (1874-1951), Alban Berg (1885-1935 ve Anton Webern (1883-1945) - gibi isimlerden oluşan İkinci Viyana Okulu - çok önemli olsa da modern sanat Adorno’nun estetik düşünümünde çok geniş bir dağılım gösterir: Charles Baudelaire (1821-67) şiiri, Samuel Beckett’in (1906-89) oyunları, Franz Kafka (1883-1924) ve James Joyce (1882-1941) romanları, Pablo Picasso’nun (1881-1973) resimleri vb gibi. Tüm bu eserler, birbirinden farklı olsa da, hepsinin ortak yanı put kırıcı niteliğe sahip olmalarıdır. Başka bir deyişle hepsi kendi türlerinde aklın özdeşleştirici talebine karşı meydan okuyarak görünenin olması gereken; yaşanılanın, yaşanması gereken, istenenin, istenmesi gereken olmadığını ısrarla hatırlatır. Modern sanatın, insanın deneyim dünyasında özgürlük adına değerli ve güçlü bir konumda olması bu ısrarından kaynaklanır.³ Modern sanatın özgürlüğün son barınağı olmasını sağlayan temel niteliklere geçmeden önce onun nasıl bir ortamda muhalif bir kimlik kazandığına yakından bakmakta fayda vardır.

Araçsal Akıl

Adorno’ya göre, batı toplumunun kendi içindeki yabancılaşması özgürlüğün temellerini çürütmüş ve “özgürlük idesi”ni ortadan kaldırmıştır. Bu yüzden batı rasyonalitesinin bu yabancılaşma tarihini, Marx’a olduğu kadar Hegel, Nietzsche ve Weber’e ve hatta daha da öteye uzanan bir anlayışla incelemeye tabi tutar. Felsefi dünyada “akıl”⁴ın tözsel akıl konumundan “maddeci ve sentetik bir araca” (araçsal akıl) dönüşünü daha

³Ross Wilson *Theodor Adorno*, Routledge, London and New York, 2007, s.49.

⁴Adorno, Alman idealist felsefesinde *Vernunft (tözsel akıl)* ve *Verstand (araçsal akıl)* olarak geçen iki akıl arasındaki ayrımı daha da belirginleştirir.

geniş bir perspektifte ele alır. Evrenle ilişkiyi kuran, onu anlamlandıran *akıl*, doğasından uzaklaşmış ve kendi kendisinin tutsağı haline gelmiştir. İnsan ve şey ilişkisinde Eagleton'ın can alıcı bir şekilde ifade ettiği gibi, "Akıl, nesneyi solgun bir tümele indirgemek üzere onun yoğunluğunu ve direncini kayıt altına almaya çabalarken nasıl olur da ona ihanet etmemiş olur?"⁵ Adorno'ya göre ihanet, öznenin, şeyin tüm niteliklerini solgun bir tümele indirmesinden kaynaklanmıştır. Dahası rasyonel düşünme, basitçe "bir kavramla şeyi özdeş kılmak"tır. Akıl, şeyleri hiç ıskalamadan yakalamak arzusu ile şeye yöneldiğinde, şeyin alışık olmadığı ve tüm niteliklerinin baskılandığı bir kuşatmayla hareket eder. Bu kuşatmada akıl, "niteliksel olarak farklı ve özdeş-olmayan varlıkları, zorla nicel bir özdeşliğe"⁶ sürüklemiştir. Bu sürükleme, tekili hapsetmek, kuşatmak dahası varolma alanını daraltmak veya yok etmekten başka bir şey ifade etmez. Görünen o ki akıl, bir şeyi olabildiğince kendisine özdeş kılmaya veya onu tüm yönleri ile yakalamaya çalışırken aslında onu kendisinden olabildiğince uzağa itivermiştir. Biricikliğe sahip şeylerin eriyip yok oluşu, aynı zamanda insanın kendinden uzaklaşma tarihi olarak okunabilir. Bu açıdan Adorno'ya göre, sapandan megatonluk bombalara uzanan tarih, aklın bu şekilde olgulara ve olaylara yaklaşmasının bir sonucudur. Adorno, bu sonucu da daha çok Avrupa Aydınlanmasının akılcılığı üzerinden eleştiriye tabi tutar.

Adorno'ya göre, "Aydınlanmanın programı, dünyayı büyüden kurtarmaktı. O, mitleri parçalamak ve bilgi ile hayalleri (fantasy) alaşağı etmek istiyordu."⁷ Ne var ki tamamen aydınlatılmış yeryüzü büyük bir felaket alanına dönüşmüştür. Çünkü aydınlanmacı akıl, sadece özgürleşme ve ilerleme değildir, aynı zamanda *iktidar* demektir ve iktidar da her şeyi kontrol altına almak demektir. Her şeyin kontrol altına alınması adına akıl, yaşamın tüm çeşitliliklerini genel sınıflandırmalara ve nicel niteliklere indirgemıştır. Aklın şeylere yönelik bu subjektif tahakkümü, aynı zamanda öznenin de şeyleşmesi (reification)'nin önünü açmıştır.⁸ Çünkü şeyleşme, aklın kavram ile şey arasındaki ilişkiyi *özdeşlik* temelinde ele almasının bir sonucudur. Düşünce eyleminde akıl, kavram ile şeyin arasında bir uyumluluk ve özdeşlik olduğunu varsayarak hareket ettiğinde, yöneldiği şeyden / olgudan uzaklaşarak bizzat kendisini bir nesneye dönüştürür. Dolayısıyla aklın, şeyleri tahakküm altına alması edimi, sadece şeylere yönelik olmamış aynı zamanda öznenin kendisine ve yaşadığı topluma da yönelik olmuştur. Çünkü "şey ile kavramın özdeş olmadığı uyarısıyla yaşamak, kavramın şeyle özdeş olmayı özlemesi demektir. Bu, özdeş

⁵Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, Blackwell Publishers, Oxford, 1990, s.341.

⁶ Martin Jay, *Adorno*, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2001, s.40.

⁷Max Horkheimer&Theodore Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, trans. Edmund Jephcott, Stanford University Press. California, 2002, s.1.

⁸ Martin Jay, *Adorno*, s.41.

olmamanın, özdeşliği nasıl içerdiğini”⁹ gösterir. Düşünce sürecine sinmiş bu özdeşlik varsayımı, aslında çelişki ve çatışmayı bertaraf etmeye dayanır. Çelişki ve çatışmanın olmadığı bir özne - nesne ilişkisi ise sadece görünürde bir uyumluluktur. Bu görünüm, tekilin alttan alta gizli olan farklılık direncini göz ardı eder. Bu direnç göz ardı edildiğinde, yaşamın farklılık ve değişiminin tekil bir konumunu temsil eden insan, tam tersine farklı olmayan ve değişim içermeyen bir konum kazanır. İnsan adeta kendi gerçekliğini inkâr etme noktasına gelir. Adorno’nun da belirttiği gibi “özne adına nesnel hakikatin yadsınması, öznenin de inkârı anlamına gelir: her şeyin ölçüsü için hiçbir ölçü kalmaz ortada; olumsuzluğa düşen özne, hakikatsizlik haline gelir.”¹⁰

Adorno’ya göre, aydınlanmacı aklın şeyleri, daha genel olarak insanı ve doğayı kontrol altına alma miti, kapitalist toplumla birleşmiş ve yaşamı tahakküm altına alma aracına dönüşmüştür. Akıl, geniş anlamından sıyrılıp sadece hesap yapabilen bir araca indirgenmiştir. Dahası aklın tüm nitelikleri, onun *hesaplama* yapan niteliği tarafınca bastırılmıştır. Her şeyi niceliksel hesaplarla bir gören ekonomik sistemin hizmetçisi olan akıl, insan da dâhil her şeyi nesnelleştirir, şeyleştirir. Aklın kendisine uymayan her şeyi tek renge büründürmesi, aklın kendi içinde de bir yıkıma neden olur. Dolayısıyla “aydınlanma acımasız bir şekilde kendi bilincinin son kırıntılarını da silip süpürmüştür. Mitleri yerle bir edecek kadar sert olan bir düşünme yalnızca kendisine şiddet uygulayabilir.”¹¹ Düşüncenin kendine ilişkin bu şiddetinden dolayı aydınlanma, bireyde ve toplumda bir hasara yol açmıştır. Bu hasar akla olan inancı zayıflattığı gibi doğanın insan emeği ile daha iyiye evrilebileceğine olan inancı da zedelemiştir.

Adorno’ya göre araçsal akıl, kapitalizm öncesi büyümlü atmosferin dağılıp gitmesine, tekniğin ve üretimin toplumsal yaşamda baskın olmasına yol açmıştır. Bu durum aklın, toplumu daha renkli ve heterojen kılacağı iddialarını her geçen gün biraz daha yalanlamıştır. Çünkü araçsal akıl, şeylerin kendine özgü niteliklerini, onların duyusal, toplumsal ve tarihsel biricikliklerini göz ardı ederek çalışır. Şeylerin nitelikleri gibi bireyin tekil nitelikleri tümelin dünyasında çözülüp dağıldığı gibi birey, aynı zamanda varolan şeylerin ilkelerine uymaya da zorlanır. Böyle bir akılsallık, birbirine benzemeyen tekil şeylere benzer muamelesi yapar. Dolayısıyla araçsal aklın hâkim olduğu bir dünyada her şey benzerlik gösterir. “Farklı olan her şey, aynı duruma getirilmektedir... Her şeyin her şeyle özdeşliğinin bedeli, aynı zamanda hiç bir şeyin kendisiyle özdeş olmamasıyla ödenmektedir.”¹² Aklın

⁹ Theodore Adorno, *Negative Dialectics*, s.149.

¹⁰Theodore Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak- Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.s.65 – 66.

¹¹Max Horkheimer&Theodore Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, s.2.

¹²A.g.e., s.8.

sadece bir yönünün ağır basmasının yanlısını içinde barındıran tümel, tikelin yaşam umudu elinden alır ve onu yanlışa ortak eder. Tikel düşünce tümelde var olduğu için bütün kimliğini ve hareketini kaybettiği gibi onun kendisiyle kurduğu ilişkide sorunlu hale gelir. Bu açıdan modern insan için aklın tek yönlü kullanımının bedeli çok ağır olmuştur. Her bir özne diğeriyle aynı olma durumunda kalmıştır: Aynı şeyleri yiyen aynı şeyleri içen, aynı şeyleri dinleyen, aynı şeyleri okuyan, aynı şeyleri seyreden, daha doğrusu *aynı düşünen* özneler. Herkes aynıdır. Her şey kendi içinde ve hep birlikte söz birliği içindedir. Bu, hem makro hem de mikro düzeyde gerçekleşmektedir. Toplumda “makrokosmos ile mikrokosmosun gözle görülür bu birliği, insanlara kendi kültürlerinin modelini genel ile tikelin sahte özdeşliğini sunar.”¹³

“Paradoksal bir meta ürünü” olarak sanat

Bu özdeşliğin kendini somut kıldığı yer ise “kültür”dür. Adorno geç kapitalizm döneminde ortaya çıkan günlük yaşama aydınlamacı aklın hâkim olmasını *kültür endüstrisi* kavramı ile açıklar. Kültür endüstrisi, tümelin tikeli günlük yaşamda baskı altına alması ve tikelin tüm niteliklerini soyut tümelin dünyasında bir meta haline getirmesini ifade eder. İnsanın değerler dünyasının ve onun biricikliğinin eseri olarak görülen kültür, artık bir endüstriyel sistem olarak çalışmaktadır. Bu sistemde çağdaş teknoloji, ekonomi ve iktidar eş güdümlüdür. Bu açıdan kültürel üretim, bir bütün olarak kapitalist üretimin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kapitalist toplumda ancak tüketimle tanımlanabilir bir endüstriye dönüşen kültür, her koşulda tüketiciyi kendisine uydurur ve ona hiçbir söz hakkı vermez. Çünkü her şey bizzat üretimin mimarları tarafından önceden belirlenmiştir.¹⁴ Çoğaltmak ve kitlesel olarak tüketmek üzere üreten kültür endüstrisi, her şeyi mübadele ve eşdeğerlik ilkeleri ile ölçer ve herkesin tüketim ihtiyacını temel konuma getirerek toplumun negatif bütünleşmesini sürdürür. Her ürün ihtiyaç ve arzuları karşılamak için değil, değişim değeri ve kar amacı ile üretilir. Bu açıdan tüketim odaklı toplumda insani veya insani olmayan her şey raflarda satılmak için hazır bir şekilde beklemektedir. Kültür endüstrisi, sanat yapıtlarını da günlük tüketim malları gibi paketleyip indirimli fiyatlarla raflara yerleştirir. Ancak sanat yapıtının bu hale sokulması, sanat yapıtının tüm yönleri ile kültür endüstrisine teslim olduğu ve bir mal olmaya direnç gösteren tek kalenin de düştüğü anlamına gelmez. Adorno'nun belirttiği gibi, kültür endüstrisinde;

¹³Theodore Adorno, *Kültür Endüstrisi*, çev.Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s.48.

¹⁴Theodore Adorno, “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, sayı 36, 2003, s.76.

“sanat [da] bir meta türüdür, yani tüketime uygun bir biçimde hazırlanmış, kayda alınmış, endüstri üretimine uyarlanmış, pazarlanabilir ve değiştirilebilir bir üründür. Satılmak için var olan, fakat satılık olmayan bir meta türü olan sanat için ticaret bir amaç olmaktan çıkıp tek ilke haline geldiği zaman, sanat bütünüyle ikiyüzlü bir biçimde satılamaz olur.”¹⁵

Adorno'ya göre modern sanat, modern dünyanın bir ürünü ve bu dünyada köklenmiş olmasına rağmen bütünüyle ona bağımlı değildir. Sanat, kendi kendisini biçimlendirme veya kurallarını kendisinin koyması niteliği ile diğer kültür ürünlerinde ayrılır. Ancak kendi kurallarını koyması yine de onun toplumsal iş bölümünün pratikliği tarafından üretildiği düşüncesini ortadan kaldırmaz. Nihayetinde sanat da toplumsal işbölümü dâhilinde üretilen diğer tüm metalar gibi yerini almasına karşın, bu işbölümünün özdeşlik dünyasına ortak olmadığından “paradoksal bir meta ürünü” kimliği kazanır. Sanatın paradoksal bir meta ürünü olmasının başlıca nedeni, sanat eserinin, her zaman tikelin mutlak özgürlüğü ile toplumsal bütünün sürekli özgürlüksüzlüğü arasında bir gerilimi, çelişkiyi yansıtmışından ileri gelir.¹⁶ Bu açıdan sanat eseri Adorno'nun deyişiyle ‘ikili bir karaktere’ sahiptir – “praksisten hem daha fazlası hem de daha azıdır...”¹⁷ Sanat eserinin bu ikili karakteri onu kültür endüstrisinin şeyleşmesinin “antitezi” yapar. Adorno'ya göre sanat eserleri “artık değiş tokuş, kar ve aşağılanmış bir insanlığın sahte ihtiyaçları ile bozulmayan şeylerin tam yetkili elçileridir.”¹⁸ Bu açıdan sanat, araçsal aklın şeyleşmesinin, hatta bu sorunları yaratan işbölümünün “antitezi”dir. Başka bir deyişle sanat, özgürlük idesine ev sahipliği yaptığı için şeyleşmeye ve rasyonelleşmeye karşı bir dirençtir.

Adorno, tüm felsefesi boyunca düşünce geleneğine kök salmış özdeşlik düşüncesinin gerisinde saklı olan özgürlük idesini açığa çıkartmaya yönelik bir strateji izler.¹⁹ Özdeşlik düşüncesinde hâkim olan yargı biçimi, Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde belirttiği “belirleyici yargı gücü”dür. Belirleyici yargı gücü, tikelleri belli olan tümellerin altına koyma görevine sahiptir.²⁰ Bu görev, kapitalist toplumda “şeyleşme” ile sonuçlanmıştır. Şeyleşme insani olan her şeyin, şeylerin özellikleri ve bağıntılarıymış gibi görünmesi olarak ifade edilebilir. Bu olgu, kapitalist toplumun tüm öznel ve nesnel biçimlerinin temel ilkesi olan ‘meta’dan kaynaklanır. Adorno'ya göre gerek insani gerekse gayri insani olan her şey, kapitalist toplumda bir meta

¹⁵Theodore Adorno, *Kültür Endüstrisi*, s. 96-97.

¹⁶Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*, trans.Robert Hullot-Kentor, Athlone Press, 1997, New York, s.1.

¹⁷A.g.e.,s. 24.

¹⁸A.g.e.,s. 227.

¹⁹ J.M.Brenstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. s.307.

²⁰Immanuel Kant, *Critique Of Judgement*, trans.James Creed Meredith, Oxford University Press, New York, 2007, s.15.

haline gelmiştir. Kapitalist meta üretimi koşulları altında, gerek kültür ürünleri gerekse insani olan ilişkiler ve değerler bir değişim değeri olarak seri halinde üretilir. Kültür endüstrisi, kitleleri, bu meta dünyasında tüketime sürükler. Her şeyin tüketime sürüklendiği bu dünyada bir tek kendi kendisini temsil eden ve hiçbir şeyin altına yerleştirilmeyen sanatın ev sahipliğini yaptığı “özgürlük idesi” dışarda kalır. Çünkü özgürlük, “kendiliğinden apaçık bir hakikat olarak”²¹ görünüm kazanır.

Adorno'ya göre özdeş olmayanın maskelenmeye çalışıldığı, fakat insanı insan kılan en temel niteliği olan ve ne var ki artık varlığını saklı bir biçimde sürdürmeye çalışan özgürlüğün hatırlanması ve kendisini hissettirmesi modern sanat eserleri ile mümkündür. Çünkü modern dönemde insan, kendisine ait temel niteliği olan özgürlüğe yöneldiğinde karşısına her zaman sanat çıkmaktadır.²² Bu yüzden, her şeyin metaya dönüştüğü bir ortamda özgürlük de tıpkı sanat gibi aklın tek yönlü kullanımına ve yeniden üretimine imkân tanımadığından özü gereği tahakküm ve belirlenime geçiş vermez. Çünkü özgürlük sanatla aynı kaderi paylaşır. Bu kader, sanatın tıpkı özgürlük gibi etkin olmasından değil, edilgen bir şekilde özdeş olana boyun eğmemesinden kaynaklanır. “Özgürlük fikri bireyselliğe bağlıdır. Öncelikle özgürlük kavramı, biz onu bireysel özgürlük olarak yani bireyin özgürlüğünü kendi sorumluluğu, özerkliği, kendiliğinden hareket etmesi ve kendisi için karar vermesi olarak anladığımız sürece bir anlama sahiptir ...”²³ Bu açıdan sanat eserinin içeriği ile bireyin özgürlüğü arasında doğrudan bir ilişki vardır. Sanat eserleri özgür bireylere benzer, çünkü her ikisi de kendisine dışardan dayatılan hedefler yerine kendine içkin hedeflere ulaşmak için kendi kurallarını kendisi koyan “özgür tikeller”dir.

Sanatın özgürlük için taşıdığı değer, “özdeş düşünceye karşı özdeş olmayan düşünce”yi sunmasından kaynaklanır. Adorno'ya göre modern dünyada özgürlüğe “özdeş olmayana düşünmeye ve deneyimlemeye imkân veren tek etkinlik “modern sanat”tır. Çünkü sanat eseri, Kant'ın estetiğinde ifade ettiği gibi belirleyici yargı gücüyle değil, “düşünücü yargı gücü”yle çalışır. Düşünücü yargı gücü, sanat eserinde belirleyici yargı gücünün tersine, hazır bir tümele sahip olamadığından tümeli hazır bulan değil, keşif eden bir özelliğe sahiptir.²⁴ Dolayısıyla özerk sanat yapıtlarında ortaya çıkan estetik beğeni yargısı da “düşünücü yargıgücünden ayrı bir şey olarak anlaşılmalıdır, yani estetik yargı yetimiz, estetik yargı sorunlarını sınırlamayan düşünücü yargı gücünün çok genel yetisinin özel bir

²¹Hannah Arendt, H., *Geçmiş İle Gelecek Arasında*, çev.Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2010, s.195.

²²Theodore Adorno, *Estetik ve Politika*, çev. Ünsal Oskay, Alkım Yayınları, 2004. s. 250.

²³ Theodore Adorno, *History and Freedom*, trans.Rodney Livingstone, Polity Press,Cambridge, 2006, s. 84.

²⁴ Immanuel Kant, *Critique Of Judgement*, s.15.

versiyonudur.”²⁵ Düşünücü yargıgücü belirleyici yargı gücünün tersine yargıyı özgür bırakır. Düşünücü yargı gücünün yargıyı serbest bırakması özdeşliği engeller. Estetik deneyim, aklın şematize edici kurallarına karşı bir görü çeşitliliğine öznel birlik²⁶ vermekle, yani şeylerin çeşitliliğinin bir kavram altına konulması ile değil, fakat duysal çeşitliliğin kendi niteliklerinin yok olmadan varolmasına imkân tanıyan görüşü ile var olur. Başka bir deyişle, sanatın başka herhangi bir şekilde tasarlanamayacak olanı tasarlayabilmesi, kavramsallaştırmanın temelinde yer alan özdeşliği olumsuzlar. Adorno, baskı altında olan ve yıkıma uğramış olan bir kültürel ortamda sanatın, ancak özerklik aracılığıyla bu olumsuzlamayı sürdürebildiğini söyler.

Özerk bir yapı olarak sanat

Modern sanat özerklik kimliğini, duysalı kavramlara eşitlemeksizin kavramsal olmayanın sözcülüğünü yaptığı ve aklın bir biçimde eşitlik adına yapmak istediği özdeşliği parçaladığında kazanır. Başka bir ifadeyle “baskıcı kolektivist çağında sanat, baskıcı çoğunluğa karşı direnç gösteren bir güç...”²⁷ olduğunda özerk bir yapı kazanır. Sanatın bu yeni konumu, tikellik ve bireyselliğin dünyası olarak görünen şeylerin aslında tümel ve kolektif dünyadaki ile aynı olmadığını göstererek kültür endüstrisinin her şeyi kuşatan birliğine karşı bir dirençtir. Modern sanatın bu yönü, özdeş olmayanın özdeş olanla sürekli bir gerilim içinde olmasından ileri gelir. Başka bir deyişle modern sanat, şeyleşen toplumsal gerçekliğin özgürlük içermeyen genelini reddeder. Modern sanatın toplumsal gerçekliği reddetmesi ve topluma yabancılaşması, onu “toplumun toplumsal antitezi haline”²⁸ getirmiştir. Bu durumda sanat bir bütün olarak aklın şeyleştirici egemenliği altına karşı bir anti tez haline geldiğinde kendi özünü yani duysal olanı koruma garantisi kazanır. Bunu başardığında, sanat “özgür olmayışın ortasında özgürlük benzeri bir şeyi dile getirir.”²⁹ Dolayısıyla kültür endüstrisinin tikel ile tümel arasında kurduğu sahte birlik, sanatın özerk özelliği ile deşifre edilebilir. İşte o zaman bu birliğin sahte bir birlik olduğu ve aslında birlik diye sunulan şeyin tümelin tikel boğma eylemi olduğu açıklık kazanabilir.

²⁵ J.M. Brenstein, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, s.306-307.

²⁶Sanat eseri de sonuçta çok çeşitliliğe *sentetik* bir birlik verme eğilimindedir. Ancak buradaki sentez, akıl aracılığıyla değil, fakat sanatın kendi içsel yasası ile gerçekleşir. Bu içsel yasada hiçbir düşünme yönü diğerini bastıracak nitelikte değildir.

²⁷Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*, s.231.

²⁸*A.g.e.*, s. 8.

²⁹Theodore Adorno, *Edebiyat Yazıları*, çev. Orhan Koçak – Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s. 151.

Modern sanatın özerk olma özelliği, ne sanatın doğasından ileri gelir ne de ona sonradan eklenen bir durumdur. Adorno'ya göre, özerklik sanatın yaşadığı günün ve koşullarının zorunlu bir sonucu olarak anlam kazanmıştır. Bu yüzden "Adorno özerkliği, toplumun baskın amaçlarına indirgenmeye karşı koyan sanatın eleştirel uğrağı olarak görür."³⁰ Bu uğrak sayesinde ki sanat modern dünyada özgürlükçü ve ütopyacı bir hakikat içeriği elde edebilmiştir. Bu durumu Adorno şöyle ifade eder:

"Sanat yapıtının özerkliği gerçekten *a priori* değildir, fakat kendi kavramını oluşturan tarihsel sürecin tortulaşmasının bir sonucudur. En otantik sanat eserlerinin otoritesi şudur ki, kült nesnelere ilk olarak biçimin içkin yasası haline gelen başkasına ilişkin egzersizler anlamına gelirdi. Estetik özerkliğe benzeyen özgürlük kavramı, evrenselleştirme ile şekillendirilmiştir. Bu hakikat, tüm sanat eserleri için geçerlidir. Ne kadar kendi kendilerini dışsal amaçlar için özgür kılarlarsa o kadar bütünüyle kendi kendilerini sahip oldukları ustalıklar olarak belirlerler. Çünkü sanat eserleri baskın olarak sonsuza yayılırsalar da her zaman bir yönüyle topluma yöneliktirler."³¹

Modern öncesi sanatın iddiası, gerçekliği değiştirmektir. Buna karşılık modern özerk sanat, tümel ile tikel arasındaki bağdaşmazlığı gösterme görevini üstlenmiştir. Başka bir şekilde söylenirse, "sanatın daha önceki kült işlevinden ve imgelerinden bağımsızlaşarak kazandığı özerklik, insanlık idesinden beslenir."³² Sanatın kültür endüstrisinin seri bir şekilde üretildiği dünyadan kaçamaması, onu zorunlu olarak özerk hale getirmiştir. Özerklik, araçsal aklın her şeye ve her yere sinmesine karşın modern sanat için bir kalkan işlevi görür. Araçsal akıl, sanatın iç yasasına müdahale etmese de, onun rolünün farklı bir konum kazanmasında etkili olmuştur. "Nitekim sanat, kendi biçimsel düzeyinde, mevcut dünyaya karşıt olmasıyla ve bu dünyayı şekillendirmeye ve ona yardım etmeye hazır olmasıyla farklı bir varlık haline gelir."³³ Başka bir deyişle araçsal akıl, kavram - şey, özne - nesne ilişkisini tahrip ettiği gibi sanatın rolünü de değişime uğratmıştır. Sanat, artık ethosu ya da yaşanan ortamın anlamını taşıyan bir öge olmaktan çıkıp sadece insanlığa ait özgürlük idesinin ev sahipliğini yapabilecek noktaya kadar ufalmıştır. Bu ufalmayla birlikte sanat, insanlık idealini varolanda aktif değil, ancak pasif bir direniş olarak korur.

Modern toplumda sanatın bu pasif direnişi çoğu zaman bir "güçsüzlük" olarak görünür ve bu güçsüzlük aslında onun en büyük gücüdür. Çünkü "doğası gereği ampirik gerçeklikteki özdeşlikte özne, tüm nesnelere kendisiyle özdeş kılmak için şiddetli bir baskı uygulayıp gülünç duruma

³⁰Taylan Altuğ, *Son Bakışta Sanat*, YKY, İstanbul. 2012, s. 196.

³¹Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*, s.17 - 18.

³²A.g.e.,s. 1.

³³A.g.e.,s. 2.

düşüyorsa, her sanat eseri de kendisi ile özdeş olmayı ister. Ancak estetik özdeşlik, baskıcı özdeşlik zorlamasına karşı mücadelesinde özdeş-olmayan'a yardımcı olmayı amaçlar.³⁴ Özdeş olmaya karşı özdeş olmamayı talep eden sanat eseri, "olumsuz bir kimlik"le açığa çıkar. Sanattaki bu olumsuz kimlik, özgürlüğün, aklın özdeş kılma yönüne yenik düşmediğini gösterir. Sanatı, dolaysız ve zıt bir muhalefet aracı olarak sunmak büsbütün yanlıştır. Çünkü sanat güçsüzlük ya da negatif diyalektik yaklaşımı ile yaşamın heterojen eğilimlerine ev sahipliği yapar. Bu ev sahipliğini yapma, olana karşı "mümkün olan"ın sözcülüğünü yapma anlamındadır. Dolayısıyla Adorno'ya göre, modern sanat, şeyleşmenin körleşme belirtilerini ifşa eden veya deşifre eden bir unsur olarak hayat bulmaktadır.³⁵ Sanatın olumsuzlama yoluyla şeyleşmeyi deşifre etmesi onun toplumsal eleştiri eğilimini oluşturur.

Sanatın olumsuzlayıcı kimliği, özdeş olmayı deneyimlemesinden kaynaklanır. Özdeş olmayı deneyimlemek, kurucu öznenin yerinden edilmesini ve nesne ile tahakküm edici olmayan yeni bir ilişkinin kurulmasını gerektirir. Modern sanat, mimetik edimle özdeş olmayan tikelleri kavram dolayımından çıkarır ve öznenin nesneye nesnenin de özneye benzetmesini sağlar. Bu yüzden mimetik davranış bir şeyi taklit etmez, (imitation) fakat kendisini o şeyde özümsetir."³⁶ Bu durumda sanat yapıtları her zaman özne ile nesne arasında bir sürekliliği ve benzeşmeyi ifade eder. Bu benzeşim, özne ile nesne arasındaki ilişkinin özdeşliğinden ziyade ikisinin birbirine tahakkümde bulunmadan bir arada varolması anlamındadır.³⁷ Bu, sanatın bağdaşmaz özü olarak belirir. Sanatın bu şekilde bağdaşmaz özü, tanımlanmasına imkân tanımadığı gibi, kültür endüstrisine karşı da bir kalkan görevi görür. Böylece sanat yapıtı, bir gerilim nesnesi olarak kendini her şeyden ayırt eder. Bu ayırım, güzelin bir yandan nesnede diğer yanda ise tinde tanımlanamaz olanı sunmasından ileri gelir. Güzelin aklın eğilimine maruz kalan nesnel yönü, güzelin özgürlük alanı olan tinsel yönü ile sürekli bir gerilim içindedir. Adorno'ya göre modern dünyada sadece sanatta ortaya çıkan bu gerilimler, insanı sadece biyolojik bir varlık olmaktan çıkararak ve kendisini insan olarak farketmesini sağlayan temel idesinin yani "özgürlük"ün hissedilmesini sağlar. Metaların kapladığı dünyada bu his(özgürlük) adına sanat eseri, kendini kültür endüstrisine karşı kapatır. Pratik ilgilerden geri çekmekle özdeşleşmeye direnen özerk sanat yapıtı adeta bir monad³⁸ özelliği kazanır.

³⁴A.g.e.,s. 4.

³⁵ A.g.e.,s.1.

³⁶ A.g.e s. 162

³⁷ Bkz. A.g.e, s.185.

³⁸ Adorno modernist sanatı, kültür endüstrisinin eşdeğerlik denizi içinde sürüklenen özerk bir biçim olarak tanımlar. Sanatın bu konumunu yani hem toplumsal hem de özerk oluşundan doğan paradoksal doğasını betimlerken Leibniz'in *monadlar* kavramına başvurur. Bkz. Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*, s.180-181.

Özdeşliğe karşı özdeş olmayan olarak sanat

Gerçekten de modern sanat özgürlüğe ev sahipliği yapmak adına bir şekilde kendini dış etkilere kapatır. Adorno'ya göre, Beckett'in eserleri buna en iyi örnektir. Beckett'in eserleri kelimenin tam anlamıyla yorumlamaya izin vermezler. Hem girişe izin vermeyen sınıksız kapalı, hem de sadece belli üyelerin erişebileceği bir tür gizli metin gibidirler.³⁹ Örneğin *Godot'yu Beklerken* (*Waiting For Godot*) herkesin bildiği gibi hiçbir şey hatta 'saçma' tabirini hak edecek kadar hiçbir şey hakkında bir oyundur. Budala karakterler bir tema ararlar, ancak tema zaten bir son aramaktan başka bir şey değildir. Başlangıç ve son arasında olan bitenin ne olduğu hiçbir zaman anlaşılmaz. *Godot'yu Beklerken* oyunu hakkında yapılan "aynı şey iki kere olmaz" yorumu, onun özdeşliğe ne kadar kapalı olduğunu ortaya koyar. 'Saçma' nitelemesi Beckett'in oyunu için yetersizdir. "Aşırı bilinç teknikleri ile tiyatro ve dilsel malzeme etkilerinin birleşmesinin ürünü olan Beckett'in eserlerinin yorumlamaya kapalı olması, yalnızca öznellikten tiksilmek değildir: kapsam ve gücün artmasıyla içeriğin daha saydam hale geldiği bir yanılsamadır."⁴⁰ Bu, kesinlikle dağınık olan içeriğin yorumuna izin vermemesi ve kendisine dayatılan ya da dayatılacak olan özdeşliğe karşı 'absürdlük' ile meydan okumaktır. Bu meydan okuma ile Beckett bilinmedik tikellik biçimlerini keşfederek yeni bir niteliksel özgünlük yaratır. Bütünsel bir yorumlamayı reddeden bu yeni tarz, şimdiye dek toplumsal değerlendirmenin dışında tutulan duygu ve içgörüyü kapı açar. Ancak bu duygu ve içgörü endüstriyel toplumda bir "anti bütün" ve "anti uygunluk" eğilimi olarak şok etkisi yaratır.

Beckett, araçsal aklın bütün dünyayı ele geçirme ve bu ele geçirmenin doğurduğu anın "akıl tutulma"sını temsil eder. Beckett'in eserleri, sevk ve idare toplumunda temsilin değil, temsil etmemenin, özgürlüğün değil, özgürlüksüzlüğün sessiz bir ifadesi olarak şekillenmiş bir dünyayı sunan son "protesto" biçimleridir. Beckett okuyucuyu modern dünyada eğlendiren roman yazmanın, güldüren tiyatro sergilemenin daha genel olarak edebiyatın imkansızlığını anlatır. Dünyada "anlam"ın yokluğunun, başka bir deyişle kapitalist bir kültürün içinde tüm öznelliğini kaybeden şekillenmiş bir dünyanın kendisini anlatır. Beckett'te her şeye rağmen rasyonel bir makina haline gelen ve yine de yok edilmeye direnç gösteren öznenin son "kalıntısı" olan özgürlüğünün topluma uyumunun imkansızlığını bir direnç unsur olarak sunar. Bu yüzden Beckett'de adeta "anlam" yasaklanmıştır. Bu yasak, bir tür monad özelliği sergiler, anlama izin vermemek anlamında kapalı, ancak anlamsızlığı sunmak adına açıktır. Beckett'in eserlerinin bu monad özelliği, onları, toplumun özdeşliğine karşı

³⁹Theodore Adorno, *Introduction to the Sociology of Music*, trans. E.B. Ashton, New York, 1976, s. 211.

⁴⁰Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*, s. 27.

özdeş olmayan bir öge yapar. Bu açıdan eserleri, varolanın olumsuzlaması olarak somutluk kazanır. Bu olumsuzlamanın merkezinde, modern sanatın şeyleşmeye karşı özgürlüğü sunmak zorunda olması vardır. Özgürlük, sevk ve idare toplumu tarafından engellendikçe sanatta özgürlük talebi daha da artar. Ancak bu talep, rasyonel düşünme sürecindeki özne ile nesnenin özdeş kılınması şeklinde değildir, “özgürlük özdeş olmayan bir ögenin varlığını gerektirir.”⁴¹ Bu yüzden modern sanatın özgürlük talebi, kendine içkindir. Özgürlüğün sanata içkin olması, sanat eserini, var olan dünyanın ve özdeş düşüncenin olumsuzlaması olan farklı bir içeriğe sahip kılar. Bu içerik, sanatı tümel ve olumlayıcı olan aklın karşısına tikel ve olumsuzlayıcı olan (mümkünü düşünme ve hayal edebilme) bir deneyim haline getirir.

Modern sanatın olumsuzlayıcı olan bu eyleminin temel amacı, tüm bilinç edimlerine eşlik eden ancak onlar tarafından tüketilmeyen ve kendisinde bir amaç olan özgürlüğe ulaşmaktır. Özgürlük, kavramsal düşüncenin hiçbir şey bırakmaksızın yapmış olduğu atılımdan dışarıda kalandır. Bu süreçte bir yandan kavramın nesneyi geride hiçbir şey bırakmadan kavrama arzusunun diğer yandan ise şeyin kavramla özdeş olma durumunun boşa çıkması söz konusudur.⁴² Bu anlamda özgürlük, kavram tarafından şeye vadedilen özdeşliğe tam olarak ulaşmamasının bir sonucudur. Sanatın, modern dünyaya, şey ile kavramın özdeş kılınamayacağına ilişkin bu deneyim, özgürlük deneyimidir. Ancak bu özgürlük pozitif değil, *negatif özgürlük*'tür. Modern sanat bir tür olumsuzlamadır. Bunu sanat, muhalefet ettiği şey ile yani kültür endüstrisine ev sahipliği yaptığı şeyin yani duyusal dünyanın nasıl derinden derine uyumsuz olduğunu ve birbiri yerine ikame edilemez olduğunu ortaya koymakla kazanır. “Empirik gerçeklikte her şeyin birbirini karşılayabilir (birbirinin yerine ikame edilebilir) olduğu yerde modern sanat, bazı şeyler için kendisine empoze edilen özdeşlik şemalarından özgürleştirilmiş ya da özgürleştirebilecek imgelerle her şeyin dünyasına karşı koyar.”⁴³ Çünkü özdeşliğe dayalı düşünmede kavramın şey ile özdeş olması bir olgu değil, bir idealdir. Bu ideal “ideolojinin başat biçimi”⁴⁴dir. Kavramsal düşüncenin gerçekleştiremediği ve ancak bir yanılısama olarak kalan bu yön, modern sanatla olumsuzlanır. Çünkü özgürlük, öznenin kendisini nesneden bağımsız ifade etmesinin bir neticesidir.⁴⁵ İşte bu yüzden ki modern sanat, hem estetik boyutu hem de toplumsal boyutu açısından kavram ve şey arasındaki bağdaşmazlıktan/uyumsuzluktan kaynaklanan özgürlüğün somut temsilcisidir. Bu bağdaşmazlık, “düşünceye heterojen/farklı olan

⁴¹Detlev Claussen, *Son Deha:Theodor W. Adorno*, çev. Dilman Muradoğlu, YKY, 2012, s.183.

⁴²Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, s.344.

⁴³Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*,s.83.

⁴⁴Theodore Adorno, *Negative Dialectics*, s.148.

⁴⁵A.g.e.,s. 17.

düşüncenin, anti tezinin için çelişkisi olarak düşüncede yeniden üretilmesi"⁴⁶ni sağlar.

Modern sanat, asıl anlamına bu için çelişkiyi ifade eder noktaya geldiğinde ulaşır. Sanatın için çelişkisi, meta üretimine karşı yenilikçilikle, tek biçimciliğe karşı çeşitlilikle, geleneksel ve yenilenene karşı yaratıcılıkla, kollektif olana karşı bireysellikle direnç göstermesidir. Bu direnç, aydınlanmanın aklın tümelinden dışlanan tüm unsurlarının yani "duyusal tikelliğin" olumlanması lehinedir. Bu olumlama, modern sanatın akılla aynı suçu paylaşmak istememesinden ileri gelir. "Sanat duyusal tikele duyduğu saygıdan dolayı baskıya direnir."⁴⁷ Bir yandan aklın özdeşliğine diğer yandan ise özdeşliğe direnen duyusala ev sahipliğini yapan modern sanat, duyusal tikelin soyut tümele karşı sergilediği bir gerilim ögesidir. Başka bir deyişle "sanat eseri, özdeşliği iptal etmeksizin askıya alır; eş zamanlı olarak hem içine girer hem de bozar; çelişkileri garanti altına almayı ya da boş teselliler sunmayı reddeder"⁴⁸ Bu reddediş, tam da sanatın gerçeklikten farklı olma koşuludur, öyle ki sanat maddi bir olgunun özdeşliğinde yaratılmasına karşın doğası gereği böyle bir şeye izin vermez. İzin vermemesi, içinde bulunduğu şartların *örtük bir eleştirisini* yapma anlamına gelir.⁴⁹ Tümelik ve özdeşlik konularında yanılısamacı iddiaların asılsız olduğunu teşhir eden sanat, maddi dünyayı tahakküm etme riski taşımadığı için *negatif bir diyalektik* ile çalışır. Negatif diyalektik, tamamlanmış düşünce sistemlerinin yetersizliklerinin ve uyumsuzluklarının farkına dolaylı olarak varmaktadır.

Adorno'ya göre baskı altına alınmış dünyanın aklın totalitize edici iktidarına karşı direnişe temel olabilecek olan toplumsal güç ve yapılar yoktur. Aklın gitgide artıp yoğunlaşan müdahalesine karşı dayanabilecek ve özdeşliğe indirgenemeyecek ve "özgürleşim beklentileri için tutunabilecek tek dal olarak, Adorno'ya göre Stendhal'in 'mutluluk vaadi' dediği sanat kalmaktadır."⁵⁰ Bu vaat, aslında insanlık idesi adına tam bir başarısızlığa uğramış olan araçsal aklın yarattığı düş kırıklığından doğar. Aklın yarattığı düş kırıklığı, insanın bu dünyaya tahammül edebilmesinin sınırına geldiğini göstermekle birlikte, aynı zamanda onun kendini daha değerli ve daha "insan gibi hissetmesinin" vaadini de içerir. Adorno, kültür endüstrisi ürünlerinin de bir mutluluk vaadi ile ortaya çıktığını, ancak bu ürünlerin varoluş sebebinin tüketiciyi aldatmak olduğunu söyler. Bu açıdan kültür endüstrisi ürünlerinin vaadi de, kendisi gibi aldatıcıdır ve hakiki mutluluğa hiçbir zaman ulaştıramaz. Adorno'ya göre kitle kültürünün yarattığı aldatıcı

⁴⁶A.g.e.,s.146.

⁴⁷Terry Eagleton, *The Ideology of Aesthetic*, s. 351.

⁴⁸A.g.e., s. 347.

⁴⁹A.g.e.,s. 349.

⁵⁰Martin Jay, *Adorno*, s. 150.

vaatlerin ve hazların bertaraf edildiği tek yer modern sanattır.⁵¹ Çünkü modern sanat ne için ve nasıl yaratılmış olursa olsun modern toplumdaki bireylerin acılarını ve isteklerini ve hayallerini daha hakiki olarak dile getirmektedir. Bu yüzden de gerçek hazzın, gerçek mutluluğun ve gerçek özgürlüğün yanında yer almaya hak kazanır. Çünkü sanatın temelinde rahatsız bir vicdan yatmaktadır. Bu vicdan, insanın sürekli mutluluk ve özgürlük yanına vurgu yapar. Dolayısıyla modern sanat aklın, kültür dünyasında yarattığı özgürlüksüz bir sahteliğe ve onaylamaya razı olmaktansa akli ve onun yarattığı toplumu reddedip kendi konumu ile özgürlüğü savunmaya devam eder. Başka bir deyişle “gerçekliği reddetmek suretiyle -bu bir kaçış biçimi değil, fakat sanatın içsel bir niteliğidir-, sanat, gerçekliği haklı çıkarır (vindicate).”⁵² Ne var ki bunu, araçsal aklın ona saldırmak için benimsediği yöntemle cevap vererek kendini tahrip eden ve sonunda teslim olan öfkeli bir isyanla değil, kendi içindeki tüm madde ve tin ya da biçim ve içerik arasında bir bağdaşmazlık olarak gelişen *negatif bir eleştiri* ile yapar. Adorno bunu şu örnekle açıklar:

“Nazi işgal kuvvetlerinin bir subayı, ressamı stüdyosunda ziyaret eder ve *Guernica* tablosuna işaret ederek sorar: “bunu siz mi yaptınız” Picasso’nun “Hayır siz yaptınız” diye cevapladığı söylenir. Özerk sanat çalışmaları, bu resim gibi, ampirik gerçekliği kesin şekilde olumsuzlar, yok edicileri yok eder... bilinmezliklerle dolu bakışları, kendisini izleyeni felaketin zirvesini mi yoksa onun içinde saklı kurtuluşu mu ilan ettiği sorusuna cevap vermeye zorlar.”⁵³

Grinin tonlar ile renklendirilmiş, geometrik ve uyumsuz şekillerden yansıyan ıstırapın somutluk kazandığı *Guernica*, belki de modernist sanatın gerçekliği olumsuzlamadaki en mükemmel örnektir. Adorno, bu tabloyu çok farklı bir okumaya tabi tutar: ıstırapın tersini de tespit eder. “Zira ressam bir öfke çılgınlığının varlığını bu şekilde resmederek, her şeyin başka türlü olabileceğine dair bir umut dalgasının yükselişine ateşli bir ses katar.”⁵⁴ Başka bir deyişle modern bir sanat eseri sadece sunduğu şeyden ibaret değildir. Aynı zamanda sunduğunun tersini de bir imkân olarak içinde barındırır. Bu imkân, modern sanat eserinin “özdeş olmayanı” sunabilme özelliğinden ileri gelir. *Guernica* almış olduğu biçimden farklı bir biçim alamazdı. *Guernica* bombalamayı ve öldürmeyi mükemmel bir şekilde sunsa bile, bu sunumun altındaki umut ve özgürlük talebine ihanet edemez. Tabloda ölüm ve vahşet resim edildiği halde alttan alta umut ve özgürlük

⁵¹Max Horkheimer&Theodore Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, s.139.

⁵²Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*, s.2.

⁵³Theodor Adorno, *Aesthetics and Politics*. trans. Ronald Taylor (edit.) Londra, Verso,1980, s. 189-190-195.

⁵⁴ Geoff Boucher, *Yeni Bir Bakışla Adorno*, s. 18.

kendini hissettirir. Adorno'ya göre, aklın tek yönlü şeyleşme tehdidi karşısında – modern sanat insanın katlanılamaz olduğu dünyanın başka türlü olabileceğine ilişkin bir umut sunar. çünkü,

“sanat, en yüksek zirvesinde bile bir örnektir (semblance); fakat kendisinin karşı konulmaz olan bu örneği, onun örnek olmayan tarafından verilmiştir. Sanat denilen şey, özellikle de nihilistlik olarak kötülener sanat, yargıya varmaktan kaçınarak her şeyin sadece bir şey olmadığını söyler. Eğer bu böyle olmasaydı her şey solgun, her şey renksiz, her şey farksız olurdu. Transandantal bir yansıması olmaksızın hiçbir ışık insanın ve nesnenin üzerine düşemez. Değiş tokuşun artarak hakim olduğu bir dünyada silinemeyen tek direnç, dünyayı aynı solgun renkle görmek istemeyen gözün direnişidir. Örneği olmak, örneği olmayana ulaşma yönünde verilmiş bir sözdür.”⁵⁵

Sanatın en mükemmel örnekleri bile asla gerçek dünyadan kopuk değildir. Ancak sanatın dünyadan kopuk olmayışı, onun gerçek dünyayı olumlama anlamına gelmez. Çünkü sanatın gerçekliği olumsuzlayan ancak özgürlüğü ve insanı olumlayan yönü, gerçekliği aşan mevcut dünyayı değiştirmek isteyen insanlık idesinden beslenir. En kötü sanat örneğinde bile bu ikili yönü her zaman görmek mümkündür. Bu ikili yön yani gerçekliğin benzeri olma ve bu benzeri olma aşım insanlık idesine ulaşma yönünde verilen söz, sanatı “mümkün dünyalar” a açar. Bu açıdan Adorno'ya göre modern sanat yapıtlarında en saf olanında bile, içinde bulunulan dünyanın “başka türlü olabileceği” idesi gizlidir. Bu açıdan “Adorno için özerk sanatın, mimesisin bir ütopyası olduğu söylenebilir, üstelik bu mimesis sadece olumsuzlamayla gerçekleşir. Ancak sanat ütopyanın açık bir imgesini sağlamaz”⁵⁶En düşük değerde olanlar da dâhil tüm yani sanat yapıtları özdeşliğin baskınlığından kaçındıkları ve onu olumsuzladıkları sürece yeni bir pratiğe işaret ederler: “Olanın başka türlü olabileceğine”. Bu yüzden Adorno, sanat ve sanat eserlerini, tinin içinde taşıdığı potansiyelin ve haline gelebileceği şeylerin bir ifadesi olarak görür.⁵⁷ Çünkü sanat eseri empirik gerçeklikten farklı bir evren sunduğu gibi var olan gerçekliği de reddeder. Bu reddediş, sanat yapıtının her şeyin imal edildiği, üretildiği nesnel dünyasında bir tek tersini düşünmeye ve hayal etmeye imkân vermesine dayanır. Martin Jay'ın de belirttiği gibi Adorno için “sanat sadece varolan toplumsal eğilimlerin ifadesi değildir; aynı zamanda gerçek sanat, şimdiki toplumun ötesindeki ‘başka’ bir topluma dair insan özlemlerinin”⁵⁸ varlığını koruyabileceği son sığınaktır. Bu son sığınak, modern dünyada aklın mevcut durumu/düzeni olumladığı yerde, sanatın, çok güçlü olmasa da

⁵⁵Theodore Adorno, *Negative Dialectics*, s.404-405.

⁵⁶Simon Jarvis, *Adorno*, Routledge, New York, 1998, s.100

⁵⁷Theodore Adorno, *Aesthetic Theory*, s.359.

⁵⁸Martin Jay, *Diyalektik İmgelem*, çev.Sevgi Doğan, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 286.

mevcut durumu/ düzeni olumsuzlama yönünü koruyan tek etkinlik olduğunu gösterir. Dolayısıyla sanat yapıtı, şeyleşen dünyanın içinde şeyleşmeyen veya şeyleşmeye direnen veya bu şeyleşmenin dışında kalan *özgürlük alanı*'dır.

Sonuç

Mükemmellikten oldukça uzak olan günümüz dünyasında bilim ve felsefeyle kıyaslandığında sanatın daha masum görüldüğü söylenebilir. Adorno'nun yaptığı gibi sanatı araçsal aklın karşısına koymak, ne aklın olmadığı bir dünya hayal etmek ne de soyut bir şekilde sanatı yüceltmektir. Her ne kadar akılla girdiği her çatışmadan mağlup ayrılmış ya da akıl karşısında "güç"ten yoksun görünse de sanatın kendine özgü bir gücü vardır. Akıl her türlü düzeni sağlayabilir ve her şeye nüfuz etmiş olabilir ama sanatın sunduğu dünyanın yerini alabilecek ya da onun alternatifi olan bir şeyi ne keşfedebilir ne de yaratabilir. Sanat olgusal dünyadan hareketle olgusal dünyanın başka türlü de olabilme ihtimali ya da imkanını yaratma özelliğine sahiptir. Sanat gerçekliğin en güzel biçimlerini sunduğu gibi bir benzeri olmayan ve kimsenin öngöremediği bir 'gerçekliği' de gösterebilir. Bu onu, özne ile nesnenin farklı güçler olarak çarpıştığı bir yer değil, birbirine benzediği (mimesis) tek yer yapar. Bu anlamda bir yönüyle nesneye yani mevcut dünyaya diğer yönüyle mümkün dünyalara bağlanan sanat, düşüncenin "kayıp cenneti"nin diğer adıdır.

Yasadığımız dünyanın neden bir katastrofi olduğu sorusu bizi "araçsal aklın tahakkümü"ne götürürken bu katastrofiden çıkış nasıl mümkündür sorusu da araçsal aklın özdeşliğine karşı ısrarla özdeş olmayı hatırlatan "modern sanat"a götürmektedir. Çünkü özgürlüğün son sığınağı olan sanat, devam eden savaşlar, terörizm ve insanın duyuşsal dünyasına ilişkin her şeyin göz ardı edildiği günümüzde "özgür bir dünya ideale" oldukça uzak olduğumuzu sürekli hatırlatır. Başka bir deyişle günümüzün savaşa sahne olmuş, teröre açık hedef haline gelmiş ve adeta topyekin bir yıkım haline gelmiş kültürel gerçekliğinde Adorno'nun modern sanata ilişkin düşünceleri özgürlüğün yeniden deneyimlenmesi ve canlandırılması açısından bir uyarı sistemi olarak iş görür. Dolayısıyla içinde yasadığımız dünyanın özgür bir yer olmasına engel tüm güçlerin olumsuzlanması gerektiğine işaret eden Adorno'nun metakritiği, günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Adorno'nun deyimiyle, bir cennet haline gelebilecek olan dünyanın neden cehenneme dönüştüğü, dünyayı etkisi altına alan araçsal aklın oluşturduğu (kültür endüstrisi) güçler ile açıklanabilir. Tüm bu güçlerin olumsuzlanması ise, ancak modern sanat ile mümkün görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W., *Negative Dialectics*, çev. E.B.Ashton, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1973.
- Adorno T.W., *Aesthetic Theory*, trans. Robert Hullot-Kentor, Athlone Press, New York, 1997.
- Adorno T.W., *Introduction to the Sociology of Music*, trans. E.B. Ashton, New York, 1976.
- Adorno, T.W., *History and Freedom*, trans. Rodney Livingstone, Polity Press, 2006.
- Adorno, T. W. *Aesthetics and Politics*. trans. Ronald Taylor (edit.) Londra, Verso, 1980.
- Adorno, T. W. *Estetik ve Politika*, çev. Ünsal Oskay, Alkım Yayınları, 2004.
- Adorno T.W., *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak- Ahmet Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2005.
- Adorno,T.W., *Edebiyat Yazıları*, çev. Orhan Koçak – Sabir Yücesoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- Adorno, T.W., *Kültür Endüstrisi*, çev.NihatÜlner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Adorno, T.W., “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, sayı 36, 2003.
- Altuğ T., *Son Bakışta Sanat*, YKY, İstanbul. 2012.
- Arendt, H., *Geçmiş İle Gelecek Arasında*, çev.Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2010.
- Brenstein, J.M., *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge UniversityPress, 2001.
- Boucher, G.,*Yeni Bir Bakışla Adorno*,çev. Yetkin Başkavak, Kolektif Kitap, İstanbul, 2013.
- Claussen, Detlev, *Son Deha: Theodor W. Adorno*, çev. Dilman Muradoğlu, YKY, 2012.
- Eagleton,T.,*The Ideology of Aesthetic*, BlackwellPublishers,Oxford, 1990.
- Eagleton,T., *Estetiğin İdeolojisi*,çev. Ayhan Çitil, Özne yayınları, İstanbul, 1998.
- Horkheimer M.,&Adorno T.W. (2002) *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*,Trans. Edmund Jephcott, Stanford UniversityPress. California, 2002.
- Horkheimer M.,&Adorno, T., *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çev. Oguz Özgül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1995.
- Jarvis, Simon, *Adorno*, Routledge, New York, 1998.
- Jay, Martin, *Adorno*, çev. Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul,2001.
- Jay, Martin, *Diyalektik İmgelem*, çev. Sevgi Doğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kant,I.,*Critique Of Judgement*, trans.James Creed Meredith, Oxford University Press, New York, 2007
- Wilson R.,*Theodor Adorno*, Routledge, London And NewYork, 2007.
- Zuidervaart, Lambert, *Social Philosophy After Adorno*, Campridge University Press, 2007.

W.F. HAUG'DA META ESTETİĞİNİN KRİTİĞİ

Emir H. ÜLGER*

ÖZET

Bu incelemede Haug'un meta estetiğinin kritiği adlı eserinde tartışmaya açılan kavram ve uygulamaların eleştirel bir analizi yapılacaktır. Meta ve meta estetiğinin ulaştığı seviye, küresel teknoloji ve kapitalizmin değişime uğrattığı "ihtiyaç" kavramı ve "meta estetiği" uygulamalarının yaygınlık kazanmasında etkili olan kavramlar Haug tarafından titizlikle incelenir. Haug'a ek olarak bu incelemede kavramsal çerçeve daha da genişletilmek istenmiştir. Estetik soyutlama, manüple edilmiş toplumsal olarak üretilmiş ihtiyaç kavramı, meta fetişizmi, yabancılaşma, meta ve değişim değeri, lüks tüketimi, arzu-beğeni-tüketici post modernizmi, estetik yenileme, estetiğin aşınması, satış estetiği, Mcdonaldlaştırılmış estetik üretim ve kamusal alan gibi kavramlar birbirleriyle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Böylece geniş bir kuram ve uygulama alanının iç içe geçmiş olduğu meta estetiğinde var olan kavramlar arası zorunlu ilişkiden hareketle meta estetiğinin işleyiş ve meşruiyet kazanma çabaları analiz edilmiştir.

Meta estetiği, basit bir şekilde anlaşılacak "estetik-iktisadi ya da kültürel" bir fenomen olarak ele alınamaz. Çünkü meta estetiği hem "teknolojik ve kapitalist" uygulamalardan hem de yeni gelişen uygulamalı endüstriyel estetiğin disiplinlerarası eklektik uygulamalarından yararlanır. Kavramlararası zorunlu ilişkiye dayanarak sadece Haug'un konuyla ilgili düşüncelerini ele almak kendi içinde yeterli olmayacağı için tartışma genişletilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu incelemede ilk kez dile getirdiğimiz Mcdonaldlaştırılmış kitlesel estetik üretim, estetiğin metadan soyutlandığı ve meta estetiği üretim sisteminin temelde metanın kullanım değerini aşan bir görüntü üretim sistemi olduğu ve aynı zamanda gerçek üründen bağımsız işleyen bu duyusallaştırma teknokrasisinin aslında "metanın ötesinde ve metasızlaşan" bir praxis alan olduğu gerçeğine ulaşılır. Ayrıca bu incelemenin sonuç kısmında Haug'un tartışmayı başlattığı ve yarım bıraktığı özel bir tartışma konusu ayrıca ele alınmıştır. Gelişmekte olan "Çin ve Türkiye" gibi ülkelerde "meta estetiğinin" gelişim sürecinin batı ile karşılaştırıldığında nasıl gerçekleşeceğini düşünen Haug'un sorgulamasına cevap aranmış ve bu konuda ayrıntılı ve yeni bir incelemenin yapılması gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Anahtar kelimeler: Meta estetiği, Mcdonaldlaştırılmış estetik üretim, satış estetiği, estetik teknokrasi, kamusal alan.

(Critique of meta aesthetics in W.F. Haug)

SUMMARY

In this study, an analysis of concepts and applications discussed in the book called "critics of meta aesthetics" by Haug will be provided. Haug carefully examines meta and the level to which meta has reached, global technology, the concept of necessity that has changed significantly because of capitalism and the concepts which have contributed to the widespread use of meta aesthetics. In addition to Haug, conceptual frame has been aimed to be broadened more in this study. In meta aesthetics, in which many conceptual and application fields such as a concept of necessity that was manipulated and produced by the society, meta fetishism, alienation, meta and value of change, Mcdonaldized aesthetic production, desire, admiration, post modernism of the consumers, aesthetic renewal, erosion of aesthetics, advertisement, public place have been handled as correlated issues. So, the operation of meta aesthetics and its effort to gain legitimacy have been analyzed, based on the obligatory relationships between these concepts.

Analysis of meta aesthetics is not an "aesthetic - economic or a cultural" phenomenon that can be understood easily. Because, "meta aesthetics" benefits from not only "aesthetic, technologic and capitalist" applications but also an eclectic and multidiscipline application field that has developed recently and differently. Based on the inevitable relationships between these concepts, we have tried to expand the discussion as it will not be enough to deal only with the ideas of Haug. As a result, it can be reached to the fact that in meta aesthetics there is an image production system in which there is only one type of aesthetics production that has been Mcdonaldized, mentioned for the first time in this study, aesthetics has been isolated from meta and the production system of meta basically exceeds the usage value of meta. Also it can be concluded that this sensitization technocracy that works independently from real product is actually a praxis area which is "beyond meta and without meta" Also, we have tried to find an answer to the question of Haug as to how development process of meta aesthetics will progress in developing countries such as "China and Turkey" when compared with the west and it has become clear that a more detailed analysis needs to be carried out.

Keywords: Meta aesthetics, Mcdonaldized aesthetic production, aesthetics of sales environment, aesthetics technocracy, public sphere

* Başkent Üniversitesi Güzel Sanatlar Tasarım ve Mimarlık Fakültesi öğretim üyesi
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, sayı: 20, s. 289-314.
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

Giriş - Meta Estetiğinde Genel Sınırlar ve Kavramsal Çerçeve

Wolfgang Fritz Haug, *Meta Estetiğinin Kritiği* adlı yapıtında (1975) meta estetiğinin ulaştığı geniş uygulama alanı ve bu alana hakim olan kapitalist düşünsel yapıyı eleştirel ve Marxist bir yaklaşımla analiz eder. Bu eleştirel analiz denemesinde Adorno ve Horkheimer'ın açtığı eleştirel ufukta ilerleyen Haug¹, 1960 ve sonrasında gelişen ve her geçen gün daha da artan bir etkiye sahip olan küresel teknoloji ve kapitalizmin yönlendirdiği meta dünyasının ışıltılı dünyasında hakim olan "düşünce ve uygulamaların" analizini yapmak ister.

Estetik alanının geliştirmiş olduğu kuram ve uygulamalardan beslenen fakat estetik alanının felsefi-kuramsal yapısından çok tasarım ve duyusallaştırma tekniklerinin kitlesele üretime aktarılabilmesi pratiğiyle evrimleşen meta estetiği, zamanla estetiğın bir uzmanlık alanı değil küresel-teknoloji ve kapitalist uygulamaların teknokratik bir alanı olmuştur. Meta estetiği, bu gelişmeyi özellikle "görünüş değeri" ön plana çıkartarak gerçekleştirir. Çünkü kapitalist toplumda görünüş değeri, ekonomik değere ulaşmada bir araç olarak kullanılır. Görünüş değeri ön plana çıkartılmasıyla, duyusallaştırılmış üretimin teknokrasisi sayesinde kapitalist endüstri kendi işleyişini garanti altına alarak meşrulaştırır.

Haug'un "meta estetiğinin eleştirisi" düşüncesine ulaşma süreci belirli evrelerden geçerek olgunlaşmıştır. Haug bu süreçte etkili olan kavramları şöyle açıklar: "*Estetik soyutlama, duyumsamanın teknokrasisi, estetik kullanım değeri güvencesi ve estetik yenileme.*"² Haug, bu kavramların 1969 ve 1970'lerde yazılan iki makalede³ dile getirildiğini ve kavramlar arası zorunlu ilişkiye dayanarak bu sorgulamanın "Meta Estetiğinin Kritiği"ne giden yolu açtığını dile getirir. "*Burada, terminolojik olarak ilk kez kullanılan en kapsamlı kavram, ürünlerin meta biçiminden, aynı olguların değişim değerinden yola çıkılarak işlevsel olarak belirlenmiş bütünlüğünden doğmuş ve buna bağlı olarak ortaya çıkmış olan "özne-nesne" ilişkilerini tanımlar.*"⁴ Haug, duyusallığın teknokrasisinde gelişen bu yapısal dönüşümün temel dinamiklerini anlamak için bu çalışmanın sınırlarını zorunlu olarak geliştirir.

¹ Haug, Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiğinin*, Kültür Endüstrisi bölümünde dile getirdikleri savlara genel olarak katılır. Hatta *Critique of Commodity Aesthetics'in* Almanca baskısının önsözünde şöyle düşünür: *Bu çalışma, ancak Adorno ve Horkheimer'ın Kültür Endüstrisi bölümünün sonunda yer alan sözle bitirilebilir: devamını getirmek.*" Haug, *Critique of Commodity Aesthetics*, Postscript

² Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, "Appearance , Sexuality and Advertising in Capitalist Society", (Translated by Robert Bock) University of Minnesota Press, Minneapolis, s.12

³ *Zur Kritik der Warenästhetik*", Radyo sunumu, Basıldığı dergi *Kursbuch*, Sayı 20/1970, s.140-158

⁴ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.12

Kant, estetik yargıyı, duyular alanı ile aklın alanı arasına “hoş olana eğilim gösterme çıkarı” ile pratik aklın çıkarı -ahlak yasasının gerçekleştirilmesi- arasına yerleştirmiş ve estetik yargıyı çıkarısız olarak tanımlamıştır. Burada çıkar, *arzulama yetisiyle ilişkilidir*.⁵ Bu yasa 20.yy.’da meta estetiğinin lehine değişir. Çünkü duyusallığın, genel beğeni ile olan ilişkisinin kurulması ve hoş olana eğilim gösterme noktasında Kant’ın estetik yargısı, meta estetiği uygulamalarında geçerliliğinden bir şey kaybetmemiştir. Pratik aklın çıkarı olmasına rağmen estetik yargıyı, çıkarısız kılarak Kant, sanatın “özerklik” ilkesinin kaybolacağını sezmiş ve meta estetiğinin düştüğü tuzağa düşmemiştir. Fakat meta estetiği, Kantçı “estetik yargının çıkardan uzaklığı” paradigmasını “arzu kavramının lehine, özerk sanat ve estetik yargı gücünün aleyhine” değiştirmiştir. Ayrıca Kant’ın sanata kurallar koyan yatacı “tin- deha” kavrayışı da modern endüstri ve teknoloji sayesinde önemini kaybetmiştir⁶ çünkü artık deha, makinenin kendisidir.

Bu incelemede Haug’un “*Meta Estetiğinin Kritiği*”nde tartışmaya açtığı temel konu ve kavramlara eklemeler yapılarak yeni bir bakış açısıyla, meta estetiğinin temelde metasızlaşan ve de-estetize⁷ sürecinin eleştirel bir analizi yapılacaktır. Tartışma, konuyla ilgili olarak Kant, Hegel, Marx ve Adorno’nun düşünceleriyle ilişkili olarak sürdürülmüştür. Bu noktada temel sorgulama çerçevesi şöyle oluşturulmuştur. Meta üretiminde, işlevsel hedeflerden uzaklaşarak görüntü üretimine geçiş ve bunun teknokratik akılcılığa dönüşme sürecinin temel aygıtları nelerdir? Estetik normatifin metada nesnelleşmesi ve ihtiyaç kavramından uzaklaşarak meta fetişizmine geçişin temel itici güçleri, metanın değişim geçiren değeri ve kullanım değeri güvencesinin duyusal teknokrazi sayesinde yeniden üretilebilirliğinin dinamikleri nelerdir? Duyusallığın teknokrasisine bağlı olarak gelişen ve temelde üründen bağımsız düşünülen estetik soyutlama ve bunun bir sonucu olarak gelişen “duyusallığın teknokrasisi” ve bu duyusal teknokrasie bağlı olarak gelişen sistemin itici gücü “estetik yenilik” kavramının işlevi ve bu “estetik yenilik” uygulamasının taşıyıcı kitlesi olarak “gençliğin fetişleştirilmesi” hakkında neler düşünebiliriz? Artık günümüzde kamusal bir özellik taşıyan duyusallaştırılmış satış estetiğinin yeni uygulamaları nelerdir? Meta estetiği üretim endüstrisinin fordist üretimden aldığı destekle gelişen ve temelde “Mcdonaldlaştırılmış estetik üretim” şekline dönüşmüş olan “kitlesele estetik üretim” endüstrisinin

⁵ Kant I., *The Critique of Judgement* & 41-46

⁶ Kant I., *The Critique of Judgement* & 46: *Deha, doğuştan anlık yatkınlığıdır (ingenium) ki doğa, sanata onunla kural koyar.*

⁷ Haug incelemesinde hiçbir yerde “de-estetizasyon” kavramını kullanmaz. Bu tanımları ben, Adorno’nun *Estetik Teori*’de dile getirdiği anlamda “estetiksizleştirme” olarak kullanıyorum.

standartlaşması ve bu uygulamanın ticari amaçla, estetik araçsallığı bilinçli olarak yönlendirmesi hakkında neler düşünebiliriz?

Bu incelemede Haug'un eleştirel incelemesinin açmış olduğu ufukta ilerleyerek, "meta estetiğinin eleştirisi"nin, aslında günümüzde hala devam eden ve yapısal olarak değişim geçiren işleyişinin genel bir analizi yapılacaktır. Haug'un yapmış olduğu analiz, daha çok 1970'lerde meta estetiğinin daha başlangıç aşamasında olduğu ve kapitalist endüstrinin henüz yeni geliştirdiği bir sentezin ilk dönemi kapsamaktaydı. Bu endüstri, yapısal olarak kendisini değiştirmiş ve evrimleşmiştir. Sadece kapitalist üretim sisteminde değil sosyalist üretim sisteminde de benzer uygulamaların görülmesi bu noktada son derece önemlidir. Bu amaçla Haug'un aslında yeni bir tartışma başlattığını fakat sürdürmediği savından hareketle, meta estetiğinin, artık günümüzde neredeyse metasızlaşan bir gelişim gösterdiği ve "meta estetiğinin kritiği"nin aslında metasızlaşan bir endüstrinin, de-estetizyon sürecine dönüştüğü savına odaklanacağız. Ayrıca metnin sonuç kısmında Haug'un tartışmasından hareketle Çin ve Türkiye'deki "meta estetiği"nin durumu ve işleyişine de değinilecektir.

Tasarımda İşlevden Estetik İşlevsellğe

20. yy başlarında yeni bir sanat-tasarım ve endüstri sentezi oluşturan Bauhaus ile sanat-zanaat ve üretim ilişkileri üzerinde önemli değişiklikler yaşanır. Bauhaus ile birlikte yüceltilmiş bir sanatçı yerine, yüceltilmiş bir "usta" ön plana çıkar.⁸ Estetik alanı, küresel teknoloji ve kapitalist gelişmelere bağlı olarak gelişen "özne-nesne" ilişkisinden kendisini soyutlayamaz. Kitlesele seri üretim endüstrisinin ve makineleşmenin insana olan bağımlılığı azalttığı bir dönemde diyalektik olarak "makine-insan" karşıtlığı yanında, *sanat ve zanaat çatışması* bu kez 19.yy.dakinden daha farklı bir şekilde ortaya çıkar. W. Gropius, bu konuda şöyle düşünür: *mimarlar, heykeltıraşlar, ressamalar, hep birlikte zanaatlara geri dönmeliyiz! Çünkü sanat, bir meslek değildir. Sanatçı ve zanaatçı arasında önemli bir ayırım yoktur. Sanatçı yüceltilmiş bir zanaatçıdır.*⁹ Gropius'un bu düşünceleri aslında yıllar önce Platon'un Devlet'te dile getirdiği ve "sanat ile zanaatı", *el becerisi ile düşünceyi* sentezleyen Platoncu paradigmayı andırır.¹⁰ Burada açığa çıkan önemli bir diğer düşünsel ve estetik değişim de Kant'ın *Yargı Gücünün Kritiğinde* belirttiğinin tam tersi bir durumdur. Sanat ile zanaat'i birbirinden ayıran Kant'a karşı Bauhaus - Heidegger'in de düşündüğü gibi- Grek sanatında var olan "el becerisi, zanaat ve poetik idealin kökenine geri dönüş yapar: *Yalnız usta, kapitalist*

⁸ Whitford F., *Bauhaus*, s. 9

⁹ Whitford F., a.g.e., s.13

¹⁰ Platon, *Devlet*, III, X

*toplumdaki tek sanatçı tipidir; makine tekniğine dayalı olduğu için, faydacı pratiğin dışında çalışan "saf" sanat uzmanı.*¹¹

Endüstriyel tasarım, genel olarak endüstri tarafından üretilen işlevsel ve kullanım ürünlerinin kullanıcının ya da kullanıcı gruplarının fiziksel ve psişik gereksinimlerine uyarlanması olarak anlaşılabilir.¹² Kuşkusuz endüstri ürünleri, öncelikle duyuşal olarak algılanırlar. Aynı zamanda *"Her endüstri ürününün bir estetik işlevselliği vardır."*¹³ Bu estetik işlevsellik, endüstri ürününün duyuşallaştırılmış bir içeriğinden başka bir şey değildir. Çünkü estetik işlevsellik, *ürünün kullanımında meydana gelen, algıya dayanan psikolojik bir olaydır.*¹⁴ Estetik işlevsellik, metanın piyasada satış hedeflerini kolaylaştırdığı gibi bunu sürekli de kılar. Kantçı bir söylemle "estetik işlevsellik" estetik yargılar gibi, duyuşal alanı ile aklın alanı arasına "hoş olana eğilim gösterme çıkarı" ile pratik aklın çıkarı arasına yerleştirilmiş, estetik yargıya bağlı gelişen duyuşal temelli *işlevselliği* ifade ederler.¹⁵ Kapitalist endüstriyel üretimde estetik işlevselliğin amacı açıktır. Estetik işlevsellik, *doğrudan algılanabilir ve çoğunlukla ürünün satışını olanaklı kılan bir etkidir. Ürünün böyle bir bilinçle tasarlanması, alıcının dikkatini harekete geçirir ve ürünün satış şansını artırır.*¹⁶ Fakat "estetik işlevselliğin" temel amacı sadece satış kolaylaştırmak değildir. Üretilen ürünün, kullanıcının estetik duyarlılığını yüceltmek gibi bir hedefi de vardır. Burada estetik işlevsellik, amaçlar için araçsallaşır. Aslında burada önemli olan "*estetik işlevselliğe*" yüklenen aracı konumdur. Burada "estetik işlevselliğin" birincil amacı metayı, işlevden soyutlayarak öncelikli olarak duyuşallaştırmaktır. İşte bu duyuşallaştırma teknokrasisinde karşımıza "*tasarımcı*" çıkar. Bauhaus'tan sonra "*Mühendis, mimar ve yapımcı unvanlarının yanına yeni bir alan daha eklenir tasarımcı. Yapımcı, ürünün pratik yanının bilir; endüstri tasarımcısı ise estetik ve simgesel yanını.*"¹⁷ Böylece duyuşallaştırılmış estetizasyon ve teknokrasi sayesinde duyuşallaştırılmış üretim endüstrisi, kullanıcılarda belirli karşılıklar bulur. *Estetik işlevsellik, alıcıyı daha çok satış sırasında etkiler; alıcı ancak ürünü alıp eve gittiğinde onun pratik işlevselliğini fark eder.*¹⁸ Kullanıcının, ürününü işlevselliğini fark edişi ürünün satışından çok sonra gerçekleşir. Bu süreç, duyuşallaştırılmış meta üretim teknokrasisinde nesnelleşen bir estetizasyon olduğu kadar aynı zamanda piyasada oluşturulan koşullanmaya bağlı davranış tepkilerini de beraberinde getirir.

¹¹ Whitford F., *Bauhaus*, s. 11-12

¹² Lobach B., *Industrial Design*: aktaran, İ. Tunalı, *Tasarım Felsefesi*, 2009: s. 78

¹³ Lobach B., *A.g.e.*, s.81

¹⁴ *a.g.e.*, s. 82

¹⁵ Bürger P., *Avangarde Kuramı*, s.94

¹⁶ Lobach B., *a.g.e.*, s. 83

¹⁷ Lobach B., *a.g.e.*, s. 84

¹⁸ Lobach B., *a.g.e.*, s. 83

Haug'a göre 20.yy'ın üçüncü çeyreğinde gelişen ve zamanla küreselleşen ve artık basit bir ihtiyaç üretimi olmaktan uzaklaşan meta estetiği üretimi, kendi içinde sürekli temsiller kullanarak kapitalizmle benzerliğini ortaya koyar.¹⁹ Bu ilişkiyi daha iyi anlamak için metada üretilen temel iki şeye bakmak yeterlidir çünkü, meta estetiğinde *kullanım değeri ve bunun görüntüsünden*²⁰ başka bir şey üretilmez.

En geniş anlamıyla meta estetiği, metanın duygusal algılanışı ve kullanım değerinin kavranışı, nesnenin kendisinden ayrılır. Görüntü metanın kendisinden bile daha önemli hâle gelir. Çok yararlı olan ama öyle görülmeyen bir şey satılmayacaktır. Bunun yanı sıra yararlı görünen bir şey de satılacaktır. Satış ve alış sisteminde estetik imge, metanın vaat ettiği kullanım değeri, satışın bağımsız bir değişkeni olarak ortaya çıkar. Bu ekonomik nedenlerle, yalnızca doğal olmayıp, rekabetin baskısı altında, üzerinde teknolojik kontrole sahip olunması gereken bir şeydir ve estetik sürecin bağımsız üretimi demektir.²¹

Kuşkusuz rasyonel olan, satın alınan ticari bir metanın, öncelikle bir ihtiyaç gidermesi ve bir problem çözmesidir. Fakat meta estetiği, yüzlerce yıldır var olan ilişkiyi tersine çevirir. Kullanım değerini geri plana atıp "görüntüyü" ön plana çıkarır.

Kullanım değerini mümkün olduğunca minimum değerini maksimum değerdeki çekici bir görüntüyle bağlantılı hale getirerek örterek, sahneleyerek pazarlamaktır...Meta estetiğinin bu idealine rağmen genelde kaybolan sadece metanın gerçek kullanım değeri değildir aksine bu haliyle meta estetiğinin kendi içerisinde de bir çelişki yer alır.²²

Meta estetiği uygulamaları içinde, metanın kullanım değerinin kaybolması kendi içinde bir çelişki taşır. Aslında bu çelişki temelde kapitalizmde var olan çelişkilere benzer. Fakat burada asıl ironik olan bu işlevsizliğe rağmen metanın piyasada başarılı olmasıdır. Meta estetiğinin, görüntü dışında bir şey üretmemesi, ertelenmiş bir doyum ve "görüntünün" kutsallaştırılmasından başka bir şey sunmaz.²³ İşte bu gelişme, "meta estetiği"ni, şimdiye kadar ki bütün üretim sistemlerinden ayrıcalıklı kılmaktadır. Çünkü Haug'a göre 1967 krizinin etkileri ve bu krizden çıkış denemeleri kaçınılmaz bir şekilde meta estetiğini daha ayrıcalıklı bir kategoriye taşımıştır.²⁴

¹⁹ Haug, W.F. *Critique of Commodity Aesthetics*, s.54

²⁰ Haug W.F., *a.g.e.*, s.17

²¹ Haug W.F., *a.g.e.*, s.11

²² Haug W.F., *a.g.e.*, s.53

²³ Haug W.F., *a.g.e.*, s.42

²⁴ Haug W.F., *a.g.e.*, s.42

Estetik Normatifin Metada Nesnelleşmesi

Estetik norm kavramına “yargılar” noktasında en yakın değerlendirmeyi düşünce tarihinde ilk kez Kant yapar. Estetik norm, insanlarda evrensel olarak var olan, benzer hoşlanma ve beğenilerde görülür. Kant’a göre ortak estetik duyu, bütün insanlarda doğal olarak bulunur. Özeli, genel altına koyarak düşünen ve hoşlanma temelinde gelişen bu ortak estetik duyu, sanatın, nesnel bir niteliğe ulaşması amacıyla “hoşlanma-duyarlılık ve akıl” arasında bir uyum gerçekleştirir. Bu düşüncesini Kant şöyle açar: *Bir şeyin güzel olduğunu bildirdiğimiz bütün yargılarda biz, hiç kimseye o şey hakkında bizden başka türlü bir kanıda olmasına izin vermeyiz; her ne kadar bulunduğumuz yargı kavramlara değil de, duyularımıza dayanıyorsa da. Ama bu duyum özel bir duyum olamayıp bütün insanlar için ortak bir duyumdur.*²⁵ Meta estetiği sürecinde estetik norm kavramına ulaşmada Kant’ın bu değerlendirmelerinin etkisi olduğu tartışılmaz. Fakat meta estetiğinde yaygın ve belirli bir amaçla kullanılan “estetik norm” kavramı, kuşkusuz sadece Kantçı paradigmayı ve estetik bilinci ifade etmez. Meta estetiği sürecinde “estetik bir değer”, zamanla bir tüketim davranışının genelleşmiş ve örüntüleşmiş davranışı haline gelirse artık bir “estetik norm” olur. *Estetik normlar, bir toplumda ağır basan çoğunluk tarafından kabul gören değerlerdir. Ürün tasarımının estetik normları, öncelikle girişimciler ve onların üretim politikası, endüstri tasarımcısı ve onun etkinliği, ardından da kullanıcının satın alma tavrı ve ürünün kullanılma tarzıyla belirlenir.*²⁶ Böylece meta estetiği üretim sürecine hakim olan estetik norm, estetik bir paradigmaya dönüşmekte ve kendisini temel beğeni ilkelerinden hareketle kullanıcılar ve satış hedeflerinde somutlaştırarak kapitalist sistemin sürekliliğini garanti altına almaktadır.

Meta estetiği süreci, tüketicide, temelde ticari amaçlı fakat estetik işlevsellikte bir koşullanma oluşturur. Kitlelerin estetik beğenisi şekillendirilen endüstri, kitlelerin, ne tür bir metayı, neden ve nasıl beğeneceğini estetiğin duyusallaştırma stratejileri sayesinde öngörebilmekte ve kendisini var olan değişimlere hızlı bir şekilde uyarlayabilmektedir. Kuşkusuz endüstri, “estetik norm” kavramını Kant’ın amaçladığı şekilde değil ama ona onun formülasyonuna yakın bir şekilde, tekili tümel altında koyarak, genel beğeniyi tekil beğeniye dayatarak kaçınılmaz bir “hoşlanma ve arzu” doğurmaktadır. Burada estetik norm, estetik bir beklentiyi kendiliğinden doğurmasıyla ilişkili olarak ortaya çıkartan bağlantıları da ifade eder: *Birbirinden farklı ilgilerin (alıcı ve kullanıcılar) tümüyle belli bir endüstri ürününe dikkatlerini toplaması, burada bir estetik değer söz konusu olduğunu düşündürür. Bu estetik değer, bireysel*

²⁵ Kant I., *The Critique of Judgement* & 32

²⁶ Hanfling O., *Aesthetics Qualities*, (in *Philosophical Aesthetics*) ed. O.Hanfling, Blackwell, Oxford, 1995, s. 47

bir değer duygusundan ziyade, bir toplumun pek çok üyesinin kabul ettiği bir değer olduğuna göre, nesnel kabul edilir. Böyle bir durumda, estetik değer, bir estetik norm olur.²⁷ Böylece meta estetiği, estetik normlar sayesinde evrensel bir niteliğe ve uygulamaya dönüşür. Estetik normların bilgisine sahip olan ve kitlelerin duyularına hükmeden meta estetiği teknokrasisi böylece “kitle ve duyular” üzerinde hakimiyet kurabilmekte ve kitleleri alış-veriş insanı olarak “mutlu robotlara” dönüştürmek amacıyla sınırsız bir gelişim olanağına sahip olabilmektedir.²⁸

Estetik Yenilik – Gençlik Bağımlılığı ve Gençliğin Fetişleştirilmesi

Meta estetiğinin önemli kavram ve uygulamalarından birisi de *yeni ve estetik yenilemedir*. Estetik yenilemenin temeli kuşkusuz “yeni” kavramına dayanır. Adorno’ya göre yeni, yeniye duyulan özlemdir “yeninin kendisi değil.” Bu düşünceyle Adorno yeniyi, metadan soyutlanmış ve kavramı ön plana çıkartarak estetik üretimde yaratıcı “yenilik fikrine” vurgu yapmıştır.²⁹ Adorno’ya göre “yeni” üretilmiş metalar değil, yenilik fikridir. Böylece Adorno yeniyi, tasarlanan üründen soyutlar.³⁰ Benzer şekilde Haug da meta estetiğinde, estetik yeniliğin işleyişini açıklarken estetik bir kategori olan “yeni’yi tasarlanan üründen soyutlar. Fakat burada yenilik, estetik modernde karşımıza çıkan “Avangarde” değil meta üretim endüstrisinde karşımıza çıkan, temelde süslemeye dayalı ve her zaman aynı olanın sonsuz tekrarından başka bir şey değildir.³¹ Meta estetiğinin, estetik yenilikte yapmış olduğu uygulamayı şöyle özetleyebiliriz:

Kullanım değerinin nitelik ve nicelik açısından düşürülmesi genelde süsleme yoluyla telafi edilir. Ancak kullanım nesnelere bu halleriyle dahi sermayenin değerlendirme ihtiyaçları için uzun süre işe yararlar. Bu teknikten en radikal olanı, sadece tüketim alanında kullanım süresini kısaltmak ve talebi hızla yenilemek amacıyla, metanın nesnel kullanım değeri üzerinden harekete geçmekle yetinmez. Bu teknik, metanın estetiğinden itibaren işlerlik kazanır.³²

“Estetik yeniliğin” temel amacı, tüketicinin kullanım düşüncesini değişikliğe uğratmaktır. ³³ “Estetik yenilik” adı altında geçekleşen

²⁷ Lobach’tan aktaran, İ. Tunalı, *Tasarım Felsefesi*, s.93

²⁸ Bu uygulamanın küreselleşmesi de bu noktada gündeme gelir, ayrıntılı tartışma için bakınız, W.F.Haug, *Commodity Aesthetics as a motor of Globalization*

²⁹ Adorno T.W.,(1997) *Aesthetics Theory*, s. 22-23

³⁰ Adorno T.W., a.g.e., s.23

³¹ Ülger Emir H., İsmail Tunalı’nın katıldığı Radyo Programı, Program adı: “*Düşünce İklimi*”, Hazırlayan ve Sunan: Emir H. Ülger, “*Tasarım- Estetik ve Sanat*” 2 Aralık 2011, Kanal B- Radyo Başkent Kaydı.

³² Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.40

³³ Burada aslında amaçlanana şey, o ürünü kullanmayan tüketicinin ürünü satın alması ya da ürünü kullanan tüketicinin ürünün yeni sürümünü satın almasıdır.

uygulamalar zaten piyasada hazır bulunan ve işlevini yerine getiren bir ürünün devamı niteliğindedir. Bu noktada “estetik yenilik” estetik üretim bağlamında “estetik işlevselliği” bilinçli bir şekilde kullanır. Fakat yine de estetik yenilik başlığında yeniden üretilen ürün, piyasada zaten var olan bir ürünün devamı niteliğindedir. Sözde değişim vurgusu, işlevsel değil, görünüşte-temsilde gerçekleşir. Estetik yenilik bu noktada: *Bir metanın görüntüsünün periyodik olarak yeniden sahnelenmek yoluyla söz konusu meta türünün o anda tüketim alanında görev başında olan örneklerinin kullanım sürelerini kısaltarak gerçekleştirir.*³⁴

Estetik yeniliğin, içerdiği ve beraberinde taşıdığı önemli bir diğer kavram ve uygulama daha vardır. Bu kavram, estetik yeniliğin temel itici gücü “estetik eskime” algısına dayanır. Estetik yeniliğin itici gücü “eskime” kavramına duyulan nefretle beslenir. Haug’a göre: *estetik yineleme, teşvik ettiği şey açısından önemli oranda estetik eskimedir. Yeni, yeni olarak onu ilgilendirmez. Onun belirleyici amacı, var olanın eskimesini, işlevsiz, hizmet dışı kalmasının bastırmasını sağlamaktır.*³⁵ Estetik yenilik adı altında kullanım değeri ve işlevin önüne geçen “yenilik” fetişizmi aslında metayı değil, metanın “görünüşünü” yenilerken, her “yeni” aynı zamanda kaçınılmaz bir şekilde “eski” haline getirmektedir. Anlaşıldığı gibi *her yeni, aslında eskidir.*

Bu noktada “estetik yeniliği” en çok kullanan “meta estetiği” uygulaması kuşkusuz moda’dır. Modanın sınıflı bir toplumda sistematik ilk analizi yapan Simmel³⁶, Haug’dan çok önce “estetik yenileme” ve “estetik eskime” kavramlarını moda üzerinden analiz etmiştir. Haug bu noktada estetik eskime kavramını bir estetik kategori olarak değil daha çok sosyo-ekonomik olarak yönlendirilmiş bir uygulama olarak görür. Aslında eskimeye karşı duyulan nefret, yaşlanmaya karşı duyulan nefrete benzer. Simmel, moda felsefesinde *“bir çağ ne kadar asabiyse modaları o kadar hızlı değişir”*³⁷ demektedir. Aslında değişim ve yenilik talebinin altında toplumsal bir huzursuzluk bulunur. Çağın modası ve tüketim davranışları çok hızlı değişiyorsa, burada “estetik yenilik” bu asabiyeti çözen bir sosyal işleve sahip olur ve toplumsal yapıda sosyo-psikolojik bir işlev yerine getirerek eski ve modası geçeni, estetik yeniliğe zorlar. Bu zorlamanın aynı zamanda böyleleri bir sosyal ve psikolojik işlevi de vardır.

³⁴ Haug, W.F., a.g.e, s.40

³⁵ Haug, W.F., a.g.e.,s.61

³⁶ Bu konuda ayrıntılı tartışma için bakınız, Emir H. Ülger, *G.Simmel’de Sınıfsal Farklılığın Nesnelleştiği Bir Alan: Moda Felsefesi: Felsefe Dünyası*, Sayı 2014-1-59

³⁷ Simmel G., *DerKonflikt der Kultur*, s.111 & D.Frisby, *Simmel and Since Essays on G. Simmel, Social Theory*, Routledge, London, 1992, *Simmel and Social Psychology*, s.22-23

Moda ürünlerinin estetik eskimesi üzerine Almanya'da yapılan bir araştırmaya göre, moda ürünlerinin estetik aşınması *yaklaşık altı aydır*.³⁸ Bu sonuçlara göre yapılan değerlendirmeler hem moda hem de meta estetiği ve endüstriyel üretimde, ürünlerin yapısal olarak yenilenmesine yön vermektedir. Burada daha önce vurgulandığı gibi önemli olan ürünün "yeni" olmasıdır, ne sunduğu değil. Anlaşıldığı gibi meta estetiği, yüzünü geleceğe döner, eskiyi değil, sürekli yeni olanı kutsar. Fakat bu noktada "estetik eskimeye" karşı koyabilen özel metaların varlığı da önemli bir sorun oluşturur. Bu ürünler, geçici olan moda eğilimleri değil, ortak beğeni ve "estetik normu" evrensel bir ölçekte kendisinde taşıyabilen "klasik" ve evrensel beğeniye hitap edebilen ürünlerdir. Bu ürünlerde *estetiğın aşınması ya hiç yoktur ya da çok azdır*.³⁹ Bu noktada estetik, tüketilebilen bir nesne değil, sanatsal yönü olan ve değişime karşı koyabilen düşün ve eylem birliği olarak klasikleşmiş ve örnek alınmaya değer olmuştur. Bu klasikleşen üründe ortaya çıkan estetik, meta estetiğinin duyusallaştırma tekniği içinde kullandığı "estetik" değildir kuşkusuz. Meta estetiğinin bilinçli bir şekilde yok edemediği bu yüksek sanatsal temele sahip olan "estetik" kategorisi, meta estetiğini, toplumsal vicdan azabı olarak sürekli takip eder. Meta estetiği, "klasik ve estetiğın" tüketilemeyen yönünü ve kalıcılığını değil kendince yeni ve geçici olan yönünü ön plana çıkartır. Ayrıca meta estetiği, yeri geldiğinde klasiğın örnek alınmaya değer estetik ilke-kavram ve uygulamalarını taklit etmek, kendine uyarlamak ve yeri geldiğinde onları sömürmekten de geri kalmaz.

Meta estetiğinde, estetik yenileme düşüncesinin kendisini gerçekleştireceği bir deney alanına ihtiyaç vardır. Yenilik talebinin her zaman destekçi ve estetik yeniliğın taşıyıcısı olarak görülen bu grup kuşkusuz *gençlerdir*. Meta estetiği ve estetik yenileme süreci *gençlik çekiciliğini* çok yönlü olarak kullanır ve sömürür. *Gençlerin, her yeni estetik, yeni sunum tarzı, kendiliğinden kapitalist pazar için deneme pazarı görevi gören bir pazarın oluşmasına yol açar*.⁴⁰ Bu gelişme, çağımızın "gençlik bağımlılığının" da bir göstergesidir. *Bütün, yakın ülke ve kültürlerde birkaç on yıl ara ile benzer ekonomik ve meta estetiği ve satış estetiği uygulamalarını görürüz. Bu uygulamaların gerçeklik kazanmasının en itici gücü kaçınılmaz bir şekilde çağımız kültürünün "gençlik bağımlısı" olmasından kaynaklanır*.⁴¹ Meta estetiği hedeflerine ulaşmak ve kitlelere daha kolay ulaşabilmek için öncelikle gençliği ele geçirir ve onları fetişleştirir. Aslında bu gençlik fetişizmi, estetik yenilemenin de olmazsa olmazıdır. *Gençliğin fetişleştirilmesine ve gencin zorunlu karakterine yönelik nedenleri, üretim*

³⁸ Busse, R., Design –Darlegung zu einem weiten Begriff, Konstruktion 46, Springer Verlag, s. 205-206

³⁹ Busse, R., Design, A.g.e., s. 205-206

⁴⁰ Haug W.F., Critique of Commodity Aesthetics, s.90

⁴¹ Haug W.F., A.g.e., s.44

*ilişkileri içerisinde üretken güçler için bir ayak bağı haline gelen bir durum içerisindeki ifade ve sakınma teknikleri anlamına gelen estetik yeniliğin içerisinde aramak gerekir.*⁴² Sonuçta meta estetiğinin “estetik yenilik” uygulaması, temelde metadan soyutlanmış görüntünün sürekli yeniden üretilebilirliğini ve yaşlanmaya karşı duyulan nefretin temsili olan gençlik fetişizminden hareketle kitlelere yayılmakta ve eleştirel bilincini kaybetmiş tüketici kitlelerin sözde refahına hizmet etmektedir.

Metanın Fetiş Karakteri & İhtiyaç mı Lüks mü?

Meta, insanların yaşamları sürdürebilmesi için belli alanlarda gereksinim duydukları ihtiyaçları gidermek amacıyla üretilen bütün ürünleri ifade eder. Her meta, belirli bir işlev, sorun çözümü ve ticari bir önceliğe sahiptir. Marx, metayı şöyle tanımlamaktaydı: “*Meta, her şeyden önce bizim dışımızda bir nesnedir ve taşıdığı özellikleriyle şu ya da bu türden insan gereksinmelerini gideren bir şeydir.*”⁴³ Marx’a göre meta, insanın bir gereksinimini gidermesi açısından işlevsel bir öneme sahiptir. Aslında bu ilişki zaten yüzlerce yıldır bu şekilde gerçekleşmektedir. Fakat 20.yy.’ın ikinci yarısından itibaren meta üretim paradigmasında büyük bir değişim yaşanır.

Marx, ayrıca “lüks” bir ihtiyaçtan (*luxusbedürfnis*) *Felsefenin Sefaleti* adlı eserindeki *Proudhon Eleştirisi*’nde bahseder.⁴⁴ Marx’a göre lüks bir ihtiyaç, *işçi sınıfının emek gücünün satışı ve ücretle zorunlu olarak görmediği ihtiyaçlardır.*⁴⁵ Marx, *Kapital*’de lüks tüketiminin sadece kapitalist sınıfın tasarrufu olduğunu söylemekte ancak refah hallerinde işçi sınıfının zorunlu olan lüks mallarının tüketiminde geçici olarak pay aldıklarına da vurgu yapmaktadır.⁴⁶

İhtiyaç ve lüks arasındaki ilişki, zorunlu ihtiyaç ve toplumsal olarak üretilmiş ihtiyaç arasındaki ilişkiye benzer. İhtiyaç kavramı, içi boşaltılıp bilinçli bir şekilde yönlendirildiğinde gerçek ihtiyaç ile toplumsal olarak üretilmiş ihtiyaç arasında ayırım yapamayan kitlelerin yönlendirilmesini kolaylaştırır. Toplumsal olarak üretilmiş ihtiyaç, kapitalist endüstri ve meta estetiği bağlamında lüksü ön plana çıkartarak, “eskiyi değil yeniyi”, “işlevi değil estetik görüntüyü”, “kalıcıyı değil geçiciyi” zorunlu bir ihtiyaç olarak sunar. Bu lüks metalar, kapitalist üretimde sadece özel bir zümre için üretiliyormuş gibi görünse de aslında toplumun bütün sosyal sınıflarına ulaşacak özel kanallar da bulur. Satış estetiği tekniklerinin gelişmesi ve ihtiyaç manipülasyonu sonucunda kitleler lüks ve metalara yönelirler. Şüphesiz bu eylemin temel amacı belirgin bir ihtiyacı gidermek değil “fikir

⁴² Haug W.F., A.g.e., s.44

⁴³ Marx K., *Kapital*, s. 93

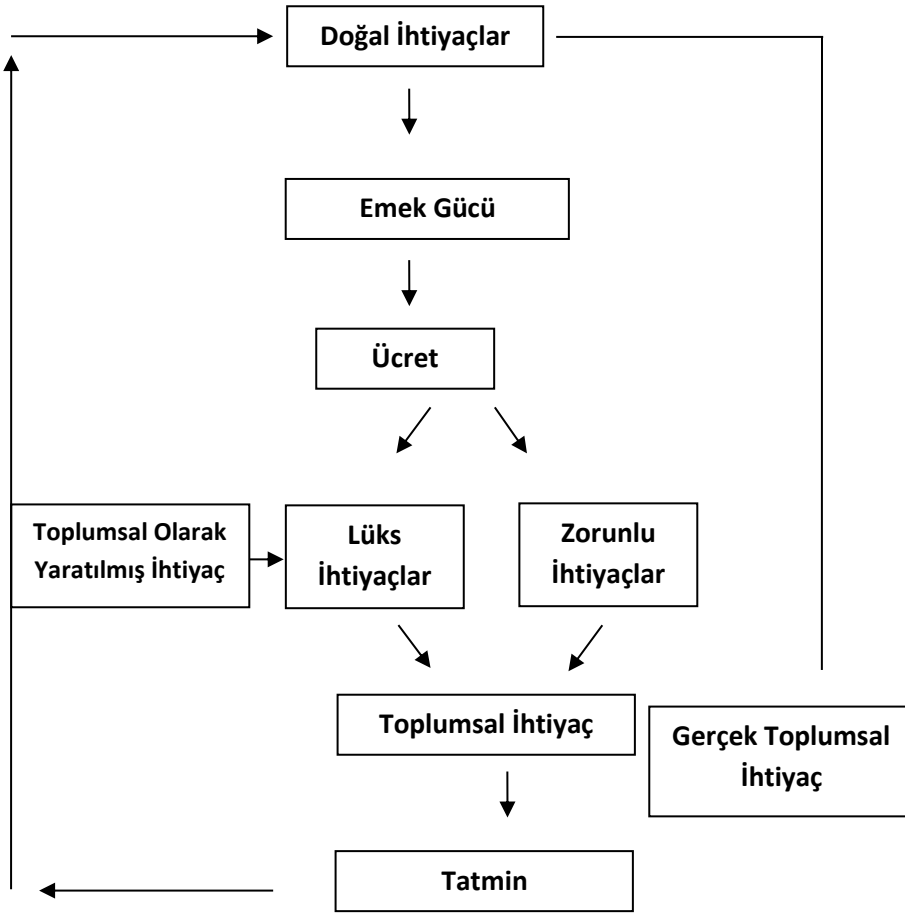
⁴⁴ Marx and Engels, *Collected Works*, cilt 6 s.132 den aktaran, I.Fraser, a.g.e., s.159

⁴⁵ Marx and Engels, *Collected Works*, Cilt 6, s.133

⁴⁶ Marx K., *Capital*, Cilt 2, s.488

ve lüks" peşinde koşmaktır. Çünkü ihtiyaç peşinde olmak "fikir ve lüks" peşinde olmaya dönüşür.⁴⁷ Haug'a göre bu durumda "İnsanlar, bu negatifliğin renkli sunumuna cevap vermeye mahkumdur, çünkü satın alma yoluyla kendine mal etmek, onların hayat koşuludur."⁴⁸ Aslında bu ilişkiyi ilk dile getiren düşünür Hegel'dir.

Hegel, Tüze Felsefesinde, "İhtiyaçlar (Bedürfnisse) arzular (Begierden) ve dürtülerden (Triebe) soyutlanarak İradenin kendini evrensel kılabileceğini ileri sürer."⁴⁹



Şekil 1⁵⁰

Hegel, İhtiyaçlar sistemini, birinin, diğerine evrensel, fiziksel bağımlılığı sistemi olarak tanımlar.⁵¹ İhtiyaçlar arasındaki bu bağımlılık aynı

⁴⁷ Fraser I., A.g.e., s.116

⁴⁸ Haug W.F., *New Elements of a Theory of Commodity Aesthetics, Commodity Aesthetics as a motor of Globalization*

⁴⁹ Hegel G.W.F., *Elements of the Philosophy of Right*, (1991) s.49

⁵⁰ Fraser I., a.g.e., s.166

zamanda bir zorunluluğu da beraberinde getirirler. Fakat zorunluluk ve ihtiyaç arasındaki bu ilişki zamanla, doğal ve zorunlu ihtiyaçtan lüks ihtiyaca; maddi ihtiyaçtan, toplumsal ve manevi ihtiyaçlara yönelir. Böylece gerçekleşen kullanım, nesnenin değiştirilmesi, yok edilmesi veya tüketilmesi yoluyla ihtiyacın gerçekleşmesidir. Meta basitçe, belirli ihtiyacı gidermenin bir aracı haline gelir.⁵²

Marx, Kapital'in "metaların fetiş karakteri ve bunun sırrı" başlıklı bölümde, metanın temel işlevini aşan görüntü üretiminin ya da estetik soyutlamanın farkına vararak şöyle düşünür:

Bir meta, ilk bakışta kolayca anlaşılabilir önemsiz bir şeymiş gibi görünür. Metanın incelenmesi göstermiştir ki meta, gerçekten son derece güç anlaşılabilir, metafizik incelikler ve teolojik süslerle dolu bir şeydir. Meta, kendisini ister sahip bulunduğu özelliklerle insan ihtiyaçlarını karşılaması ve ister bu özellikleri sırf insan emeğinin ürünü olarak kazanması açısından ele alalım, bir kullanım değeri olduğu sürece esrarengiz olacak hiçbir şey yoktur. İnsanın kendi çalışmasıyla tabiatın aldığı maddelerin şekillerini kendisine yararlı olacak bir biçimde değiştirdiği gün gibi açık bir şeydir.⁵³

Anlaşıldığı gibi metaların kullanım değerinden çok görüntü değerinin ön plana çıkartılması, metadan soyutlanmış estetik görüntüye neden olmaktadır. Bu estetik görüntü ve temsiller, kapitalist üretimde metanın fetişleşmesi ve gerçek ihtiyaç kavramının şekil değiştirmesine neden olurlar. Demek ki "metanın mistik karakteri, kendi kullanım değerinden doğmaz" derken Marx, metaların, mistifike edilmiş özelliğinin kaynağını Haug gibi metadan soyutlamaktadır.⁵⁴

İhtiyaçların, nesnelere olan ilişkisi kırıldıktan ve nesnelere sadece değişim değeri ambalaj sayıldıkları için anlamsız hale geldikten, yani değişim değeri, sadece kendisine ait nitelik açısından belirlenmiş kullanım değeri biçimi kazandıktan sonra hükmeden nesne ortaya çıkar.⁵⁵

Marx, bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi, meta estetiğinin gelişimini, meta üzerinden çok tutarlı bir şekilde okur. Çünkü metanın estetizasyonu, gerçek "hükmeden nesneye" giden yolu açmış ve meta estetiğini daha da güçlendirmiştir. Bu "hükmeden nesne ve metalar" dünyasının ışıltılı büyüü kendi içinde düşünüldüğünde keyif ve lüks ürünlerine olan ilgiyi arttırmış ve 1960'lardan sonra ortaya çıkan postmodern tüketim toplumunun belirgin bir özelliği olmuştur. Pre-kapitalist toplumda lüks tüketimi tercih edilir bir davranış değilken neokapitalist toplumda tam tersine, bir yaşam

⁵¹ Hegel G.W.F., *System of Ethical Life*, s.167

⁵² Hegel G.W.F., *System of Ethical Life*, 59 A

⁵³ Marx K., *Kapital*, s. 128-129

⁵⁴ Marx K., *A.g.e.*, s. 128-129

⁵⁵ Marx K., *A.g.e.*, s. 143

koşuludur.⁵⁶ M.Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde neden Protestanlarda, kapitalizmin geliştiği sorusuna cevap aramıştı. Weber'e göre erken kapitalist için "zevk ve lüks" tüketimi diye bir şey söz konusu değildir.⁵⁷ Bu düşünceye Haug da katılır: "Erken kapitalist için zevk sadece önemsiz bir iştir."⁵⁸ Fakat kapitalist meta endüstrisi, kitlesel olarak bu davranış koşullanmasını değişime uğratmak zorundadır. Kapitalizmi doğuran toplumsal yapıda "lüks ve zevk" önemsiz bir konuyken ironik bir şekilde gelişen kapitalizm, bu ilkeleri küresel ölçekte evrensel birer ilke haline getirebilmektedir. Kitleleri aldatma noktasında kültür endüstrisi⁵⁹ uygulamalarına benzeyen meta estetiği uygulamaları, ihtiyaçları hem manüple edip sınırsızca kışkırtmakta hem de kitleleri bilinçsizce tüketime yönlendirerek postmodern tüketim toplumu⁶⁰ düşüncesine hizmet ederek yabancılaşma, ihtiyaç manipülasyonu ve meta fetişizmi süreçlerini hızlandırmaktadır.⁶¹

Meta estetiği çok geniş bir uygulama alanında karşımıza çıkmasına rağmen aslında temelde üç alanda başarı elde etmiştir. Bunlar: *Askeri mallar, tekstil ürünleri ve çekicilik - keyif ürünleridir.*⁶² Bunların birincisi savunma ve endüstriyel alanda üretilen metaları kapsarken, ikincisi moda ve tekstil ürünlerini içermekte ve üçüncüsü ise çekicilik-lüks ve keyif ürünleri üretimiyle çok geniş bir alanda özel bir başarı sağlamaktadır.⁶³ Bu başarının temel dayanağı, kitlesel seri üretimin sağladığı faydalarla doğru orantılıdır. Küreselleşmeye bağlı olarak "lüks, keyif ya da tekstil" ürünlerinin reklam ve tüketimi söz konusu olduğunda ortaya çıkan meta estetiği, zorunlu olarak manipülasyon ve aldatmayı kendi içinde barındırır.⁶⁴ Bu noktada ortaya çıkan meta estetiği zorunlu olarak duyusallaştırma ve ürünün sunduğu estetik vaatlerle ilişkili olarak üst bir gerçekliğin taşıyıcısı olur. Burada estetizasyon⁶⁵ estetikten çok ekonomik bir işlev taşıyan, endüstriyel ve aracı bir konuma indirgenmiştir. Burada estetizasyon, estetikten çok duyusallaştırma teknikleri üzerinde sınırsız bir şekilde

⁵⁶ Weber M., *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s.41-69

⁵⁷ Weber M., A.g.e., *Mezhepler ve Toplumsal Tabakalaşma*, s. 33

⁵⁸ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.20

⁵⁹ Horkheimer M. & T.W.Adorno, *Dialectic of Enlightenment, Enlightenment as Mass Deception*, s. 125

⁶⁰ Fraser I., A.g.e., s.160

⁶¹ Meta estetiği, alıcıya ulaştırdığı para harcama davranışlarının belirlediği oranda alıcılar Tantalus'unki ile karşılaştırılabilecek bir durumda olacaklardır. Tantalus, bağımlı alıcıdır. Haug, *Critique of Commodity Aesthetics*, s.53

⁶² Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.19

⁶³ Haug bu konuda şöyle düşünür "Büyük ticarete öncelikle belirleyici olan, artık pahalı, lüks meta değil, daha çok oldukça ucuz olan kitle mallarıdır., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.22

⁶⁴ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.21

⁶⁵ Haug, burada estetik kavramını duyusallaştırma anlamında kullanır, W.F.Haug: *Critique of Commodity Aesthetics*, s.18

gelişen teknokratik akılcılığı ifade etmektedir. Böylece incelememiz meta estetiği bağlamında yeni bir kavram ve uygulamaya ulaşır: *duyusallığın teknokrasisi*.⁶⁶

Duyusallığın Teknokrasisi-Estetik Soyutlama

Duyusallığın teknokrasisi kavramı, Haug'un meta estetiği kavrayışında önemli bir yer teşkil eder. *Estetik norm* kavramlaştırmasından hareketle meta endüstrisi, yeni bir akılsallaştırılmış teknokrasie ulaşır. Artık bu teknokrasie sayesinde sürekli kendi işleyişini meşrulaştıran meta estetiği üretimi, işlev ve kullanım değerinden çok duyusallaştırılmış ve üründen soyutlanmış görüntü üzerine odaklanmıştır. Görüntünün nesneden soyutlanması, metanın duyusallığı ile nesne arasındaki özdeşliğin yıkılmasını gerektirir. Bunun sonucunda ortaya duyusallaştırılmış nesne imajlarından başka bir şey çıkmaz. *Metanın estetik soyutlaması, nesnenin değişim değeri görevi gören duyu ve duyusallığını, nesneden ayırır ve onu ayrıca ulaşılabilir hale getirir.*⁶⁷ Meta estetiğinin belki de en önemli kırılma noktası işte tam bu soyutlama ve duyusallaştırma teknokrasisi noktasında gerçekleşir. Böylece bu soyutlama ve teknokrasie sayesinde toplumsal olarak üretilmiş metalar "toplumsal bir nesne" olarak işlev görmeye başlar ve "insanların algılama ve dürtü yapısına tekrar etkide bulunurlar."⁶⁸

Haug bu noktada en genel anlamda duyusallığın teknokrasisinden şunu anlar: *duyusallığın teknokrasisi, aslında sürekli aynı duyulara ve dürtülere hitap eden form ve görüntülerin üretiminin genel olarak adı olmaktadır.* Ayrıca duyusallığın teknokrasisi, "teknik olarak üretilmiş yapay görüntüler aracılığıyla insanları büyüleyip onlar üzerinde egemenlik kurmak anlamına gelmektedir."⁶⁹ Böylece meta estetiğinin, kitleler üzerinde uyguladığı bilinç manipülasyonu, üst bir gerçeklik noktasında, metadan soyutlanmış bir görüntüyü ön plana çıkartarak duyular üzerinde gelişen bir uzmanlığı ifade edecek noktaya ulaşır. Bu noktada Haug, diyalektik olarak hem kullanıcı hem de teknokrasinin uzmanlığı noktasında estetizasyon sürecine vurgu yaparak aslında meta estetiğinde var olan iki yönlülüğü açığa çıkartmaktadır. Çünkü "duyusal olan, ekonomik bir işlevin taşıyıcısı haline gelir. Görüngüye hükmeden, büyülenmiş insanlara, duyular aracılığıyla hükmeder."⁷⁰ Bu egemenlik, estetik yapının büyümesi içerisinde kendisini görünür kılmaktadır. Duyusallığın teknokrasisi, aslında özel bir uzmanlık alanıdır ve görüntü üretimi, aslında gerçeklik kaybını da beraberinde getirir.

⁶⁶ Haug, W.F. *New Elements of a Theory of Commodity Aesthetics, Commodity Aesthetics as a motor of Globalization*

⁶⁷ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.50

⁶⁸ Haug W.F., *a.g.e.*, s.116

⁶⁹ Haug W.F., *a.g.e.*, s.45

⁷⁰ Haug W.F., *a.g.e.*, s.17

"Duyusal olana hükmetme sırasında büyülenenlere hükmedenler, (aslında) kendi duyularıdır"⁷¹ derken Haug, bu iki yönlülüğe meta estetiğinin diyalektiği olarak bakmaktadır. Çünkü duyusallığın teknokrasisi, genel beğeni ilkelerini kullanarak bu beğeniden hareketle kitlesel tüketim koşullanmasına yol açabilmektedir. Bu örüntüleşmiş koşullanmanın itici gücünün, aslında sürecin nesnesi olan tüketicilerin kendi duyuları olması ise meta estetiğinin en büyük çelişkisi ve aynı zamanda büyük başarısı olmaktadır.

Satış Estetiği ve Kamusal Alan İlişkisi & Politik Olanın Estetizasyonu

Meta estetiği geniş bir kavram ve uygulama alanını içine almaktadır. Bunların içerisinde önemli bir diğer uygulama alanı da *satış estetiği*dir. Haug'un etkilendiği Kaufmann 1970'lerde çıkan "*tüketicie giden yolun anahtarı*" adlı eserinde⁷² ürünlerin artık alıcının ihtiyaç ve arzularına göre düzenlenmesi gerektiğine vurgu yapmaktaydı. Haug, bu düşünceden hareketle daha önce çok basit görülen "alış-veriş" eylemini, kuramsal ve estetik bir niteliğe kavuşturarak sınırlarını genişletmiş ve satış amaçlı duyusallaştırma stratejilerinin toplanmış olduğu genel bir uygulama bütününe ulaşmıştır.

Satış estetiği, metaların sıradan değiş-tokuş ilişkisini zorunlu olarak değişime uğratar. Bu yeni "ticaret felsefesinin" temel paradigması şudur: "*Alıcı uzak durmamalı- katılımcı haline getirilmeli ve eğer alıcı dükkana gitmiyorsa dükkana, alıcıya gitmelidir.*"⁷³ Bu düşünceyle satış mekanı kavrayışı değişim geçirerek genişletmekte, alış-verişin kamusalılığı ve iletişimsel olanakları daha fazla ön plana çıkartılarak yaygınlık kazanmaktadır. Haug, bu gelişmelerle bağlantılı olarak satış estetiğinin düzenlenmesi ve içeriğini şöyle açıklar: "*ürünlerin sergilenmesi ve düzenlenmesi; satış yerinin, o yerin mimarisinin ve ışık durumunun, renklerin, seslerin, kokuların ayarlanması; satış personeli, onun dış görünümü, davranış biçimleri, satış olayı içerisinde metanın ve koşulların biçim değişikliğinin meydana geldiği ve bu değişikliği etkileyen her etken temel değerlendirme hesaplamasıyla yakalanıp ve işlevsel olarak eğitilir.*"⁷⁴ Bu satış süreci ayrıntılı ve iyi programlanmış bir işbölümünü de beraberinde getirir. Duyusallaştırılmış satış mekanı, artık sıradan bir mekan değil "çok biçimli, esnek ve değiştirilebilir" bir mekan ifade eder. Akılsallaştırılmış satış teknikleri, hem satış mekânını hem de duyusallaştırma stratejilerini kökten değiştirmektedir. Daha önce satış mekânı olarak kullanılan ve genelde tek boyutlu-pasif kabul edilen satış

⁷¹ Haug W.F., *a.g.e.*, s.45

⁷² Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4-8-1970, Haug, *Critique of Commodity Aesthetics*, s.37

⁷³ Foster H., *Tasarım ve Suç*, s.77

⁷⁴ Haug W.F., *a.g.e.*, s.68

mekanı kavrayışında kısa sürede akılsallaştırılmış stratejilere dayanan hızlı değişimler yaşandığını görürüz. Meta estetiğinin dikkat çeken bir diğer uygulaması da satış mekanlarının çok kısa sürelerde değiştirilmesidir. Böylece satış mekanları yeniden oluşturulurken Lefebvre'nin değimiyle⁷⁵, yeniden "üretilecek mekanlara" dönüşür. Çünkü artık satış mekanları öncelikle ticari amaçla, daha sonra sosyo-kültürel değerlerle, diyalektik olarak değişen, nesnelleşen, "yaşayan ve yaşanan" mekanlara dönüşürler.⁷⁶ Haug'a göre mağazalar daha önce 20 ila 30 yıl arası bir süreden sonra yenilenirken günümüzde bu oran 5 ile 7 yıl arasındaki bir süre sonunda eskimiş olarak kabul edilip yeniden donatılmak zorundadırlar.⁷⁷ Mağaza düzenleyicilerinin aklına her geçen gün yeni teknik incelikler, satış alanı için inceltirilmiş yapılandırma biçimleri gelmektedir.⁷⁸ Bu hamlelerin her biri, aslında "satış estetiği" ya da duyusalığın teknokrasisi içinde bir anlam kazanmaktadır.

Satış estetiği uygulamaları içinde satış işlevinin katılmış ve cisimleşmiş hali olan satıcının, müşteriye duyusallaştırılmış araçlarla ikna etmesi gerekir. Bunun için satıcı, müşterinin kişilik maskesini düşürmek "güvensiz müşteri" ikna edip, lüks ürünün satışını sağlamalıdır.⁷⁹ Satış ve pazarlama estetiğinde hedeflenen, üretici olmayan bu iki tarafın (müşteri-satıcı) kendi çıkarları için karşılaşmalarına olanak vermek ve her iki tarafın eylemlerine zemin hazırlayarak bu eylemi estetize etmektir. Haug bu ilişki içinde ortaya çıkan "aşk hizmetkarlığındaki efendi-köle diyalektiğini çift taraflı"⁸⁰ kabul ederek önemli bir diyalektik ayrıma daha dikkat çeker. Bu hizmetkarlığın etki alanı çok geniştir: sosyal, sınıfsal, ekonomik ya da cinsiyete bağlı herhangi bir ayrım gözetilmez. Buna en güzel örnek Haug'a göre 1967 yılında erkek kokularının reklamı için yapılan harcamanın, kadın parfümleri için yapılandırılan yedi kat fazla olmasında görülür.⁸¹ Bu araştırmanın sonuçlarına göre, erkeklere yönelik reklam sayısının fazla olmasının altında yatan psikolojik neden erkeklerde var olan eşcinsel ve kadınsı görünme korkusudur.⁸²

Satış estetiği uygulamaları zorunlu olarak kamusal bir alanda gerçekleştirilir. Haug, aslında satış estetiği tartışmasını doğrudan kamusal alanla ilişkili düşünerek ele almamıştır. Kamusal alan kavrayışı, satış estetiği, teknik ve uygulamalarına bağlı olarak değişir. Habermas'ın düşüncesinde özel bir yer verdiği kamusal alan ve bunun yapısal

⁷⁵ Lefebvre H., *The Production of Space*, 1987, s.63-78

⁷⁶ Lefebvre H., *The Production of Space*, 1987, s.6 & *Rhythmanalysis, Space, Time and Everyday Life*, Continuum, London, s.4-8

⁷⁷ Frankfurter Rundschau, 26-2-1970, Haug, A.g.e., (27. dip not), s.30

⁷⁸ *Der Tagesspiegel*, 24-2-1970, Haug, A.g.e., (43.dip not) s.76

⁷⁹ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.57

⁸⁰ Haug W.F., *A.g.e.*, s.79

⁸¹ *Der Spiegel*, Nr. 10/1968, W.F.Haug, *Meta Estetiğinin Kitiği*, s.54

⁸² Ernest Dichter, *Spiegel* dergisinin aynı sayısından alıntı. Haug, a.g.e., s.54

dönüşümü⁸³ meta estetiğinin, satış estetiği tekniğinde önemli bir mekan olarak karşımıza çıkar. Meta estetiği, moda ve benzer şekilde kamusal alan kavramı da kapitalizm ve sanayi çağıyla ortaya çıkmıştır. Ortak yaşam kültürü bağlamında kamusal alan, "açıklığı ve serbestliği" beraberinde getirir. Kamusal alanın özgür olması ile birlikte geleneksel toplumda baskı altında tutulan pek çok değer ve düşünce belirginleşir.

Kamusal yaşam alanları-mekanları çeşitli katmanlardan oluşur ve sosyal-siyasi ve ticari olarak yeniden yapılandırılmaya da uygundur. Mekanların içerdiği siyasi ve ticari katmanlar özel bir durum oluştururlar. Sonuçta pek çok temsil dizgesi barındıran kamusal alanlar dev bir göstergeler imparatorluğuna dönüşürler. Bu gelişmenin ilk kavramlaştırması siyasal alanda Benjamin tarafından gerçekleştirilir.⁸⁴ *Politikanın estetizasyonu*, Benjamin'e göre kitlelerin yaşam alanının tümüne nüfus eder. Özellikle faşizm çağında bu duyusallaştırma teknikleri, propaganda olarak toplumun tüm katmanlarına ulaşacak kanallar bulur. Politikanın estetizasyonu⁸⁵ noktasında siyasal yaşamın estetizasyonuna bağlı olarak kamusal alan kavrayışı da yapısal olarak değişime uğrar.

Kamusal alanda bireyler, genel ilgi ve amaçları bağlamında bir araya gelirler. Kamusal alanda bireylerin yaşamış oldukları iletişimin adı "ilişkisellik" bağlamında kişilerin *iletişimsel eylemsel ilişkiselidir*.⁸⁶ Böylece kamusal alan, öncelikle "eylemsel" ve daha sonra da "söylemsel" olarak karşımıza çıkar.⁸⁷ Meta estetiğinin en önemli aşaması olan "satış estetiği" uygulamaları kuşkusuz kamusal alanda gerçekleşir. Özellikle reklam endüstrisi ve moda uygulamaları, özellikle kamusal alan ve kitlesel araçlarla yayılım gösterirler. Meta estetiği, bu noktada kamusal alan kavramının tüm değişimlerine paralel kendisini değiştirir ve evrimleştirir. Meta estetiğinin satış estetizasyonu, zorunlu olarak kamusal alanda gerçekleşen *"iletişimsel eylem ilişkiselliğine"* bağlıdır. Kamusal alanın eylemsel varlığı, satış

⁸³ Habermas, "kamu, kamusal alan" kelimelerinin etimolojisinin toplumsal ve tarihsel bir tahlil için açıklayıcı olduğunu düşünmektedir. Almanca'daki 'Öffentlichkeit' terimi, 18. yüzyılda *publicité* ve *publicity* ile benzerlik kurularak türetilmiştir; İngilizce'deki karşılığı olan 'public sphere'i kapsar, fakat onu aşan bir anlama sahiptir. Mekânsal bir kavramdır: "anlamaların geliştirildiği, dağıtıldığı ve üzerinde tartışarak anlaşmaya varıldığı toplumsal alan ya da arenalara ve aynı zamanda bu süreç tarafından ve bu süreç içinde oluşturulan kolektif gövdeye, 'kamu'ya işaret eder." Ama 'Öffentlichkeit' aynı zamanda "tasavvur edilen bir muhteva ve kriter" içeriğine de sahiptir. Bu kriter Almanca'daki kökü olan 'öffen'den gelir; bu kelimenin anlamı ise 'açıklık'tır. Ayrıntılı bilgi için bakınız, J.Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* 1997 (Tanıl Bora- Mithat Sancar) İletişim Yayınları, İstanbul s.57-117

⁸⁴ Benjamin W.,(1936) *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*

⁸⁵ Benjamin W.,(1936) *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*

⁸⁶ Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, *Aleniyet* s.329-350 ayrıca bakınız, *Communication and the Evolution of Society*, s.23-41

⁸⁷ Habermas J., *Communication and the Evolution of Society*, s.40

estetiğinin duyusallaştırılmış teknik ve stratejilerinin açımlandığı bir alanı temsil eder. Kamusal alanın özgürleşmesi ve gelişmesi satış estetiği stratejilerini de değiştirmiş ve geliştirmiştir. Bu etkileşim iki yönlüdür. Hem kamusal alan serbestliği, satış estetiğinin gelişimini hızlandırmış hem de satış estetiği stratejilerine bağlı olarak kamusal alanda meydana gelen “iletişimsel eylem ilişkiseliliği” yapısal olarak değişime uğramıştır.⁸⁸

Mcdonaldlaştırılmış Estetik Üretim

20.yy.’ın ikinci yarısında, toplumsal gerçekliği ifade ediliş şeklinde büyük bir değişim yaşanır. Toplumsal yaşamda farklılığın giderek kaybolduğu, kitlelerin benzerleştirildiği⁸⁹ ve estetik üretimin, ticari ve toplumsal üretime dönüştüğü yeni bir gerçeklik alanıyla karşılaşırız. Kapitalist toplumsal yapının işleyişindeki bu irrasyonel yapı ve değişime en kuvvetli eleştiriler yüksek bir tondan ilk kez Frankfurt Okulundan gelir. Toplumsal yapının nasıl yönlendirilip, şekillendirildiğine vurgu yapan Marcuse’un değişimiyle⁹⁰, *diyalektik olarak karşıtlığı olmayan yeni bir toplumsal yapı* ortaya çıkmıştır.⁹¹ Benzer şekilde G.Ritzer, *Toplumun Mcdonaldlaştırılması*(1996) adlı eserinde modern toplumsal yaşamın değişen karakteri üzerine bir inceleme yaparak, toplumsal yaşamda var olan tek tipleşme üzerinde önemli değerlendirmelerde bulunur. Yazar, bu eserde Mcdonaldlaşmayı, hem restoran zincir sisteminde var olan üretim sistemi anlamında hem de metaforik bir anlamda kullanarak temel paradigmasını şöyle açıklar: *Fast food restoranlarının temelindeki ilkelerin, Amerikan toplumunun ve dünyanın geri kalan kısmının gitgide daha fazla kısmına egemen olma sürecini tanımlar.*⁹² Bu kitleselleşmiş ve tek tip üretim sistemi, aslında meta estetiğinde var olan uygulamalara çok benzer. Benzer şekilde Mcdonaldlaşma süreci de meta estetiği gibi temelde fordist üretim sisteminde var olan *esnekliği, verimliliği, kolay ulaşılabilirliği, ucuzluğu* ve aynı zamanda *tektipleşme ve makineleşmeye* bağlı gelişen üretim endüstrisinin “standartlaşmasını” temsil ederler. *McDonald’s tüketicilere, işçilere ve yöneticilere verimlilik, hesaplanabilirlik öngörülebilirlik ve denetim sunduğu için başarılı olmuştur.*⁹³ Bu başarı, aslında “meta estetiğinin” yaygınlık kazanmasında ve gelişmesinde benzer şekilde etki yaratmıştır. Bu benzerlikten hareketle bu iki uygulamanın temellerinin aynı olup olmadığı sorusu akıllara gelir.

⁸⁸ Foster H., *Tasarım ve Suç*, s.77

⁸⁹ Adorno,T.W.(1997) *Aesthetics Theory*, Art, Society, Aesthetics, s.1-15

⁹⁰ Adorno T.W. *The Culture Industry*, s.162

⁹¹ Marcuse H., *One Dimensional Man, The New Forms of Control*, s.2-9

⁹² Ritzer G., *Toplumun Mcdonaldlaştırılması* (1996) (çev.Şen S. Kaya) Ayrıntı Yay. İstanbul, s. 24

⁹³ Ritzer G., *a.g.e.*, s. 36

"Mcdonaldlaştırılmış estetik üretim" kavramını, bu incelemede ilk kez dile getirilmektedir. Litaratürde daha önce kullanılmayan bu kavramsal senteze ulaşmamızı sağlayan temel gelişme, meta estetiğinin de kullandığı fordist üretim sistemi, akılsallaştırılmış üretim teknokrasisi, serbest piyasa koşullarında satış amacıyla tektipleştirilmiş üretim endüstrisine dönüşen estetik üretim ve bütün bunların sonucunda standartlaştırılmış küresel ölçekte işleyen dev bir estetik üretim endüstrisinin varlığı olmuştur. *Meta estetiği üretim sisteminin Mcdonaldlaşması* kavramı, Haug'un hiçbir metninde karşımıza çıkmaz. Fakat arada büyük bir benzerlik olduğu gerçeği de azımsanamaz. Çünkü meta estetiği, üretim sürecinin daha önceki dönemlerden farklı ve önemli üstünlüklerinin bulunduğu gerçeği de yadsınamaz.⁹⁴ Bu gelişim sürecinin temelinde belirli bir noktada fordist üretim sisteminin gelişimi kuşkusuz etkili olmuştur.⁹⁵

Meta estetiğinin kapitalistleşmesi, meta üretiminin kapitalistleşmesine bağlı olarak ortaya çıkan bir sonuçtur. Meta estetiği üretim sisteminde var olan fordist standartlaşma ve kitlesel seri üretim teknokrasisi, meta estetiğinin Mcdonaldlaşma sürecini de hızlandırmıştır. Bu noktada fordist meta estetiğinin Haug'un da kabul ettiği kitlesel üretimde getirileri şunlardır:

*İlki ürün başına çalışma süresinde iş üretkenliğinin arttırılması yoluyla yapılan tasarruf; ikinci olarak üretime dahil olan ham ve yardımcı maddeleri ile diğer katkı maddeler gibi sermeye parçalarının ucuzlamasıdır. Üçüncüsü ise olgunlaşma için gerekli olan zorunlu depolamadaki üretim süresinin yapay olarak kısaltılması.*⁹⁶

Aslında meta estetiğinde üretimin kitleselleşmesini ve kolaylaşmasını sağlayan bu ilkeler temelde M.Weber'in akılcılaştırılmış üretim sistemi ve "rasyonel teknokratik işleyiş" kavrayışlarını ifade etmektedir. Böylece meta estetiğinde tek tiplendirilmiş kitlesel üretim, fordist ilkeler sayesinde *teknokratik-bürokratik ve akılsallaşarak* Mcdonaldlaşmıştır.

Sonuç

Bu incelemede, Haug'un "*meta estetiğinin kritiği*" adlı eserinde dile getirmiş olduğu tartışmalardan hareketle kavramsal çerçevenin nereye kadar geliştirilebileceğini tartışmaya açmak istedik. Tartışmamız başlangıçta, basit bir meta ve bunun duyusallaşması sürecinin eleştirel bir incelemesi olarak görünse de kavramlar arası zorunlu ilişkiye dayanarak düşüncemizi ilerlettiğimizde, evrimleşen ve geniş bir uygulamaya dönüşen

⁹⁴ Ritzer G., *a.g.e.*, s. 41

⁹⁵ Ford H., (1922) *My Life and Work*, Garden City, New York, Doubleday, s.80

⁹⁶ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.22

meta estetiğinin bize yeni bir “meta” kavrayışı sunduğunu gördük. Meta estetiği, artık sıradan bir ihtiyaç giderici nesneyi değil, toplumsal gerçekliğin yeniden üretilmesini sağlayan, gerçekliğin estetizasyonu sürecinde karşımıza yeni bir toplumsal nesne olarak çıkan ve kendisinde toplumsal gerçekliği, estetizasyon bağlamında, temsiller ve göstergeler yoluyla nesnelleştiren, bir “ihtiyaç” ürünü olmaktan çok “estetik soyutlama”ya dayanan, “toplumsal üretimlerin” genel adı olmaktadır.

Bu incelemede ulaştığımız olduğumuz bir diğer önemli sonuç meta estetiğinin negatif diyalektik yapısıdır. Haug, bu noktada Hegel ve Marx’tan çok Adorno’da açığa çıkan “olumsuzlama” fikrine yakındır.⁹⁷ “*Meta estetiğinin eleştirisi, bir eleştiridir, çünkü konusunun işleyiş biçimini aynı zamanda olasılık koşullarıyla, çelişkileriyle ve tarihsel gelişimiyle birlikte ortaya koymaktadır.*”⁹⁸ Meta estetiğinin diyalektiği, Adorno’nun negatif diyalektikte dile getirdiği gibi çelişkinin tamamlanmadığı, açık uçlu bir diyalektiktir.⁹⁹ Burada dikkat çeken olgu bu çelişkiye rağmen meta estetiğinin, kendisini her seferinde yeniden meşrulaştırabilmesi ve bu çelişkiyi başarılı bir şekilde baskı altında tutarak kontrol edebilmesidir. Meta estetiğinin bunu gerçekleştirebilmesinin tek olanağı kapitalist meşrulaştırma araçlarını kullanabilme ve kendisini bunlara uyarlayabilmesiyle ancak mümkün olur. Haug, meta estetiğinin belirleyici ilkelerinin analizini yaparken hem bu endüstrinin anlaşılmasına hizmet etmek istediğini hem de kapitalist ve manüplatif ihtiyaç kavramının gelişimine katkıda bulunmayı amaçladığını zaten itiraf etmekteydi.¹⁰⁰ Bu incelemede, meta estetiğinin her türlü araç-düşünce ve uygulamayı kendisinde nesnelleştirebilmesinin eleştirel bir analizi yapılmak istenmiştir. Bunu yaparken de kaçınılmaz olarak meta estetiğinin *sınırsız yeniden üretilebilirliğinin sorgulanması gerekmiştir.*¹⁰¹ Bu sınırsız yeniden üretilebilirlik sayesinde meta, hem kült nesnesini, hem temsil edici nesneyi, hem meta’ya sahip olunca gerçekleşecek olan bir cennet vaadini, hem burjuvanın kendisini algılama biçimini, hem bireysel özgürlüğü, hem de total özdeşliği kendisinde doğrudan nesnelleştirebilmektedir.

Bürger, *Avangarde* adlı eserinde sanatsal dönemleri “dinsel, saray ve burjuva” sanatı olarak temelde üçe ayırır. Fakat biz toplumsal gerçekliğin estetizasyonu sürecinde aradaki ilişki ve farklılığın daha net görülebilmesi amacıyla bu şemaya *meta estetiğini* de dahil ettik.¹⁰²

⁹⁷ Adorno T.W., *Negative Dialectics*, (Tr. E.B. Ashton) Routledge, 1996, s.7

⁹⁸ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetic*, s.11

⁹⁹ Morss S.B., *The Origin of Negative Dialectics*, s.43

¹⁰⁰ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.11, Haug, bu konuda yanlış anlaşıldığını, amacının kapitalist endüstriye hizmet etmek olmadığını dile getirir. *From the Postscript to the Swedish Edition of 1975*, s. 138

¹⁰¹ Haug W.F., a.g.e., s.45

¹⁰² Bürger P., *Avangarde Kuramı*, s.102

Amaç-işlev	Dinsel Sanat	Saray Sanatı	Burjuva Sanatı	Meta Estetiği
	Kült Nesnesi	Temsil edici nesne	Burjuvazinin kendini kavrayış şekli	Metadan soyutlanmış estetizasyon-temsilin dönüşü
Üretim	Kolektif Zanaat	Bireysel	Bireysel	Disiplinlerarası tasarım-kitlesele-kolektif
Alınlanma	Kolektif Dinsel	Kolektif Sosyal	Bireysel	Kolektif-Sosyal

Şekil:2¹⁰³

Daha önceki dönemlerde sanatsal algılama biçimi ve yaratımın nesnesi olarak görülen sanat objesi, meta estetiği sürecinde rolleri tersine çevirerek kullanıcıyı nesnelleştirmekte ve toplumsal nesne özelliği kazanmaktadır. Bu gelişme, metanın fetiş karakterinden, metanın “duyusal-duyusal üstü” “toplumsal nesne” görevi gördüğü üretim biçimlerinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁴ Çünkü “meta, biçimin ve bağımsız hale gelmiş işlevinin böylesi sonuçlara yol açtığı nesnelere, basit duyusal nesnelere olsalardı; yani ihtiyaç giderme veya kullanım değeri ekonomisinin ya da bir planlı ekonominin ürünleri olsalardı bu durumda böylesi bir tekrarın işlevi olmadığından varlığı da söz konusu olmazdı.”¹⁰⁵ Bu sınırsız yeniden üretilebilirlik içinde meta estetiği daha önce vurgulandığı gibi metayı değil görüntüyü ön plana çıkartarak yerine getirebileceğinden fazlasına, çok daha fazlasına söz verir.¹⁰⁶

Haug, meta estetiği uygulamalarını incelerken, meta estetiğinin küreselleşmeyle olan yakınlaşmasını¹⁰⁷ *New Elements of a Theory of Commodity Aesthetics*, adlı incelemesinin özellikle *Commodity Aesthetics as a motor of Globalization* başlıklı makalesinde ele alır. Haug bu incelemede, meta estetiğinin giderek nasıl küresel uygulamalara dönüştüğünü, tüketici postmoderne yaklaşan “meta estetiği” ve “küreselleşmenin” ortak hedeflerini açığa çıkartmayı ister. Haug’a göre duyusallığı hükmetme yarışında “meta estetiği, reklam, küreselleşme ve postmodernizm” pek çok noktada karşılıklı olarak birbirini etkilemekte ve beslemektedir. *Meta üreticileri, tasarımcılar, reklamcılar, medya ve satıcılar benzer şekilde*

¹⁰³ Şemada bulunan meta estetiği ile ilgili kısım bana ait

¹⁰⁴ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.116

¹⁰⁵ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.116

¹⁰⁶ Haug W.F., *Appearance always promises more, much more than it can ever deliver. Critique of Commodity Aesthetics*, s.50

¹⁰⁷ Haug W.F., *Politisch Richtig oder Richtig Politisch. Linke Politik im Transnationalen High-Tec Kapitalismus* Hamburg, 1999, *New Elements of a Theory of Commodity Aesthetics, Commodity Aesthetics as a motor of Globalization*.

“duysallığa hükmetme” yarışına girişmişlerdir.¹⁰⁸ Böylece, meta estetiği, medya ve reklam endüstrisinin uygulamaları sayesinde yaygınlık kazanmış ve en sonunda küreselleşerek farklı toplumlarda benzer uygulamalara dönüşmüştür.¹⁰⁹

Haug, bilindiği gibi *Meta Estetiğinin Kritiğini* 1970’lerde yazmıştı. Bu dönemde Haug aynı zamanda, meta estetiği sürecine yeni dahil olan Türkiye ve Çin gibi ülkelerde meta estetiğinin gelişimini sorgulayan ilk kişidir. Haug, *Meta Estetiğinin Kritiğinin* Türkçe baskısına yazdığı Önsözde önemli yeni bir tartışmayı daha başlatır.¹¹⁰ *Meta estetiği üzerine tartışmaların henüz gerçekleşme aşamasında olduğu Türkiye ve Çin gibi ülkelerde meta estetiğine olan kuramsal yaklaşım, Almanya’da bu kitabın yazıldığı dönemde karşılaştığı ilgi ve algılamayla benzerlik taşıyacaktır,*¹¹¹ derken Haug, 1970’ten itibaren, meta estetiği ile ilgili gelişmelerin görece yeni olduğu Türkiye ve Çin örneğini vererek bu ülkelerdeki *meta estetizasyonunu, henüz değişim aşamasında, zorunlu olarak öne çıkan bir fenomen*¹¹² olarak görmekteydi.

Günümüzde meta estetiği ve tasarımda Çin’in gelmiş olduğu nokta düşünülürse Haug’un Çin üzerinde durmasının son derece isabetli bir değerlendirme olduğunu görürüz. Meta estetiği bağlamında Türkiye ve Çin’de genelde ithal ve montaj sanayisi şeklinde başlayan sürecin, hızlı bir şekilde geliştiğini görürüz. Türkiye’de “tasarım” alanında yetişen kişilerin, “güzel sanatlar, tasarım, endüstriyel tasarım ve mühendislik” alanlarında disiplinlerarası bir işbirliğiyle geliştiğini görürüz. Bu kişiler, genelde endüstriyel tasarımcı ya da mühendis olarak varlık gösterirken, estetikten ve ilgili sanat kategorilerinden nasıl ve hangi yolla yararlandıklarına dair ayrıntılı yapılmış bir incelemeye rastlanmamıştır.¹¹³ Bu noktada genel tespit Türkiye ve Çin karşılaştırması yapıldığında, Türkiye’nin, Çin’in çok gerisinde kalacağı yönündedir. Çünkü “yenilik, düşünce, tasarım ve üretkenlikte” Çin, Amerika ile yarışmaktadır. *Çin’deki mimar sayısı ABD’dekinin onda biri olmasına rağmen proje sayısı beş katıdır.*¹¹⁴

Sonuç olarak Haug’un *Meta Estetiğinin Kritiği’nde temel amacı nedir?* sorusuna net bir cevabın verilemediği görürüz. Bu sistemin tek amacı satış ve ticari kaygılar mıdır? Ya da metadan soyutlanmış kullanım değerinin

¹⁰⁸Haug W.F., *Commodity Aesthetics as a motor of Globalization*

¹⁰⁹Haug W.F., *Commodity Aesthetics as a motor of Globalization*

¹¹⁰ Haug W.F., *Meta Estetiğinin Kritiği* (2008) Önsöz, s.12

¹¹¹ Haug’un Türkiye ile ilgili bu değerlendirmeleri Kitabın Türkçe Önsözünde yer almaktadır. A.g.e., s.13

¹¹² Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.134

¹¹³ Ayrıntılı tartışma için bakınız, Emir Ülger, *Sanat ve Tasarım Eğitiminde Felsefi Bilimlerin Yeri ve Önemi*, 1.Sanat ve Tasarım Eğitimi Sempozyumu, Başkent Üniversitesi, Nisan 27-29, 2011 ayrıca bakınız, Emir H. Ülger, *Tasarım Kavramı Üzerine Felsefi Meditasyonlar*, Felsefe Dünyası, 2014-2-60, s. 179-217

¹¹⁴ Foster H., *Tasarım ve Suç*, s.80

görüntüsü aracılığıyla estetik teknokrasinin kitlelerin duyularına hükmetme yarışı mı? Ya da kullanıcıların karşılaşmış oldukları sorunları çözmek ve estetik bilinçlerini yükseltmek mi? kuşkusuz bunların hepsi şu ya da bu şekilde meta estetiğinin amaçları arasına girerler. Fakat dikkat çekici bir şekilde Haug bu sorulara tam bir cevap vermez: *meta estetiğinin ideali, birine bir şeyi, konuştuğumuzu, yönümüzü, unutmadığımızı, herkesin istediğini, bizim her zaman istediğimizi hiçbir şeymiş gibi göstermek olabilir.*¹¹⁵ Tartışmanın ışığında geldiğimiz noktada meta estetiği, en sonunda nihilist bir hiçliğe mi indirgenmektedir? Her ne kadar meta estetiğinin kendisini sürekli yeniden üretebilmesi ve varlığını meşrulaştırabilmek için metadan soyutlanmış kullanım değeri görüntüsünden başka bir şey üretmemesi gerekse de bunlar, meta estetiğini nihilist bir hiçliğe indirmek için yeterli bir neden oluşturamazlar. Çünkü bu çelişkiler temelde kapitalist ilişkide karşımıza çıkan çelişkilere benzerler. Haug'a göre: "*meta estetiği eleştirisinin üzerinde durduğu soru: metanın estetik düzenlenişinin analiz edilmesiyle sınırlı değildir. Şimdi ifade edilen soru yardımıyla insanların kapitalizmdeki özne-nesne ilişkisi analiz edilir.*"¹¹⁶ Demek ki meta estetiği üzerine yapılan analiz, aslında kapitalist toplumda var olan "özne-nesne" konumlanması ve bu ilişkilerin bir analizi niteliğindedir. Bu analizin sonunda karşımıza bu incelemeye konu olan meta değil "metadan soyutlanmış estetik görüntü"den başka bir şey çıkmıyor ve meta estetiğinde sadece bu "görüntüye" odaklanıyorsak, ortaya çıkan sonuç "metanın estetizasyonu" ve bu "endüstrinin kritiği" değil, *metanın, metadan soyutlanmış estetiği ve meta kritiği olacaktır.*

¹¹⁵ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.52

¹¹⁶ Haug W.F., *Critique of Commodity Aesthetics*, s.96

KAYNAKLAR

- Abercrombie, S.(1990) *A Philosophy of Interior Design*, Icon Edition, Harper
- Adorno T.W.,(1997) *Aesthetics Theory* (Translated by R. H. Kentor)
University of Minnesota Press, Minneapolis, USA
- Adorno,T.W, (1991) *The Culture Industry*, (ed.J.M.Bernstein) Routledge,
London
- Bell,D.,(1978) *The Culture Cont radictions of Capitalism*, Blackwell, New
York, USA
- Benjamin W.,(1936) *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction*
- Busse R., *Design Darlegung zu einem weiten Begriff*, Konstuktion, 46
Springer, Verlag
- Bürger P.,(2003) *Avangarde Kuram* (Çev. Erol Özbek) İletişim Yay. İstanbul
- Fraser Ian,(2008) *Hegel ve Marx, İhtiyaç Kavramı* (çev. B.Sumer Aydaş) Dost
Ankara
- Ford H., (1922) *My Life and Work*, Garden City, New York, Doubleday
- Gropius W.,(1967) *Yeni Mimarlık ve Bauhaus*, (çev.Özgenül Aksoy, Erdem
Aksoy) İstanbul, T.M.M.O.B. İstanbul Şubesi
- Haug W.F., (1986) *Critique of Commodity Aesthetics*, (Translated by R.Bock)
University of Minnesota Minneapolis
- Haug W.F.,(2008) *Meta Estetiğinin Eleştirisi*, (çev.Metin Toprak)Felsefe
Logos Yayınları, İstanbul
- Haug W.F.,(1999) *Commodity Aesthetics as a Motor of Globalization*
- Haug W.F.(1999) *New Elements of a Theory of Commodity Aesthetics*
- Haug W.F., (1999) *Politisch Richtig oder Richtig Politisch. Linke Politik im
Transnationalen High-Tec Kapitalismus*, Hamburg,
- Haug W.F. (1999) *Commodity Aesthetics Revisited Exchange Relations as the
Source of Antagonistic Aesthetization*
- Haug W.F., (1999) *Kaufhaus des Westens-A Retrospective*
- Habermas J., (1999) *Kamusalığın Yapısal Dönüşümü* (çev.Tanıl Bora)
İletişim Yayınları, İstanbul
- Hanfling O.,(1995) *Philosophical Aesthetics* (ed. by O.Hanfling) Blackwell
Ltd. Oxford UK
- Lefebvre H.(1987) *The Production of Space*, Blackwell Publishers, UK-USA
- Lefebvre H.,(2004) *Rhythmanalysis, Space, Time and Everday Life*, Continuum,
London,
- Marx K., (1987) *Speech at the Anniversary of the Peoples, Marx-Engels
Reader*, Usa
- Marx K., (1974) *Kapital*, (çev.Mehmet Selek) Odak Yay. Ankara
- Marx K., (2011) *Kapital*, Sol Yay. 1.Cilt 10 Basım (çev. A. Bilgi) İstanbul
- Morss B.Susan, (1979) *The Origin of Negative Dialectics*, The Free Press, New
York

- Marcuse, H. (1964) *One Dimensional Man*,(by Douglas Kellner) Beacon Press Boston
- Rapoport, A.,(2004) *Kültür-Mimarlık-Tasarım*, (çev. Selçuk Batur) Yapı yay. İstanbul
- Ritzer G., *Toplumun Mcdonaldlaştırılması* (1996) (çev.Şen S. Kaya) Ayrıntı Yay. İstanbul
- Simmel G.,(2003) *Modern Kültürde Çatışma-Der Konflikt der Kultur* (Çev.Tanıl Bora-Nazile Kalaycı-Elçin Gen) İletişim Yay. İstanbul
- Tunalı İsmail (2009) *Tasarım Felsefesi*, 3 Baskı, Yem Yayınları, İstanbul
- Tunalı İ., (Konferans Metni 2010) *Endüstri, İnsan ve Sanat*, Başkent Üniversitesi – 2 Aralık-2011
- Ülger Emir H.,(2014) *G.Simmel'de Sınıfsal Farklılığın Nesnelleştiği Bir Alan: Moda Felsefesi*, Felsefe Dünyası, sayı 2014-1-59, s. 183-216
- Ülger Emir H.,(2014) *Tasarım Kavramı Üzerine Felsefi Meditasyonlar*, Felsefe Dünyası, 2-60, s. 179-217
- Ülger EMİR H.,(2011) İsmail Tunalı'nın katıldığı Radyo Programı, Program adı: "Düşünce İklimi", Hazırlayan ve Sunan: Emir H. Ülger, "Tasarım-Estetik ve Sanat" 2 Aralık 2011, Kanal B- Radyo Başkent Kaydı.
- Ülger Emir H.,(2011) *Sanat ve Tasarım Eğitiminde Felsefi Bilimlerin Yeri ve Önemi*, 1.Sanat ve Tasarım Eğitimi Sempozyumu, Başkent Üniversitesi, Nisan 27-29, Ankara
- Whitford F.,(2000) *Bauhaus*, Thames-Hudson, London.

POSTMODERN RESİMDE ZAMAN-MEKAN TEMSİLİ*

K. Özlem ALP**

ÖZET

Küresel bir zaman-mekan algısının yaşandığı postmodern çağda, postmodern sanatın zaman-mekan algısı da incelenmeye değerdir. Tarih, bellek ve zaman-mekan olguları "belirli" bir geçmişin içinde yer almış olmasına rağmen, postmodern durumda "belirsiz" bir gelecek kurgusu üzerinden yeniden sorgulanmışlar ve "sürekli şimdi burada", "ne orada ne burada", "hem orada hem burada" olanın temsili, postmodern sanatın ana damarını oluşturmuştur.

Simüle edilmiş zaman-mekan kavramları, giderek eşzamanlılık tartışmalarına neden olmuştur. Ne ki sorun salt zaman-mekan kavramlarının indirgenmesinde değil aynı zamanda nesnel gerçeklik, kimlik ve kültürel bellek kavramlarını da içine alan geniş bir sarmalı içermektedir. Alımlayıcı üzerinden çalışan postmodern paradigmlar, izleyicinin algı ve belleği üzerinde yönelsiz (stratejisiz) bir estetik oluşturma yolundadır. Bu yeni paradigmlar, sanat yapının gerçeklikle kurduğu ilişkiyi, nesnel zaman-mekan boyutundan kopararak, estetik ana kurguyu, üst üste bindirilmiş ve hatta çökertilmiş zaman-mekan algısına dönüştürmüştür. Yapıtın belirli bir zaman-mekan boyutunda oluşan anlamı tamamen dönüşmüş, kayıp anlam, puslu zaman, tüketilmek için üretilen mekanlar ve sonuçta semiyotik bir söylem sanat yapısının önüne geçmiştir.

Zaman-mekan algıları ve buna koşut olarak dönüşen yeni estetik paradigmlar, toplumsal dinamiklerden ve ideolojilerden ayrılamaz. Bu yazıda, postmodern durumun zaman-mekan algısından yola çıkılarak, postmodern resimde bağlarından koparılmış geçmiş, kaygan şimdi ve hiperaktif zaman arasındaki anlaşmazlık boyutu tarihsel, felsefi ve sanatsal bir bakış açısıyla ele alınarak tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Zaman, Mekan, Postmodern Resim, Temsil

(Time-Space Representation in Postmodern Painting)

ABSTRACT

In postmodern era where a global time-space perception is lived, time-space perception of post modern art also is worth to be investigated. Although history, memory and time-space phenomena are "definite" in the past, it is re-questioned on the basis of "indefinite" future fiction in postmodern case, and representation of "consistently here now", "neither here nor there", "both here and there" have formed the main artery of postmodern art.

Simulated time-space conceptions caused discussions of synchronicity. The problem is not in the inhibition of only time-space conceptions, at the same time covers a convolution of objective reality, identity and cultural memory. Postmodern paradigms working on receiver are on the way of forming unidirectional (with no strategy) esthetics. These new paradigms have transformed the relation of art work with reality into overlapped main esthetic fiction and even collapsed time-space perception by breaking it from objective time-space dimension. The meaning of art work which formed in definite time-space dimension is totally transformed, lost meaning, cloudy time, spaces produced for consumption and finally a semiotic context passed over the art work.

Time-space perceptions and transforming new esthetic paradigms in parallel of it, cannot be separated social dynamics and ideologies. In this article, by starting from time-space perception of postmodern case, the dimension of conflict between the past broken from its ties in postmodern painting, slippery now and hyper active time are discussed from the historic, philosophic and artistic point of views.

Key Words: Time, Space, Postmodern Painting, Representation

* Bu makale, "Postmodern Sanatta Zaman ve Mekan Temsiline İlişkin Bir Deneme" başlığı altında 24-26 Ekim, 2013 tarihlerinde düzenlenen II. Türkiye Estetik Kongresinde (Değişen Coğrafyalar, Değişen Paradigmlar) bildiri olarak sunulmuş, SANART Bildiriler Özeti Kitabında özeti basılmıştır.

** Doç. Dr. Gazi Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Görsel Sanatlar Bölümü Öğretim Üyesi.

Giriş

İnsanın yaşam ile ilişkilerini bireysel ve toplumsal olarak koşullayan zaman-mekan ilişkisi, salt gündelik yaşamı değil aynı zamanda, kültürü, ideolojiyi, belleği, kimliği de kapsamaktadır. Bu çok katmanlılık, zaman-mekan olgusunu tek ve doğrusal bir bakış açısının ötesine taşımaktadır.

Zaman-mekana ilişkin görüşler, çok disiplinli bir tartışma zeminine yayılır. Bu disiplinlerin her biri, kuram ve pratikte konuya ilişkin farklı yaklaşımlar sunar. Örneğin felsefede zaman-mekan kavramları kabaca iki temel görüşe odaklanır. Bunlar, zamanın insan zihninin dışında oluşan nesnel bir gerçeklik olarak algılanması ve zamanın zihinde bir gerçekliğe sahip olduğu görüşleridir. Ancak modern felsefe ile birlikte ve temel olarak teknolojik gelişme ve kültürel değişikliklerin zaman-mekanın algılanması ve kavramsallaştırılmasına yaptığı katkı azımsanamaz.

Zaman-mekanın verili bir gerçeklik olmayıp, kültürel olarak insan tarafından düzenlenmiş bir sistem olması görüşü daha çok modern toplum yapılanmasına yönelik bir görüştür. Yirminci yüzyılın ana tartışma konuları aynı zamanda modernitenin belirleyici unsurlarını oluşturur. Sosyo-politik, sosyo-kültürel ve bilim-teknik alanlarında önemli kırılmaların yaşandığı bu dönem, sanayi toplumlarına özgü dinamiklerin belirlediği toplumsal organizasyonları gerekli kılmıştır. Bu bakımdan zaman-mekana ilişkin tarihi, kültürel ve toplumbilimsel araştırmalar en çok öne çıkan alanları oluşturur.

Özellikle sosyolojik açıdan toplum ile doğa arasındaki ilişkide mekan sorgulamaları¹, modernite ile öne çıkan ve modern sonrası dönüsen, birey, kimlik, benlik, yerel ilişkiler çerçevesinde zaman-mekan algıları², ve daha genel olarak toplum teorisi bazında gelişen pek çok kuramsal çalışma zaman-mekan kavramlarını modernite-postmodernite sorunsalı içinde tartışmaktadırlar³.

¹ J. Urry, *Mekanları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Öğdül. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, s.12.

² A. Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.

³ J. H. Gans, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, çev. Emine Onaran İncirlioğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012; M. Featherstone, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, çev. M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005; J. Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğubatu Yayınları, Ankara, 2011; J.F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara, 1994; A. Badiou, *Yüzyıl*, çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, İstanbul, 2010; M. Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çev. V. Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999; J. Habermas, *Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje*, çev. Necmi Zeka, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1994; F. Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*, çev. Nuri Pülümür ve Abdülkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara, 2011; M. Sarup, *Post-*

Her dönem ve kültür, kendinden sonra gelen döneme kendi dinamikleriyle müdahale eder. Modern toplumsal örgütlenmenin ana unsuru olan, sermaye-emek ve buna bağlı kapitalist üretim biçimlerinin yeniden kuruluşu, sosyo-kültürel alanda da, yeni yapılanmaları beraberinde getirmiştir. Yeniden yapılanmış kent odaklı merkezler, yeni üretici ve tüketici güçler, yeni insan modeline uyumlu bir zaman-mekan kültürünü de içine alır. Aykaç'a göre, zaman algısının belirlediği ilişki yapıları, mekansallık, kimlikler, sosyallik, anlık zaman formu içinde yeni dönüşümlerle karşı karşıya kalmaktadır⁴. Bu bağlamda modernitenin kendi dinamiklerinin belirlediği zaman-mekan kurgusu 1970'li yıllarla birlikte hızlı bir dönüşüme uğramıştır. Postmodern olarak anılan bu dönemde, postmodern söylemin toplum ve tarih teorisi, bilginin üretimi ve anlam, kültürel değişim, kent ve tüketim kültürü, küreselleşme ve yerellik gibi konularda geliştirdiği argümanlar, zaman-mekan kavramlarının dönüşümüyle hem bütünsel hem de ilişkisel olarak bağımlıdır. Günümüzde, boş zaman, toplumsal-bireysel zaman-mekan, geçmiş, gelecek, şimdi, coğrafya ve tarih anlayışı gibi kavramlar, postmodern sanat söylemlerinin de ana kavşağını oluşturmuştur. Postmodern sanat kendi söylemini en çok zaman-mekan algısı boyutunda oluşturmuştur.

Postmodern kuramın "tarihin sonu" söylemi, postmodern sanatta "sanatın sonu" söylemiyle olan organik bağı güçlendirmiştir. Sanatın sonu argümanı salt dönemselsel bir bitişle imlemekle kalmayıp aynı zamanda kültürel belleğe ilişkin bir sınırlamayı da işaret etmektedir. Bu bakımdan postmodern resimde, nostalji olan geçmiş ve ütopyik olan geleceğin sürekli şimdiye yaptığı vurgu, zaman-mekan temsili açısından belirleyicidir. Sanatın, sanatçı-yapıt ve alıcı üzerinden işleyen hiyerarşik yapısını serbest piyasa üzerinden dönüştüren ve alıcıyı belirleyici hale getiren postmodern sanat pratiklerinin üretim, tüketim ve dolanımında temel olan zaman-mekan kavramları da zorunlu olarak tüketime tabi tutulmuşlardır.

Küresel ve yerel, güncel ve geçmiş, üst kimlik ve alt kimlik, beden, coğrafya gibi etiketler postmodern resim sanatının zaman-mekana ilişkin temsil niteliğini yeni estetik paradigmlar doğrultusunda ele almaktadır. Bu sorunsallardan yola çıkarak oluşturulan bu yazıda, postmodernizmin resim sanatına ve estetiğe ilişkin reorganizasyonunda zaman-mekan kurgusuna disiplinlerarası bir bakış açısı ve güncel tartışmalar dahilinde yeniden dönüp bakmak amaçlanmıştır.

Yapısalcılık ve Postmodernizm, Eleştirel Bir Giriş, çev. Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010.

⁴ Ö. Aykaç, *Boş Zaman Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 2002, 12(1), 254.

Zaman ve Mekana İlişkin

Zaman ve mekana ilişkin yaklaşımlar daha çok, geçmiş-bugün-gelecek, zaman-mekan birlikteliği ve ayrımı, öznel-nesnel, bireysel-toplumsal zaman, döngüsel-çizgisel zaman, boş zaman ve eş zamanlılık gibi kavramlar çerçevesindeki farklı görüşlere dayanır.

Newton ve Aristo, zamanı mutlak, gerçek ve matematik zaman olarak tanımlarken, onu dış etkilere bağımsız, eşit biçimde akan bir yapıda ele almışlardır⁵. Yani iki olay arasındaki zaman aralığının kesin olarak ölçülebileceğine ve iyi saatler kullanıldıkça, her kim ölçerse ölçsün bu zamanı aynı bulacağına inanıyorlardı. Zaman bu bakımdan uzaydan tamamen ayrı ve bağımsızdı⁶. Ancak modern fizikte Einstein'ın, sabit ve mutlak zaman ve mekânın olmadığı ve doğada pek çok farklı zaman ve mekânın bulunduğu ilişkin saptamaları ve hareketin yeni bir boyut olarak ortaya konması⁷ zaman -mekana ilişkin, felsefi, sosyal ve sanatsal görüşleri de radikal bir biçimde etkilemiştir.

Geçmiş, şimdi ve geleceği içeren yapısıyla zaman bölünebilir, dönemlere ve parçalara ayrılabilir biçimde ele alınırken, bir dizi olay akışının gerçekleşmesinin de bir bileşeni olarak düşünülmüştür. Geçmiş-şimdi ve geleceğe ilişkin belirlemeler, gerçeklikle kurduğu ilgi bakımından, salt insan belleği ve deneyimi olarak iş görmez, aynı zamanda bir dünya görüşünü de kapsar. Örneğin Levinas'a göre, canlı olan şimdiki zamandır. Şimdiki zaman kendi kendine göstermenin ve kendini temsil etmenin kararlılığıdır. Zamanın anlara, özdeş atomlara, noktalara, iğne uçlarına, saf bir yoğunluk içinde doğum ve yok olma olarak, saf "nerede" ve saf "ne zaman" lara parçalanması buradan kaynaklanır⁸. Augustinus, geçmiş ve geleceği, bellek ve bekleme aracılığı ile şimdinin içine oturtur⁹. Augustinus, geçmişe ilişkin şimdiki zaman, şimdiye ilişkin şimdiki zaman ve geleceğe ilişkin şimdiki zaman kurgusunu oluşturur¹⁰. Bu şişirilmiş şimdiki zaman vurgusu, zamanın insan belleği ve deneyimiyle ilişkilendirilmesi bağlamındadır. Zaman ile sonsuzluk arasında kurulan bağ, tanrısal bir yaratmaya gönderme yaparken, zamanın insan deneyimi üzerine kurulu olduğu düşüncesi ise bir anlamda zamanı insan ile sınırlı bir deneyime oturtur. Clay, James ve Royce (bazı farklı yaklaşımlarına karşın), şimdinin

⁵ S. Kern, *Zaman ve Uzam Kültürü (1880-1918)*, çev. Ali Selman, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, 48.

⁶ W. S. Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi, Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, çev. Dr. Sabit Say, Murat Uraz, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1990, 37.

⁷ J. Urry, *Mekanları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999, 34.

⁸ E. Levinas, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2011, 104

⁹ P. Ricœur, *Zaman ve Anlatı Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, 32.

¹⁰ P. Ricœur, *age.*, 38.

deneyimlenmesinin imkansızlığına ve biz onu tam anlamıyla idrak edemeden geçtiğine ve sahte şimdi vurgusuna baş vururlar¹¹. Bu görüş, şimdinin yakın geçmişi kapsadığı üzerine kuruludur.

Zamanı, varlık-insan boyutuyla ele alan düşünceler yirminci yüzyılın başında etkin olmaya başlamıştır. Örneğin Bergson'da iyice idealize edilmiş bir zaman kavramıyla karşılaşırız. Bergson, tarihsel zaman anlayışına karşı çıkararak, zamanın insan bilincinin bir oluşumu olduğunu ve insanın zaman içinde değil, zamanın insanın zihninde olduğunu ileri sürer. Bergson zamanın akışını süre ile betimler. Süre ise ancak sezgi ile belirlenir. Süre benliğin bilincidir. Bilinç ise bellek demektir¹². Bergson, mekansallaştırılmış bir zaman kavramına karşı çıkar. Zamanı niteliksel fakat mekanı soyut ve niceliksel açıdan ele alır¹³. Böylece Bergson zaman ve mekanı birbirinden ayırır. Ama bu ayrım indirgenmiş bir mekan ve zaman algısına dayalıdır. Heidegger'de Bergson ile bir ölçüde benzer bir zaman ve mekan anlayışında birleşir. Heidegger, zamanın şimdiden kaynaklandığını savunurken, nesnel ve mutlak zaman-mekan ve mutlak eşzamanlılık anlayışını reddederek, zamanın kendisinin anlamsızlığını ve gerçek zamanın kişinin kendisi olduğunu vurgular¹⁴. Böylece Heidegger, ölçülebilir nesnel bir zaman-mekanı reddederek onu öznelleştirir.

Zamanın döngüsel ve çizgisel ayrımına ilişkin görüşler daha çok sözlü ve yazılı kültürlerin özellikleri üzerine temellendirilmiştir. Bu ayrımda doğu ve batının dünya görüşüne dikkat çekilmektedir. Çizgisel zaman anlayışı genel olarak batının Aydınlanma ile ilerlemeci zaman anlayışına dayandırılır. Doğunun döngüsel zamanı ise doğu felsefe ve yaşam biçimleriyle ilişkilendirilir¹⁵. Bu bakış açısı, zamanın insan toplumlarının sosyo-kültürel özelliklerine göre oluştuğuna vurgu yapmaktadır.

Ancak zaman-mekanın toplumsal niteliği esas olarak Durkheim ile anlam kazanır. Durkheim, özel insan deneyimlerinin zaman kavramını oluşturmaya yetmediğini öne sürerek, zaman-mekanın, örgütlü ve toplumsal olduğunu vurgular. Toplumların ilkel formlarından beri, gün, hafta, ay, yıl, dinsel törenler, bayramlar, kamusal törenler gibi düzenlemelerini toplumsal zamanın belirleyiciliğine bir kanıt olarak gösterir¹⁶. Durkheim, uzayın da bölünmüş ve parçalanmış olmadığını, ortak

¹¹ S. Kern, age., 142-143.

¹² H. Bergson, *Metafizik Giriş*, çev. Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, 11.

¹³ J. Urry, age., 17.

¹⁴ Aristoteles, *Augustinus, Heidegger Zaman Kavramı*, çev. S. Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996, 38-76; J. Urry, age., 17.

¹⁵ Doğu ve Batı'nın yazılı ve sözlü kültür ayrımına dayalı görüşleri ile belirlenen çizgisel ve döngüsel zaman ayrımları için bkz, J. Fabian, *Zaman ve Öteki*, çev. Selçuk Budak, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999; P. Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, çev. Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

¹⁶ E. Durkheim, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010, 33.

ve kolektif bir algıyla algılandığını ve bu nedenle toplumsal nitelikte olduğunu vurgular¹⁷. Böylece Durkheim, özel zamandan çok toplumsal zamanın belirleyici özelliğine dikkat çeker.

Geç Modern toplum teorilerine dek zamanın, olay, nesne ve olguları içeren eklemli yapısı, onun bir mekan içinde tanımlanabilir olduğu görüşünü başat kılmıştır. Ancak Giddens bu hakim düşünceyi, modern toplumsal hayatın dinamik karakterini açıklarken, zaman-mekanın birbirinden ayrılması argümanı ile dönüştürür. Giddens, zaman ve mekanın ayrılmasını öncelikle mekanın belirli bir “yer” den koparılmasının temel mekanizması olan “boş” zaman boyutunun gelişimiyle ilişkilendirir. Giddens’e göre, küresel düzeyde standart zaman dilimlerine sahip olan bir dünyada hiç bir yerin ayrıcalığı kalmamıştır. Zamanın yerden ayrılması ve standartlaşması konusunda Giddens, toplumsal etkinliklerin, farklı zamanlar ve mekanlarda yerin özelliklerine zorunlu ve bağımlı olmadan biraraya gelebileceğini belirtmektedir¹⁸.

Zaman-mekana ilişkin ekonomi-politik yaklaşımların büyük bölümü kapitalist eleştiriye ve Marx’a dayanır. Marx¹⁹, “insan bir hiçtir, olsa olsa zamanın enkazıdır” diyerek, emek zamanının düzenlenmesi ve kullanımının kapitalizmin merkezi özelliği olduğunu göstermiştir.

Adorno ve Horkheimer’e göre, iş ile iş dışı alan arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Kültür endüstrisi de, ürettiği ürünlerle iş ile iş dışı alanın birbiriyle benzeşmesine, eşitlenmesine yol açmaktadır²⁰. Guy Debord ise, Gösteri Toplumu isimli kitabında, “Bütün dünya evrensel bir tarih ve bu zamanın gelişmesi altında toplanmıştır. Bütün gezegen üzerinde “aynı gün” olarak görünen şey, soyut, eşit parçalara bölünmüş olan iktisadi üretim zamanıdır. Birleşik geri dönüşsüz zaman, dünya pazarının ve bunun doğal sonucu olarak da dünya çapındaki gösterinin zamanıdır”²¹ diyerek zamanın kendisinin de bir tüketim metası haline geldiğini belirtmektedir. Benzer bir yaklaşımı Harvey’de görmek mümkündür. Harvey, mekanın da kapitalist sistemde yeniden örgütlenmiş olmasına dikkat çekmektedir. “Aslında her kapitalist dönemde mekanın, üretimin büyümesini, emek gücünün yeniden üretimini ve karın azamiye çıkarılmasını kolaylaştıracak biçimde örgütlenmesi sağlanmıştır. Zaman ve mekanın yeniden örgütlenmesiyle, kapitalizm bunalım dönemlerini yenebilmekte ve yeni bir birikim

¹⁷ E. Durkheim, age., 34.

¹⁸ A. Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, 2010, 31-33.

¹⁹ Aktaran, J. Urry, age., 15.

²⁰ Aktaran, Ü. Oskay, *Çağdaş Fantazy, Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*, Ayko Yayınları, Ankara, 1982, 187.

²¹ G. Debord, *Gösteri Toplumu*, çev. A. Ekmekçi ve O. Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996, 83.

döneminin temellerini kurabilmektedir”²². Baudrillard ise, kapitalist pazar açısından boş zamanın bir meta değerine sahip olduğunu belirtmektedir²³.

Kapitalizmin kar marjlarıyla her defasında yeniden üretilen zaman-mekanlar, tamamen satın alınabilen ve tüketilen bir mal değerine dönüşmüştür. Bu bakımdan yeniden yapılanan zaman-mekan görsel sanat alanlarının üretim, dolanım ve tüketim süreçlerinde yapıt, sanatçı ve alıcıyı doğrudan etkilemiştir.

Postmodern Resimde Zaman ve Mekan Temsili

Zaman-mekan kavramları sanat tarihi boyunca her dönem ve kültürün kendi dinamikleri ile biçimlenmiştir. Bu belirlemede öncelikle yaşamın zaman-mekânı ile sanatın zaman-mekânının birbirinden ayrıldığı argümanının geçerliliğini tartışmak gerekmektedir. Bu ayrımın en önemli gerekçesi, sanatın bir temsil alanı olarak iş görmesidir. Çünkü temsil gerçekliğin kendisi değil aracıdır. Öte yandan temsil, temsil ederken bile geçmiş zaman ile koşulludur. Ancak her temsil, temsil ettiği gerçeklik algısına kendi zaman-mekân algısı ile bağlıdır. Bu koşul, sanatçının içinde yaşadığı dönemin zaman-mekân algısı ve bu algıya uygun temsil biçimlerinin geliştirilmesi ile olanaklıdır. Eğer sanatın zaman-mekânı, yaşamın zaman-mekânından ayrı olsaydı, yapıtları kendi tarihsel koşullarından bağımsız olarak değerlendirmemiz gerekirdi. Bu değerlendirmede ise ne dönemsel üsluplar ne de sınıflandırmalara gidilemezdi. Örneğin, Mısır sanatında zaman-mekân sembolize edilmiş, döngüsel bir algıya işaret eder. Çünkü dönemin zaman anlayışı sonsuz ve tanrısaldir. Todorov, Focroulle ve Legros “özler ve soyutlamalar, tanrıda var olduklarında sonsuzdur. İnsan algısı ise zamanda yer alır” diyerek tanrı ve insan zamanını birbirinden ayırır²⁴. Bu bakımdan, sonsuz zaman-mekân algısının, insan zaman-mekân algısına dönüşmesi, Aydınlanma döneminde ilginin insana çevrilmesi ile mümkün olmuştur. Böylece resimde, insan ve doğanın resmin içine girmesi ile nesnel bir zaman-mekân algısından söz edilebilir.

Resimde zaman-mekân kurgusu, dönemin temsil anlayışına koşut, temsil kuruluş biçiminin malzeme, teknik ve estetik birlikteliği ile de yakından ilişkilidir. Zaman-mekân kurgusu, sadece resim yüzeyinde yer alan bir konu imlemesi ile sınırlı değildir. Çünkü zaman-mekân her dönemde, iç içe geçirilmiş bir zaman-mekânlar sistemini de oluşturur. Klasik anlamda sistem üç aşamadan oluşur. İlki, resmin yer aldığı düzlem

²² Aktaran, J. Urry, age.,39.

²³ J. Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. H. Deliçaylı, F. Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, 193.

²⁴ T. Todorov, B. Focroulle ve Robert Legros. *Sanatta Bireyin Doğuşu*, çev. Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, 18.

(tuval), ikincisi, tuval düzlemi içindeki zaman-mekan ve üçüncüsü, resmin sergilendiği zaman-mekandır. Bu ilişki biçimlerinin yer ve el değiştirmesiyle sistem çok değişkenli bir yapı oluşturur. Öte yandan sanat yapıtının belirli bir zaman-mekana koşullu üretim ve tüketim biçiminde öne çıkan gerilimler, toplumsal dönüşümlerle ilişkilidir.

Sanayi toplumuna özgü kent merkezli yaşam biçimi sokağı merkez haline getirmiştir. Modernizmle birlikte sanatçı atelyeden dışarı çıkmıştır. Kuspit, “sokaktaki günlük olaylar, yaratıcı edimlermiş gibi görünmeye başladığında, sanat yaratmak için özel bir mekana ihtiyaç olmadığını ve atölyenin simgelediği hayal gücüne dayalı yaratıcılığa, sokağın şans eseri ortaya çıkan yaratıcılığı el koydu”²⁵ diyerek, modern atelyenin bir bakıma sokağın bir uzantısı olduğunu belirtmektedir. Böylece atelye zaman-mekani ile sokak zaman-mekanının ayrışması gerilimin bir ucunu oluşturur. Gerilimin öbür ucu ise, sanat yapıtının temsili niteliğinde yatar. Bersani ve Ulyse, bu temsili ilişkiyi, sanatın uzamıyla bu uzamın dışı olarak varsayılan arasında tedirgin bir ilişki olarak tanımlar ve ressamların, yapıtlarıyla dünya arasındaki çizgiyi, dünyayı tekrar yapıtın içine kaçırmak için açık bir şekilde belirttiklerini vurgular²⁶. Bir başka söyleyişle bu gerilim, dört boyutlu algılanan nesnel zaman-mekan gerçekliğini yüzeyin iki boyutuna aktarma gerilimidir. Göreceli olarak Modernizme kadar, resimdeki zaman-mekan temsiline ilişkin bu gerilim, sanatçının atelyesi, tuval yüzeyi, sanatçının dış gerçeklikle kurduğu ilişkinin konusu, yapıtın sergilendiği mekanın verili olanaklarıyla sınırlı kalmıştır.

Sınırların belirli ölçüde aşılması modernitenin kendi dinamiklerinin belirlediği zaman-mekan kurgusunda yer alır. Modern sanat estetiğini de bir bakıma bu kurgu belirler. Modernizmin mekan kurgusu merkezi, ulusal ve birleştiricidir. Artun, “Bir anlamda modernlik müzede kurulur. Müze, modernliğin yazdığı bireysellik, ulusallık ve evrensellik mitlerini nesnelleştirir, cisimleştirir, somutlaştırır ve birbirine bağlar” diyerek²⁷, yapıtın sergilendiği mekanın siyasal misyonunu vurgular. Bu bakımdan müze salt bir sergi mekanı değil, aynı zamanda kronolojik toplumsal bir kimlik ve belleğin mekanıdır. Toplumsal kimlik ve bellek bir anlamlar çerçevesinde iş görür. Dubuffet, “bir sanat ürünü ancak kendi tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde tuttuğu konumla, özellikle de üretildiği zamanın alışılmış sanatıyla ve kendisinden önceki eserlerle sürdürdüğü ilişkiyle anlam kazanır” demektedir²⁸. Bu bakımdan Postmodern yaklaşımlara kadar sanat yapıtının görünür olması onun belirli bir zaman-mekan içinde bütün olarak algılanması esasına dayalıdır. Modern anlayışta yapıtın

²⁵ D. Kuspit, *Sanatın Sonu*, çev. Y. Tezgiden, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, 192.

²⁶ L. Bersani, D. Ulyse, *Fakir Sanat Beckett, Rothko, Resnais*, çev. Suat Kemal Angı, Dost Yayınları, Ankara, 2006, 89.

²⁷ A. Artun, *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm, Kimlik ve Estetik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, 20.

²⁸ J. Dubuffet, *Boğucu Kültür*, çev. İ. Birkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2010, 69.

sergilendiği mekan, yapıtın ortaya koyduğu uzlaşım sal anlama hizmet etmek adına belirli bir düzeni gözetererek oluşturulmuştur. Atagök, yapıtın sergilenmesinde, nesne-nesne, mekan-nesne ve insan-nesne olmak üzere üç ana unsuru öne sürer²⁹. Modern estetiğe göre biçimlenmiş bu zaman-mekan unsurları, geçmişin toplumsal belleğini geleceğe taşımak için ileriye doğru akan didaktik bir zaman ve tarih anlayışını öngörür.

Ancak, ilerlemeci tarih anlayışının sonunu Fukuyama, liberal demokrasi ve serbest piyasa ekonomisinin zaferi ile açıklarken, daha fazla ilerlenemeyeceğini ve böylece “tarihin sonu” tezini ileri sürer. Bu söylem, zamanın sonu ve gerçekliğin bittiği nosyonlarını da pekiştirmiştir. Zamanın sonu ve bir gelecek misyonunun kalmamış olması sanatın salt estetik dönüşümünü değil, kurumsal ve toplumsal dönüşümünü de etkilemiştir. Örneğin müzeler artık kültürel belleğin arşivlenip sergilendiği kurumlar olmaktan çıkıp, mekanın daha karlı dönüşümüne hizmet eden kurumlar haline gelmiştir. Zaman-mekanın daha karlı nasıl kurgulanıp, kitlelere hangi araç ve yöntemlerle pazarlanacağı düşüncesi, öncelikle zaman-mekan algılarının dönüştürülmesi ile olanaklıdır. Öte yandan bu yeni algıya uygun zaman-mekanın yeniden üretilmesi için; yeni etkinlik, mal ve hizmetler, yeni üretici ve tüketici güçlerin küresel pazara katkı sağlayacak biçimde örgütlenmesi gerekmektedir. Zaman-mekanın yeniden örgütlenmesi demek, insan algı ve taleplerinin de yeniden örgütlenmesini gerektirir. Bu bakımdan artık kitlelerin hangi hizmet/malı talep ettiklerinin bir önemi kalmamış, arz-talep küresel sermaye tarafından ele geçirilmiştir. Zaman-mekan bu durumda tamamen bir erk alanına dönüşmüş, siyasallaşmış, bireyin özgürleşeceği zaman-mekan kalmamıştır. Bu bağlamda, ertelenemeyen sürekli şimdi vurgusu ele geçirilemez bir fırsattır.

Zamanı, dünyadaki herkes için “şimdi” ye indirgemek, mekanı ise eşzamanlı yaşanan büyük bir köymüş gibi algılatmak, küreselleşmiş bir dünya fikri için iyi bir kurgudur. Ancak sürekli şimdiyi kurabilmek için, geçmişi küçültüp şimdinin içine sığdırmak, olmayan geleceği ise şimdi yaşamak gerekmektedir. Adam, postmodernizmde anlık olanı arayış, geleceği beklemeye karşı tahammülsüzlük söz konusudur belirlemesiyle³⁰, bir anlamda geleceğin indirgendiğine gönderme yapmaktadır. Geçmiş sınırlamak ise en güzel ifadesini Baudrillard ile bulur. Baudrillard, tarihin sonu konusundaki postmodern teorisinde, “herşeyin bitip tükenerek, kusursuz ve sonsuz tekrara mahkum olmaktan ötürü ileride hiçbir tayin edici olayın karşımıza çıkmayacağını, yani, geleceksiz bir gelecekle yüz yüze

²⁹ T. Atagök, *Müzelerin Anlaşılır Kılınması, İç Mekan ve Sergi Tasarımları*, Mimar-İst, 4, İstanbul, 2002, 56.

³⁰ B. Adam, *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity. U.S.A, 1990, 140.

olduğumuzu, zamanın iptal edildiğini, buzlu bir şimdiki zamanda donup kaldığımızı” ileri sürer³¹.

İşte, Postmodern resim anlayışındaki zaman-mekan temsili, zaman-mekanın yeniden şekillendirilmesine ilişkin çatışmada yerini alır. Postmodern resim anlayışını belirleyen ana argümanlar, postmodern söylemin argümanlarından beslenir. Zamanın sıfırlanarak mekanın yeniden üretilmesi yeni estetiğin oluşmasında en önemli argümandır. Mekanın yeniden üretilmesi fikrine yakından bakıldığında, öncelikle mekanın canlanması (piyasanın canlanması) önem kazanır. Mekan, postmodern sanat temsiliinde yapıtı okunaklı kılacak durağan ve tek merkezli bir araç olmaktan çıkarak, çok merkezli, yapıtı etkileşimsel bir amaç haline dönüşür. Mekanın yeniden üretilmesi, zaman- mekanı ele geçirmek olarak da okunabilir. Ele geçirilen zaman-mekan yıkılıp yeniden yapılır. Postmodern sanatın mekanı, sermayeye hizmet edecek yeni müzeler, bienaller ve müzayedeler olarak somutlaşırken, bu mekanlar, küreselleşme ve kültürlerarası anlayışa uyumludur. Stallabrass’ın belirlemesiyle, “bienaller ve bu bienallerin düzenlendiği kentler, yeni ekonomik ve politik güçlerin kültürel düzeyde geliştirilmesi” olarak ele alınmaktadır³². Sözde küreselleşmiş ve kültürlerarasılaştıran mekanın yeni estetik örgütlenmesi, eklettik ve aldatıcı bir zaman-mekan kurgusuna dayalıdır. Yeni kurguda, karşıtlık yaratacak iç ve dış mekanların birlikte kullanımı, ilişkisiz nesnelere, anlamı belirsizleştirecek biçimde yerleştirilmesi, çoğu zaman mekan içinde gizlenen nesnelere görüntü ve illüzyona indirgenerek anlamın kaybolması gibi pratikler dikkat çekicidir.

Aslında sanatın sonu, Fukuyama’nın işaret ettiği tarihin sonundan çok daha önce Dadalar ve özellikle Duchamp ile anılır. Duchamp, ilk kez hazır yapıtı bir nesneyi sanat yapıtı ilan ederek, bir anlamda sanatın sonunu işaret etmiştir. Bu durum nesnenin, kendi nesnel varlık alanından, mekanından ve zamansallığından koptuğunu ve statüsünün değiştiğini imlemiş oluyordu. Dada sonrası kavramsal sanat adı altında toplanan, yerleştirmeler, fotoğraf, video, yazı, resim ve gösteri niteliğindeki hareketler, başlangıçta yaşamın içinde olanı aramak, sanatı özgürleştirmek adına protest bir tavırla ortaya çıkmış olsalar bile postmodern söylemin manipülasyonu olmaktan kendilerini kurtaramamışlardır. Öyle ki, bir taraftan sanal ortamlar, öte yandan, gündemin yakalanamadığı, herşeyin el değiştirdiği bir sistemde sürekli şimdinin, ne bellek, ne değer ne de anlam üretemeyeceği açıktır.

Ancak, insan belleğinden geçmiş ve geleceği silmek kolay bir proje değildir. Çünkü bellek, toplumsal bir kimliğin üzerine kurulur. Manguel,

³¹ Aktaran, S. Best ve K. Douglas. *Postmodern Teori*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, 167.

³² J. Stallabrass, *Sanat a.ş. Çağdaş Sanat ve Bienaller*, çev. Esin Soğancılar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, 43.

“zaman-mekan gibi bireysel algıların, bütün toplum tarafından kabul gördükleri takdirde, üzerine bilginin inşa edilebileceği müşterek ve paylaşılan bir anlam kazanabileceklerini” belirtir³³. Giddens ise, “Benlik geçmişten geleceğe doğru bir gelişim çizgisi oluşturur. Birey geçmişini beklenen bir gelecek ışığında gözden geçirerek içselleştirir” diyerek³⁴, bir bakıma projenin zorluğunu önümüze sermektedir. Ancak, “zaman ve mekanın yeniden düzenlendiği, yerelin küresele göre yeniden ayarlandığı, gelenek ötesi bir toplumsal evrende benliğin kapsamlı bir değişim geçirdiğini” de sözlerine eklemektedir³⁵.

Öte yandan yeni estetik paradigmalardan sürekli şimdi vurgusu, hızlı üretim-tüketim ve geçici olana yaptığı gönderme, zaman algısının insan zamanı dışına çıktığını göstermektedir. Çünkü insan zamanı, bellek ve benliği oluşturan anlam üzerine kuruludur. Anlam ise, hem bireysel hem tarihsel bir bilincin ürünüdür. Bu bilinç kendi varlığına koşut bir zaman-mekan içinde var olur. Ricœur, gerçeklik gerekliliğini öne sürerek, her yapıtın sergilediği dünyanın zamansal bir dünya olduğunu ve bu zamanın ancak ve ancak bir insan zamanı olduğunu vurgular³⁶. İnsan zamanının kaybolması ve anlamın sürekli ertelenmesi aslında yeni estetik paradigmalardan bir gereğidir. Öyle ki postmodern resim yaklaşımlarında, birbirinden kopuk imajların bir araya getirilmesi, parodi, pastiş ve ironi kullanımı zaman algısını bilerek parçalamaktadır. Bu kayıp zamana eşlik eden kaotik mekan, yapıtın anlamını semiyotik bir bilmeceye çevirmektedir. Örneğin klasik bir yapıt, üzerine yeni eklemeler yapılarak kendi zaman-mekan ve gerçeklik bağlamından koparılır. Böylece yapıt bir mizahın içine çekilir, yüzeyselleşir, tarihselliğini ve anlamını yitirir.

Gerçekliğin postmodernde ne olduğuna ilişkin yanıt yine Baudrillard’dan gelmektedir. Baudrillard’ın simülasyonu, onun gerçekliği tanımlamasında anlam kazanır. Baudrillard, “Günümüzde gerçek artık minyatürleştirilmiş hücreler, matrisler, bellekler ve komut modelleri tarafından üretilmektedir. Bu sayede gerçeğin sonsuz sayıda yeniden üretimi mümkün olmaktadır. Bundan böyle rasyonel bir gerçeğe ihtiyacımız olmayacaktır”³⁷ derken, bir simülasyon çağına girildiğini iddia etmektedir. Baudrillard, simülasyonu açıklarken, “burada bir taklit, suret ya da parodiden değil, asıl yerine göstergeleri konulmuş bir gerçek canlandırma olayından söz ediyoruz” diyerek³⁸, aslında gerçeğin simüle edilmesini değil, gerçeğin kendisinin bir simülasyon haline döndüğünü ima etmektedir.

³³ A. Manguel, *Kelimeler Şehri*, çev. Esen Ezgi Taşcıoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, 72.

³⁴ A. Giddens, age., 104.

³⁵ A. Giddens, age., 109.

³⁶ P. Ricœur, *Zaman ve Anlatı, Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*, çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, 23.

³⁷ J. Baudrillard, 2011, age., 15.

³⁸ J. Baudrillard, 2011, age., 15.

Kuşkusuz gerçekliği kaybeden, anlamı arayamaz. Postmodern söyleme göre anlam, sürekli yeni anlam açılımlarına gönderme yaparak mutlak olmayan kaygan bir yapıdadır³⁹. Rosenau ise buna anlamın ertelenmesi demektedir⁴⁰.

Anlam ertelenip, sürekli yer değiştirince, sanat yapıtı adeta bir göstergeler sistemine dönüşür. Sanat alıcısı anlam yaratmaktan çok süreci paylaşandır. Bu sistem “açık yapıt” olarak ele alınır. Açık yapıtta anlam kayar, çünkü anlam çoğuldur ve her gösteren bir başka gösterene gönderme yapar. Enstalasyon ve kavramsal sanata ait bazı pratikler kendi zaman-mekan ve varlık alanlarından kopararak, salt imajların öne çıktığı bir bulmacaya dönüşmüşlerdir. Erzen, bugünün sanat dünyasının değerlerini, galerici ve küratörlerin dar çıkarlarının biçimlendirdiğini, sanatın zaman ve mekan içindeki yeriyle ve içinde bulunduğu toplumla ilişkisinde anlamı kurmadığını belirtmektedir⁴¹. Yeni sanat uygulamalarında, her tür nesne ve malzemenin sanat yapıtı olma özgürlüğü yeni sanatın dilini çeşitlendirmiştir. Ama bu çeşitliliğe karşın pratiklerin birbirine benzemesi dikkat çekicidir. Kişisel üslupların yok olması bir bakıma sanatçının kendi öznel ve nesnel zaman-mekanından kopması anlamına gelir. Ortega ve Gasset, “kişisel, insani şeylerin en insanisi olduğundan yeni sanatın en çok kaçındığı şeydir”⁴² diyerek aslında büyük bir yabancılaşmaya da işaret etmektedir. Bu yabancılaşma hem sanatçıyı kendi toplumunun sorunlarından, zaman ve coğrafyasından koparmakta hem de izleyiciyi, anlamsız ve etkisiz kılmaktadır. Oysa her yapıt, zamansal ve mekansal bir dünyada ve bu dünyanın içinden üretilir, bu dünyayı kucaklar, bu dünyada sergilenir ve bu dünyada tüketilir.

Yeni yapıtlar yaşamın güncel ilgilerine yönelirken yaşamın sıradanlığını imajlaştırır ve dolayısıyla eleştirel bakamaz. Bu nedenle yapıt kendini kendi toplumsal zamanından koparır. Üstüste bindirilmiş farklı zaman-mekanlarda geçen bir dizi olayı, kolaj, fotomontaj ve dijital tekniklerle bir araya getirir. Bu aynı zamanda eş zamanlılık fikrine dayanır. Böylece olaylar ne denli yaşamsal olursa olsun, bunların gerçeklikleri görsel bir imajda kaybolur. Ranciere, fotomontajı anlatırken, “görüntülerden biri, diğerinin serap olduğunu ilan eden, gerçeklik rolünü oynamaktadır. Fakat bunu yapınca görüntünün de bir parçası olan hayatımızın gerçeğinin de

³⁹ U. Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2008; M. Bakhtin, *The dialogic imagination*. Translator. M.Holquist&C.Emerson. University of Texas Press, 1981; R. Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. M.Rifat&Rifat, S, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 1997.

⁴⁰ P.M. Rosenau, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, çev. Tuncay Birkan, Ark Yayınları, Ankara,1998, 16.

⁴¹ J. N. Erzen, *Çoğul Estetik*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011, 148.

⁴² J. Ortega, Y. Gasset, *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üzerine Düşünceler*, çev. Neyyire Gül Işık, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, 36.

serap olduğunu ilan etmektedir"⁴³ diyerek gerçekliğin nasıl indirgendliğini vurgulamaktadır. Eş zamanlılık, yeni sanat edimlerinde teknolojinin etkisiyle daha dolaysız bir anlatıma ulaşmıştır. Eş zamanlılık aslında "kalınlaştırılmış şimdi" ⁴⁴ ye vurgu yapar. Sanal ortamda şimdinin içine her şeyi koymak, değiştirip dönüştürmek mümkündür. Bu ise, sanalın gerçek olmadığını bildiğimiz halde geçmiş gibi algılanmasına neden olmaktadır. Burnett, "simülasyon hayalgücünü, insanları bilinmeyene ve fantezi ile yoğrulmuş dünyalara yerleştirecek kadar heyecan vericidir. Korkutucu olan yönü de budur" ⁴⁵ diyerek sanal imgelerin yarattığı gerçeklik kaymasını ve uyuşturucu etkiyi vurgulamaktadır.

Postmodern yapıtların bir kısmında yapıtın kendisi de bir mekan olarak işlem görür. Eylemi sanatın kendisi olarak ele alan pek çok yeni yaklaşım bu kapsamdadır. Eylem sanatı, fluksus, gösteri sanatı, beden sanatı, süreç sanatı, oluşum adı altında sergilenen bu etkinliklerde zaman artık bedenin kendisidir ve beden aynı zamanda bir coğrafyadır. Zamanın tüm göstergeleri bedenin eyleminde ortaya çıkar. Zamanın eylemle yakalanabilen yapısından ötürü beden, eylemin ve zamanın bir sanat nesnesi haline dönüştüğünü vurgular. Ancak bu etkinlikler anlaktır ve kısa bir süre içinde olup biter. Eşsiz bir gösteridir. Aktarılamaz, kritik edilip yeniden üretilemez. Bu nedenle bu etkinlikler fotoğflanarak satılır ve kullanılır.

Sonuç

Zaman-mekana ilişkin temel yaklaşımlar, zaman-mekanın kullanım, üretim ve tüketim biçimlerine koşut bir gelişme göstermiştir. Bu nedenle her dönem ve kültürün, kendi toplumsal dinamiklerine göre zaman-mekan kullanımını değişkenlik göstermiştir. Ancak zaman-mekana ilişkin temel dönüşüm ve bu çerçevede gelişen görüşler, modernite ile çeşitlenmiş ve karmaşıklaşmıştır.

Modern sanayi toplumlarına özgü ekonomik yapılanma, zaman-mekanın yeniden ve kar odaklı düzenlenmesine neden olmuştur. Kent merkezli, kitlesel üretim ve tüketim odaklı bu yapılanma, sosyal yaşamın ana belirleyicisi olan zaman-mekanın kültürel olarak da yeniden organize edilmesini zorunlu kılmıştır.

Zaman-mekan, geçmiş-bugün ve geleceği kapsayan yapısıyla, kişisel ve toplumsal bellek, benlik ve kimliğin oluşumu gibi temel konuları da kapsar. Bu bakımdan, zaman-mekan her dönemde siyasi ve ekonomik bir

⁴³ J. Ranciere, *Özgürleşen Seyirci*, çev.E. Burak Şaman, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, 80.

⁴⁴ "Kalınlaştırılmış Şimdi", geçmiş, gelecek ve şimdi zaman dilimlerini sadece şimdinin içine sıkıştıran anlamda kullanılmıştır. S. Kern, age., 149.

⁴⁵ R. Burnett, *İmgeler Nasıl Düşünür*, çev. Güçsal Pusar, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, 127.

erk alanı olarak kabul edilebilir. Kabaca 1970'li yıllardan itibaren, postmodern söylem ve kuramların ana dayanağı zaman-mekana ilişkin argümanlardır. "Tarihin sonu", "gerçekliğin bitmiş olması", "simülasyonun gerçeğin yerine geçmesi", "sürekli şimdi", "küreselleşme", "kimlikler", "kültürlerarasılık", "cinsiyet" gibi kavramların her biri postmodern durumun zaman-mekana ilişkin yeni etiketleridir. Bu etiketler aynı zamanda yeni estetik paradigmalara da ana kavşağını oluşturmaktadır.

Postmodern resim yaklaşımlarının bir kısmı zaman-mekani tarihsel bağlarından, geçmiş ve gelecekte kopartarak şimdi ve şu ana indirgemıştır. Öte yandan, dış gerçekliğin tüketilerek, onun yerine temsilin üretilmesi argümanı üzerinden çalışan postmodern estetik anlayışta, her temsil biçiminin bireysel bir algıyla yeniden üretilen temsil alanlarına dönüştüğü varsayımı önem kazanmıştır. Bu anlayış yeni estetiği, kaybolmuş ve tanımlanamaz bir zaman-mekan içinde, ulaşılamaz bir anlama götürmektedir.

Aslında bütünleştirilmiş tüm kurgu şimdinin içinde saklıdır. Öyleyse şimdiiyi cazip kılan nedir? Şimdiiyi cazip kılan, geçmişe takılıp kalmamak ve geleceğin düşlerini ve hazlarını şimdinin hiperaktif, albenili ve tek kullanımlılığına sığdırmaktır. Bu çözümlemede merkezi olan zaman-mekan sıkışmasıdır. Zaman kısalıp şimdiiye dönmüş, mekan ise küresel bir köye dönüşmüştür⁴⁶. Mekan küresel bir köye dönüşmüştür ama bu köyde kimlikler, benlikler ve bellekler sembolik olarak tanınırlar. Onların bütünsellikleri olmadığı gibi, temsil edilme hakları da yoktur. Bu sadece küresel bağlamda değil kent mekanlarının örgütlenme biçiminde de böyledir. Örneğin yeniden üretilmiş postmodern mekanlar, sözde her türlü kimliği ve grubu içinde barındıran ve tek tipleştirilen ve tüm kimlikleri aynı alışveriş merkezlerinde eriten mekanlardır. Bu yapay bir dünyanın gerçekmiş gibi yaratılması olarak da kabul edilebilir.

Her biçim ve imge sadece kişisel belleğin değil, toplumsal belleğin de bir yansımasıdır. Ancak postmodern resim yaklaşımlarının bir kısmı geçmiş sanat birikimini, görsel bir imaja indirgeyerek, çoğu zaman, kich, alaycı ve zaman-mekani görsel bir tüketim nesnesi olarak ele almaktadır. Bu bakımdan Postmodern resmin popüler temsili, ana hatları ile uluslararası sermaye destekli homojenleşmiş ve tek tipleşmiş söylem biçimlerine dayanır. Özgün ve eleştirel temsil niteliğinden çok anlam kaymaları, yinleme, şaşırtma, eğlendirme ve tüketim üzerine kuruludur. Postmodern sanat, zaman-mekan temsili üretilmiş olanın güncelle yinelenerek tüketilmesi üzerine kurmuştur. Bu bakımdan postmodern resim pratiklerinin bir kısmı, kendi yaşam zaman-mekaniinden ve kendi toplumundan kopuk, etkisiz ve etki edilemeyen bir anlayışta. Oysa kültür, insanın yapıp yarattığı, bazen de yapmaktan kaçındığı her şeydir. İnsan kendisini kuşatan ve koşullayan bir zaman-mekan bilinci ile kültürü

⁴⁶ J. Urry, age., 39.

K. Özlem ALP

oluşturur. Bu bakımdan insanın zaman-mekan algısı salt bireysel bir algı olmayıp toplumsal bir algı içinde var ya da yok olur. Öte yandan, yabancılaşma, metalaşma, bireycilik, yalnızlık, değersizlik, nihilizm kültürü insanlığın önüne çekilmiş bir settir. Ve bu set hem insanın kendi gerçekliğine, hem de sanatın kendi dinamiklerine aykırıdır.

KAYNAKÇA

- Adam, Barbara, *Time and Social Theory*, Cambridge, Polity, U.S.A. 1990.
- Aristoteles, Augustinus, Heidegger, *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996
- Artun, Ali, *Çağdaş Sanat ve Kültüralizm, Kimlik ve Estetik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Atagök, Tomur, "Müzelerin Anlaşılır Kılınması, İç Mekan ve Sergi Tasarımları", *Mimar-İst*, sayı 4., 2002.
- Aykaç, Ömer, "Boş Zaman Üzerine Kuramsal Yaklaşımlar", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 12, sayı 1, 2002.
- Badiou, Alain, *Yüzyıl*. Çev. Işık Ergüden, Sel Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bakhtin, Mikhail, *The dialogic imagination*, Translator. M.Holquist & C.Emerson, University of Texas Press, Austin, 1981.
- Barthes, Roland, *Göstergebilimsel Serüven*, Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 1997.
- Bergson, Henri, *Metafiziğe Giriş*, Çev. Barış Karacasu, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Bersani, Leo & Ulysse Dutoit, *Fakir Sanat Beckett, Rothko, Resnais*, Çev. Suat Kemal Angı, Dost Yayınları, Ankara, 2006.
- Best, Steven & Kellner Douglas, *Postmodern Teori*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev. Hazar Deliçaylı ve Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1997.
- Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2011.
- Burnett, Ron, *İmgeler Nasıl Düşünür*, Çev. Güçsal Pular, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.
- Connerton, Paul, *Toplumlar Nasıl Anımsar*, Çev. Alâeddin Şenel, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.
- Debord, Guy, *Gösteri Toplumu*, Çev. Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Dubuffet, Jean, *Boğucu Kültür*, Çev. İsmet Birkan, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.
- Durkheim, Emile, *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, Çev. Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Çev. Kemal Atakay, Can Yayınları, İstanbul, 2008.
- Erzen, Jale Nejat, *Çoğul Estetik*, Metis Yayınları, İstanbul, 2011.
- Fabian, Johannes, *Zaman ve Öteki*, Çev. Selçuk Budak, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- Featherstone, Mike, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel, *Bilginin Arkeolojisi*, Çev. Veli Urhan, Birey Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Gans, J. Herbert, *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, Çev. Emine Onaran İncirlioğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

- Giddens, Anthony, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, Çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Habermas, Jürgen. *Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje*, Çev. Necmi Zeka, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1994.
- Hawking, W. Stephen, *Zamanın Kısa Tarihi, Büyük Patlamadan Kara Deliklere*, Çev. Dr. Sabit Say ve Murat Uraz, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1990.
- Jameson, Fredric, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantiği*, Çev. Nuri Pülümer ve Abdülkadir Gölcü, Nirengi Kitap, Ankara, 2011.
- Kern, Stephen, *Zaman ve Uzam Kültürü (1880-1918)*, Çev. Ali Selman. İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kuspit, Donald, *Sanatın Sonu*, Çev. Yasemin Tezgiden, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Levinas, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm ve Zaman*, Çev. Işık Ergüden, Dost Yayınları, Ankara, 2011.
- Lyotard, Jean, François, *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem. Vadi Yayınları, Ankara, 1994.
- Manguel, Alberto, *Kelimeler Şehri*, Çev. Esen Ezgi Taşcıoğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Ortega, Jose & Y. Gasset, *Sanatın İnsansızlaştırılması ve Roman Üzerine Düşünceler*, Çev. Neyyire Gül Işık, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Oskay, Ünsal, *Çağdaş Fantazy, Popüler Kültür Açısından Bilim-Kurgu ve Korku Sineması*, Ayko Yayınları, Ankara, 1982.
- Ranciere, Jacques, *Özgürleşen Seyirci*, Çev.E. Burak Şaman, Metis Yayınları, İstanbul, 2010.
- Ricœur Paul, *Zaman ve Anlatı Zaman, Olayörgüsü, Üçlü Mimesis*, Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
- Rosenau, Pauline, Marie, *Post-Modernizm ve Toplum Bilimleri*, Çev. Tuncay Birkan, Ark Yayınları, Ankara, 1998.
- Sarup, Madan, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm, Eleştirel Bir Giriş*, Çev. Abdülbaki Güçlü, Kırk Gece Yayınları, İstanbul, 2010.
- Stallabrass, Julian, *Sanat a.ş. Çağdaş Sanat ve Bienaller*, Çev. Esin Soğancılar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Todorov, Tzvetan, Focroulle, Bernard & Robert Legros, *Sanatta Bireyin Doğuşu*, Çev. Esra Özdoğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Urry, John, *Mekanları Tüketmek*, Çev. Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999.

MAKAMSAL MÜZİK VE KANT ESTETİĞİ

Ahmet Emre DAĞTAŞOĞLU*

ÖZET

Kant'ın estetik hakkındaki görüşleri kendisinden sonra gelen düşünürleri önemli ölçüde etkilemiştir. Onun bu konudaki görüşlerinin sadece çağını ve haleflerini etkileyen tarihsel değeri haiz görüşler olmayıp günümüzde de açıklama gücü bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bakımdan, estetikle ilgili genel tartışmaların yanı sıra spesifik meseleleri de Kant estetiği çerçevesinde ele almak ufuk açıcı olabilmektedir. Bu konulardan birisi de makamsal müziktir. Zira makamsal müziğin yapısı ve özellikleri Kant'ın güzel üzerine ileri sürdüğü görüşlerle önemli ölçüde açıklanabilmekte ve makamsal müziğin taşıdığı estetik özellikler Kant'ın görüşleri çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir. Bu çalışmada önce Kant'ın estetik hakkındaki görüşlerinin ana hatları üzerinde durulacak ve güzel konusunda ileri sürdüğü fikirler ortaya koyulacaktır. Ardından makamsal müzik ele alınacak ve Kant estetiğinin makamsal müziği açıklamak konusunda nasıl bir açılım sağladığı temellendirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ereksiz Ereksellik, Ortak Duyu, İmgelem, Anlama Yetisi, Yetiler Arasındaki Özgür Oyun, Makam, Seyir, Perde.

(Modal Music and the Aesthetic of Kant)

ABSTRACT

Kant's considerations on aesthetics significantly influenced his successors. It seems possible to argue that his ideas are not only important in a historical context, but also substantial for our time because they have an explanatory power even today. In this regard, to discuss the specific topics in the context of Kant's aesthetics may be enlightening as well as examining the general issues of aesthetics. One of them is modal music, because both the properties and the aesthetic character of it can be considerably understood through Kant's suggestions on beautiful. In this essay, Kant's considerations on aesthetics will be treated in its outlines and his arguments on the beautiful will be analyzed. Then, the modal music will be discussed. Finally, we will try to justify how can the aesthetics of Kant helps us to describe the aesthetic properties of modal music.

Keywords: Purposiveness Without an End, Common Sense, Imagination, Understanding, Free Play of Faculties, Mode, Melodic Development, Pitch.

* Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü öğretim üyesi, edagtasoglu@gmail.com

Giriş

Immanuel Kant, çağımızı derin bir biçimde etkileyen filozoflardan olduğu için günümüz meselelerini anlayıp açıklamaya çalışan düşünürler ona sıklıkla başvurmaktadırlar. Modern felsefede karşımıza çıkan hemen her problem alanıyla ilgili ufuk açıcı çalışmalar yapan Kant, estetik alanında da bir dönüm noktası niteliğindedir. Zira, Baumgarten’la başlayan çalışmaların daha bilinçli ve sistemli bir biçimde ortaya koyulup tartışıldığı ilk eser Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* isimli eseri olmuştur. Dolayısıyla kurucusu Baumgarten olan estetiğin ağırlık kazanması ve sonradan gelen düşünürlerin gündemine girmesi konusunda Kant’ın bu eseri önemli bir yer tutmaktadır. Harold Lee de bu bağlamda “son yıllarda estetik teorideki hızlı inkişaf ve gelişime rağmen Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* estetik teoriye yapılmış en önemli katkılardan biri olarak durmaktadır”¹ tespitinde bulunmaktadır. Bu tespitin günümüz için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Yargı Gücünün Eleştirisi’nin birinci ana bölümünü oluşturan *Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde Kant, estetikle ilgili görüşlerini “güzel”, “yüce”, “deha”, “ortak duyuru” (sensus communis), “beğeni yargısı”, “ereksellik”, “bilme yetilerinin özgür oyunu” gibi kavramlar çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Her biri ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek bu kavramların oluşturduğu çetrefil bir yapı vardır. Bu çalışmada ise yetiler arasındaki “özgür oyun” ve “serbest uyum”dan yola çıkılarak Kant’ın güzel hakkında ileri sürdüğü fikirler ele alınacak ve buna bağlı olarak onun bize sunduğu kavram haritasının makamsal müziğin estetik yapısını değerlendirmede ne gibi açılımlar sağlayabileceği tartışılacaktır. Bu amaçla önce bilme yetilerinin “özgür oyun”u ve “serbest uyum”u çerçevesinde Kant estetiğinin ana kavramları irdelenecek, ardından makamsal müziğin özellikleri ele alınacak ve son olarak da Kant’ın görüşlerine dayanarak makamsal müziğin estetik yapısı hakkında bazı tespitler yapılacaktır.

Kant Estetiğinde “Özgür Oyun” ve “Serbest Uyum”

Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde estetikle ilgili ortaya koyduğu görüşlerin önceki iki *Eleştiri* ile doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. “Güzel” hakkındaki açıklamalar daha çok *Saf Aklın Eleştirisi*’yle, “yüce” hakkındakiler ise *Pratik Aklın Eleştirisi*’yle alakalıdır. Bu makalenin konusunu oluşturan

¹ Harold N. Lee, “Kant’s Theory of Aesthetics”, *The Philosophical Review*, Vol. 40, No. 6 (Nov., 1931), s. 537. Ayrıca bkz. Rudolph H. Weingartner, “A Note on Kant’s Artistic Interests”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 16, No. 2 (Dec., 1957), s. 261.

makamsal müzik, daha ziyade Kant'ın "güzel" hakkındaki görüşleriyle bağlantılı olduğundan "yüce" konusu ele alınmamıştır. Dolayısıyla *Pratik Aklın Eleştirisi* üzerinde durulmamış ama *Saf Aklın Eleştirisi*'ne sık sık başvurulmuştur. Bunun bir diğer nedeni, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin genel olarak Kant felsefesini anlamak için en önemli zemini oluşturmasıdır. Bu sebeple, estetik konusu da Kant'ın bu eseri üzerinde durulmadan anlaşılamayacağı için kavramları incelemeye buradan başlamak yerinde olacaktır.

Kant'ın kimi estetik problemleri temellendirebilmek için kullandığı kavramlar, bilgiyi temellendirirken üzerinde durduğu kavramlarla aynıdır. Ancak *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde bu kavramların kullanımlarının genişletilip esnetildiği görülmektedir. Bunlardan en önemlileri "özgür oyun" kavramıyla doğrudan bağlantılı olan "imgelem" ve "anlama yetisi"dir. Paul Guyer da bu bağlamda "bilme yetileri olan imgelem ve anlama yetisi arasındaki 'özgür ve uyum dolu oyun' kavramı Kant'ın güzelin tecrübesini açıklayışında ve beğeni yargısını analizinde merkezî rol oynayan kavramdır"² tespitinde bulunmaktadır.

Önce *Saf Aklın Eleştirisi*'ne bakacak olursak imgelemin, şemaların tesis edilmesi görevini üstlenerek yargının ortaya çıkabilmesi için hayati bir işlev yerine getirdiğini görürüz. Zira teorik bakımdan yaklaşıldığında, Kant'a göre "düşünce kavramlar yoluyla bilgidir"³, bilgi ise "karşılaştırılan ve bağıntılanan tasarımların bir bütünüdür."⁴ Tasarımları bir bilinçte birleştiren ise yargıdır.⁵ Başka bir deyişle duyarlığın bize sağladığı görümler, yargı gücü sayesinde anlama yetisinin kavramları altına getirilerek yargı ve dolayısıyla bilgi oluşturulmaktadır. Duyarlıktan elde edilen görümlerin, bu görümlerden farklı bir doğaya sahip olan kavramlarla eşleştirilebilmesi ise imgelemin tesis ettiği şemalar sayesinde mümkün olmaktadır.⁶ Ancak burada imgelem, bütünüyle anlama yetisi kavramlarının hükmü altında iş görmekte ve anlama yetisinin belirlediği alan içerisinde hareket etmektedir. Bu bağlamda Kant da "imgelem sadece bilgi için kullanımında anlama

² Paul Guyer, "The Harmony of the Faculties Revisited", *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Ed. Rebeca Kukla, Cambridge University Press, New York 2006, s. 162.

³ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 69/B 94, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998. (Eser künyesi bundan sonraki dipnotlarda "KrV" şeklinde verilecektir)

⁴ Immanuel Kant, *KrV* A 97.

⁵ Bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena* A 88, § 22, Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2002, 3. B., s. 55. (Eser künyesi bundan sonraki dipnotlarda "Prolegomena" şeklinde verilecektir)

⁶ Bkz. Immanuel Kant, *KrV* A 124, A 137/B 176 ve A 140/B 179-180.

yetisinin zorlaması altındadır ve onun kavramlarına uygun olma kısıtlamasına uğrar”⁷ tespitinde bulunmaktadır.

Yargı Gücünün Eleştirisi’nde ise imgelemin işlevi değişmiş ve anlama yetisinin hükmü altından kurtarılmıştır. Öncelikle estetik yargı, birinci *Eleştiri*’de gördüğümüz biçimiyle belirleyici değil, reflektif bir yargıdır. Kant’ın üçüncü *Eleştiri*’de yaptığı bu ayrıma göre eğer kavram verili ise ve *Saf Aklın Eleştirisi*’nde olduğu üzere, yargı gücü tikeli kavramın altına koyuyorsa bu yargı belirleyici yargıdır (das bestimmende Urteil). Kavramın verilmediği ve yargı gücünün tikelden yola çıkarak bir kavram ve genel kural aradığı durumlarda ise yargı reflektiftir.⁸ Kant’ın konuyla ilgili şu ifadeleri de oldukça açık ve nettir.

Genel olarak yargı yetisi, tikeli tümel [Allgemein] altında kapsıyor olarak düşünme yetisidir. Tümel (kural, ilke, yasa) verilmişse, tikeli onun altına koyan yargı gücü ... belirleyicidir. Ama sırf tikel verilmişse ve bu nedenle tümeli bulması gerekiyorsa, yargı gücü sadece reflektiftir.⁹

Reflektif olan estetik yargı, anlama yetisinin kavramlarına bağlı olmadığı için bir bilgi değeri taşımamaktadır. Kant’ın ifadeleriyle söylersek “bir nesnenin tasarımında sadece öznel olan, yani onun nesne ile değil, özne ile bağlantısını oluşturan onun estetik niteliğidir ...”¹⁰ ve “bu tasarımdaki öznel yan ise, hiçbir biçimde bir bilgi parçası olamayan şey, onunla bağlı olan haz ya da hazzıdır.”¹¹ Dolayısıyla öznel olduğunu gördüğümüz estetik yargının haz ve hazzı ile bağlı olduğu görülmektedir. Buna ek olarak anlama yetisinin kavramlarıyla sınırlandırılmayan imgelem burada kendine özgür bir alan bulmaktadır. Ancak yukarıda aktarılanlar akla şu soruları getirmektedir: İmgelem anlama yetisinin hükmü altında çalışmıyorsa nasıl bir görev ifa etmektedir, estetik yargı öznel bir zemine dayanıyorsa Kant estetiği rölativist bir estetik midir, reflektif yargı anlama yetisi kavramlarına da aklın idelerine de dayanmadığına göre eleştirel felsefenin bir unsuru olmasını sağlayacak a priori ilkelere mahrum değil midir?

⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* B 198, [316-317], Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006. (Eser künyesi bundan sonraki dipnotlarda “KU” şeklinde verilecektir)

⁸ Bkz. Eva Schaper; “Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği”, Çev. Ali Kaftan, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, Cogito Sayı 41-42, YKY İstanbul 2005, s. 156.

⁹ Immanuel Kant, *KU* B XXV-XXVI, [179] (Bu metinden yapılan tercümelemlerde “Immanuel Kant; *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2006” künyeli esere sık sık başvurulmuş, ancak alıntılanan pasajlar çoğu yerde ya baştan tercüme edilmiş ya da temel metne dayanılarak ciddi değişiklikler yapılmıştır)

¹⁰ Immanuel Kant, *KU* B 42, [188]

¹¹ Immanuel Kant, *KU* B 43, [189]

Yargı gücünün eleştirel felsefenin bir unsuru olabilmesi için ilkesinin a priori olması, yani deneyimden (Erfahrung) türetilmemesi ayrıca akıl ve anlama yetisinin ilkelerine dayanmaması gerekmektedir. Kant'ın yargı gücü için ileri sürdüğü bu a priori ilke, doğadan ödünç alınmadığı gibi doğaya dayatılamayacak olan erekselliktir.¹² Kant bu konuda "yargı gücünün ilkesi, genel olarak empirik yasalar altında doğadaki şeylerin biçimi açısından, çeşitlilik arz eden doğanın erekselliğidir ... öyleyse doğanın erekselliği, kaynağını doğrudan reflektif yargı gücünde bulan a priori tikel bir kavramdır"¹³ tespitinde bulunmaktadır. Aşağıda gösterilmeye çalışılacağı üzere yargı gücünün a priori ilkesi olan ereksellik, sanat eserlerini ve doğadaki güzeli anlamak için de kilit kavramlardan biri durumundadır.

Yanıtlanması gereken diğer soru ise estetik yargının öznelliği ile ilgilidir. Zira Kant, öznel olduğu belirtilen estetik yargının evrensel bir geçerlilik talebinde bulunduğunu ileri sürmektedir.¹⁴ Kant'ın, öznel olduğunu belirttiği estetik yargıyla ilgili böyle bir iddiada bulunması ilk bakışta garip görünmektedir. Ancak kendi felsefesi içerisinde bunu temellendirmek için yardım aldığı üç temel kavram vardır. Bunlar sırasıyla sanat eserinin biçimi (form), ortak duyu (commun sense) ve imgelemin kendine açılan özgür alanda nasıl bir işlev gördüğü sorusunun da yanıtını verecek olan "yetiler arasındaki özgür oyun" kavramıdır.

Estetik yargı gücümüz herhangi bir kavrama dayanmadan nesnelere biçimleri üzerine yargıda bulunur. Kant'ın deyimiyle "sadece biçimler üzerine kavramsız yargı veren ve bu saf yargılamadan tatmin bulan bir yetimiz [Vermögen] vardır ki salt estetik yargı gücüdür [ästhetischen Urteilstkraft]."¹⁵ Yargının konusunu nesnelere duyularımızda oluşturduğu doyum değil de bu nesnelere biçimi oluşturduğunda söz konusu olan öznel zemin daha sağlam bir yere oturmaktadır, çünkü bireyden bireye değişen duyum değil, aksine biçim için içine girmektedir. Bu bağlamda Kant da "beğenin oluşması için tüm sistemin temeli, duyumda tatmin yaratan (vergnügen) değil, aksine biçimi yoluyla hoşla gidendir (gefallen)"¹⁶ tespitinde bulunmaktadır. Estetik yargının öznel olmasına rağmen genel geçerlik talebinde bulunmasını sağlayan unsurlardan birisi, estetik yargıya konu olan nesnenin biçiminin dikkate alınmasıdır.

Estetik yargının genel geçer olma talebini meşru kılmaya çalışırken Kant'ın üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri ise güzel hakkındaki yargılarda nesnenin varoluşuna ilgisiz kalınması ve bu yargıya çıkarın karıştırılmaması hususudur. Zira çıkarın karıştığı bir yargı yanlı olacağı için

¹² Bkz. Immanuel Kant, *KU B XXVII*, [180]

¹³ Immanuel Kant, *KU B XXVII*, [180-181]

¹⁴ Bkz. Immanuel Kant, *KU B 63-68*, [237-240]

¹⁵ Immanuel Kant, *KU B 168-169* [300]

¹⁶ Immanuel Kant, *KU B 42*, [225]

gerçek bir beğeni yargısı olmayacağı gibi genel geçerlik iddiasında da bulunamaz. Kant'ın belirttiği üzere “güzellik üzerine içinde en küçük bir çıkarın karıştığı yargı çok yanlı (tarafalı) bir yargıdır ve bir saf beğeni yargısı değildir.”¹⁷ Çıkar ise “bir nesnenin varoluşunun tasarımı ile bağladığımız hoşlanma”dır (Wohlgefallen).¹⁸ Çıkardan bağımsız olması gereken “beğeni yargısı yalnızca seyredicidir, yani bir nesnenin varlığı açısından kayıtsız olan, onun niteliğini sadece haz (Lust) ve hazzsızlık (Unlust) duygusu ile bağlayan bir yargıdır.”¹⁹ Kant'tan çok daha önceleri tartışılmaya başlanmış olan bu mesele “Shaftesbury'nin estetik alanına en önemli katkısı olarak değerlendirilmektedir”²⁰ ve 17. yy'dan itibaren düşünürlerin gündeminde olmuştur. Ancak Kant bu meseleyi daha ikna edici bir üslupta ve daha sistemli bir biçimde felsefenin gündemine sokmuştur.²¹ Üstelik onun ilgiden ari temaşayı değerlendirışı, genel yaklaşımlardan önemli farklılıklar içermektedir.²² Estetik yargının evrensellik talebini güçlendiren hususlardan birini de bu çıkardan ari temaşa anlayışı oluşturmaktadır.

Diğer unsurlar ise birbirleriyle bağlantılı olan, yetiler arasındaki “özgür oyun” ve “ortak duyu” kavramlarıdır. Önce “özgür oyun” kavramı üzerinde duracak olursak Kant'ın bu kavramın yanı sıra “öznel bir anlaşma”, “zihinsel yetilerin öznel oyunu” (das subjektive Spiel der Gemütskräfte), “diriltiren zihinsel güçler” (belebten Gemütskräfte) ya da “rahatlamış oyun” (erleichterten Spiele)²³ gibi kavramlar kullandığını da görürüz. Ancak daha ziyade “özgür oyun” kavramını tercih etmekte ve bu kavramı sık sık “uyum”²⁴ kavramı ile yan yana anmaktadır. Yetilerin uyumu ve özgür oyunu ile anlatılmak istenen hususun birkaç boyutu bulunmaktadır. Bunlardan ilki,

¹⁷ Immanuel Kant, *KU B 6*, [205]

¹⁸ Immanuel Kant, *KU B 5*, [204]

¹⁹ Immanuel Kant, *KU B 14*, [209]

²⁰ Anthony Savile, “Aesthetic Experience In Shaftesbury”, *Aristotelian Society Supplementary*, Volume 76 issue 1, 2002 s. 55.

²¹ Bkz. Arden Reed, “The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music”, *MLN*, Vol. 95, No. 3, German Issue (Apr., 1980), s. 564.

²² Ayrıntısına burada giremeyeceğimiz bu konuyla ilgili bkz. Henry E. Allison, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001, s. 85 vd.

²³ Bu kavramlar için şu pasajlara bakılabilir: Immanuel Kant, *KU B 31*, [219] ve *B 99*, [258]

²⁴ Kant yetiler ve bilme güçleri arasındaki uyumdan söz ederken *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde (*B 29* [218], *B 65-66* [238-239], *B 69* [241], *B 146* [287], *B 219* [329]) aralarında nüanslar bulunan *Harmonie*, *Einstimmung*, *zusammenstimmen*, *Stimmung* gibi kavramları kullanmaktadır. Bu konuda ayrıca bkz. Paul Guyer, “Editor's Introduction”, in *Critic of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, USA 2000, s. XLVIII.

söz konusu olan yetilerin herhangi birinin yasa koyucu rol üstlenmemesidir “çünkü hiçbir belirli kavram onları tikel bir bilme kuralıyla sınırlamaz.”²⁵

Ancak bu yeterli değildir, zira bu açıklama yetiler arasında nasıl bir uyum ve oyun olduğunu yeterince göstermemektedir. Bu uyumun anlaşılması için imgelem ve anlama yetisinin estetik yargıda nasıl bir münasebette bulduklarını açıklamak gerekmektedir. Belirtilmiş olduğu üzere imgelem anlama yetisinin tahakkümünden kurtulduğu için kendisine geniş bir alan bulur, fakat estetik yargının oluşabilmesi için imgelemin anlama yetisinin tahakkümü altında herhangi bir bilgi yasağı ile çalışmasa da onunla uyum içerisinde çalışması gerekmektedir. Aksi takdirde imgelem, Kant’ın deyimiyle, saçmalıktan başka bir şey üretmeyecektir.²⁶ Dolayısıyla imgelem anlama yetisinin tahakkümü altında bulunmamakla birlikte onunla uyum içinde olmalı ve anlama yetisinin gerekli koştuğu asgari epistemolojik şartları yerine getirmelidir. *Yargı Gücünün Eleştirisi*’ndeki şu pasaj bu yorumu destekler niteliktedir.

Ama bilme güçlerinin (Erkenntniskräfte) bu uyumu (Stimmung), verili nesnelere çeşitliliğine göre değişik bir orana sahiptir. Yine de bu (birinin öteki yoluyla) canlanma iç ilişkisi genel olarak her iki zihinsel güç için de bilgi amacıyla en faydalı olan olmalıdır; ve bu uyum duygudan (kavramlara göre değil) başka bir yolla belirlenemez.²⁷

Bu pasajdaki “her iki zihinsel yeti için de bilgi amacıyla en yararlı olmalıdır” ifadesi imgelemin anlama yetisi ile nasıl bir uyum halinde bulunması gerektiğini ima etmektedir. Rudolf Makkreel de imgeleme açılan özgür alanı olduğu kadar anlama yetisiyle imgelemin girmek zorunda olduğu uyumu, “sanatsal imgelem anlama yetisi tarafından oluşturulmuş olan kategorik yapıyı ihlal edemez ama bu yapıda açık bırakılmış ihtimalleri yorumlayabilir”²⁸ ifadeleriyle isabetli bir biçimde tespit etmektedir. Aslında

²⁵ Immanuel Kant, *KU B 28*, [217]

²⁶ Bkz. Immanuel Kant, *KU B 203*, [319]. Aynı konuya Kant, çok daha önceleri *Prolegomena*’da da değinmiştir; bu konuda bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena A 108*, § 35, s. 69.

²⁷ Immanuel Kant, *KU B 65-66*, [238-239]. Kant genellikle “yeti” anlamına gelen “Vermögen” kavramını kullanmakla birlikte zaman zaman da “güç” anlamına gelen “Kraft” kavramını kullanmaktadır. Kant’ın bu kavramları birbirinin yerine kullandığı yerlerde özellikle dikkat çekmek istediği bir nüans olup olmadığı ya da bunun sadece terminolojik dikkatsizlikten mi kaynaklandığı hususu tartışılabilir. Birbirinin yerine kullanılmış olması muhtemel olan bu kavramlar, filozofun kullanımına sadık kalmak ve onun adına terminolojik bir tutarlılık sağlamak yolunu seçmemek için, olduğu gibi bırakılmıştır. Bu konuda bkz. Beatrice Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, Trans. Charles T. Wolfe, Princeton University Press, New Jersey 1998, s. 8.

²⁸ Rudolf A. Makkreel, “Imagination and Temporality in Kant’s Theory of the Sublime”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 42, No. 3 (Spring, 1984), s. 307.

anlama yetisinin kuralları hala yürürlükte, ancak imgelem doğrudan anlama yetisi tarafından kontrol edilmemektedir.²⁹ Donald Crawford'un, yukarıdan beri üzerinde durulan konuları güzel bir biçimde özetleyen ve yapılan yorumları destekleyen şu pasajını burada alıntılar isabetli olacaktır.

Saf beğeni yargısı haz duygusu üzerine temellenir ama bu duygu sadece duyum sebebiyle oluşmaz, aksine bu nesnenin [being] genel olarak biliş için uygun olup olmadığını, onun bir birlik içine getirilip getirilemeyeceğini hesaba katan ve nesnenin biçimi ile ilgili olan bir tefekkür ve refleksiyon sayesinde meydana gelir. Eğer bu şartlar oluşabiliyorsa, zihinsel bilme yetileri (anlama yetisi ve imgelem) uyum içindedirler ve sonuç olarak estetik hazzı deneyimleriz.³⁰

Kant estetiğinde estetik yargının genel geçerlik talebinde bulunabilmesinin bir başka zeminini de yetiler arasındaki bu uyum ve özgür oyun sağlamaktadır. Zira Allison'ın da belirttiği üzere "yetilerin uyumunun bilişe uygunluğunun zaruri olması onun evrensel iletilirliğinin zeminini oluşturmaktadır."³¹ Şöyle ki, bir sanat eserinin ya da doğada bulunan bir nesnenin formuna, bu nesnenin bana sağlayacağı pratik yararlar tamamen ilgisiz olarak yöneldiğimde eğer bu nesnenin formu yetilerimi özgür bir oyuna davet ediyor ve uyuma sokuyorsa bu nesnenin güzel olduğu hükmüne varırım. Fizyolojik bir sakatlığı bulunmayan her insanda aynı yetiler bulunduğu için de aynı hazzı tüm insanların duyacaklarını ileri sürebilirim. Zaten Kant da *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yetilerin tüm insanlarda ortak olmasının estetik yargının genel geçerliği iddiasının en önemli dayanaklarından biri olduğunu açıkça belirtmektedir.³² İnsanlar arasında beğeni yargılarının iletilirliğini sağlayan bu durumu Kant ortak duyu (sensus communis) kavramı ile açıklamaktadır.³³ Kant'ın deyişiyle "öyleyse sadece bir ortak duyunun (ama bununla dış duyuyu değil, aksine bilme güçlerimizin özgür oyunundan doğan etkiyi anlıyoruz) olduğu varsayımı altında, ancak böyle bir ortak duyu varsayımı altında beğeni yargısı ortaya konabilir diyorum."³⁴

²⁹ Bkz. Rudolf A. Makkreel, *a.g.e.*, s. 307.

³⁰ Donald W. Crawford, "Reason-Giving in Kant's Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 28, No. 4 (Summer, 1970), s. 506, 507. Bu konuda ayrıca bkz. Paul Guyer, *Kant and The Claims of Taste*, Harvard University Press, USA 1979, s. 86 ve 89.

³¹ Henry E. Allison, *a.g.e.*, s. 116.

³² Bkz. Immanuel Kant, *KU B 151*, [290]

³³ Bkz. Immanuel Kant, *KU B 66*, [239]

³⁴ Immanuel Kant, *KU B 64-65*, [238]

Kant'ın bu konudaki açıklamaları kendi felsefi sistemi içerisinde belli bir tutarlılığa sahip olsa da birçok yorumcuyu tatmin etmemiştir. Bu sebeple ele aldığı kavramlar çerçevesinde çözmek istediği problemin hallini başaramadığını düşünenler bulunmaktadır. Örneğin Paul Guyer "imgelem ve anlama yetisinin özgür oyunu kavramı muğlaktır ve Kant'ın bu konuyu açıklamak için yaptığı temel açıklamalar açıkça başarısızdır"³⁵ tespitinde bulunmaktadır. Kavramların muğlak yönleri olduğu doğrudur, ancak Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile paralel bir okumaya tabi tutulduğunda *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde yapılan bu açıklamaların Kant felsefesinin iç tutarlılığı açısından bir sorun yaratmadığı için makbul görülebileceği söylenebilir. Kant'ın bu görüşlerinin rafa kaldırılmamasının bir diğer nedeni ise açıklama gücünün bulunuyor olmasıdır.

Yetiler arasındaki özgür oyun ve uyum kavramını daha iyi anlamak için üzerinde durulması gereken son bir kavram daha bulunmaktadır. Bu da yukarıda, yargı gücünün a priori ilkesi olduğu belirtilen *ereksellik* kavramıdır. Kant bu kavramı çok çeşitli biçimlerde kullanmıştır. Ancak estetik yargıda söz konusu olan ereksellik teleolojik yargıdaki ereksellikten farklı olarak öznel bir zemine dayanmaktadır.³⁶ Öznel biçimsel ereksellik olarak isimlendirilen bu erekselliğin yetiler arasındaki özgür oyun ve uyum ile doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. Çünkü "öznenin bilgi güçlerinin oyunundaki salt biçimsel erekselliğin bilinci, bir nesnenin onunla verildiği bir tasarım durumunda, hazzın kendisidir."³⁷

Bu düşünceyi biraz daha ileri götürdüğümüzde öznel biçimsel erekselliğin aslında doğrudan "ereksiz ereklilik" ile bağlantılı olduğunu görürüz. Şöyle ki estetik yargıda öznel bir ereksellik söz konusu olduğu için nesnel ve olgusal bir zemin gerekmemekte, bununla bağlantılı olarak bir kavram ve belirli bir erek bulunması zorunlu olmamaktadır. Başka bir deyişle estetik yargıda ereksiz bir ereksellikten bahsetmemiz mümkündür. Kant'ın konuyla ilgili şu ifadeleri de bunu açıkça göstermektedir.

Ereksellik ereksiz olabilir ... Bir erekselliği biçime göre, onu bir erek (nexus finalis'in konusu olarak) üzerine temellendirmeden, en azından inceleyebilir ve nesnelde, gerçi refleksiyondan başka bir yolla olmasa da, farkedebiliriz.³⁸

"Ereksiz ereksellik" kavramı ilk bakışta karmaşık gibi görünmektedir. Ancak Kant'ın bu kavramla anlatmak istediği şeyin estetik yargıya konu olan

³⁵ Paul Guyer, "The Harmony of the Faculties Revisited", *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Ed. Rebeca Kukla, Cambridge University Press, New York 2006, s. 163. Bu konuda ayrıca bkz. Paul Guyer, *Kant and The Claims of Taste*, Harvard University Press, USA 1979, s. 11.

³⁶ Bkz. Immanuel Kant, *KU B L*, [193]

³⁷ Immanuel Kant, *KU B 36-37*, [222]

³⁸ Immanuel Kant, *KU B 33-34*, [220]

nesnenin formunun iç tutarlılığı olduğu düşünülürse mesele daha kolay anlaşılabilir. Çünkü nesnel ve olgusal bir zemin olmadığı için nesnenin bir ereğinin bulunması gerekmektedir ama üzerine yargıda bulunabileceğimiz bir formun olabilmesi için bir iç tutarlılık, başka deyişle ereksiz ereksellik olması gerekmektedir. Zira “sözkonusu amaçlılık, sanat eserlerine ilişkin olarak, onları parçalarına ayrılıp dağılmaktan koruyan bir birlik ögesi olarak ortaya çıkar.”³⁹ Bu kavramı iç tutarlılık olarak yorumlamak konusunda sadece Kant’ın ifadeleri cesaretlendirici değildir, aynı zamanda Cassirer’in yaptığı kavramsal tespitler de bu kavramın 18. yy. Almanya’sında uyum ve harmoni anlamında kullanıldığını bize açık bir biçimde göstermektedir.

Onsekizinci Yüzyıl terminolojisi, ‘ereklilik’i çok daha geniş anlamda kullanır. Bu yüzyıl bu kavramda, bir çokluk halindeki parçaları birliğe sokmadaki uygunluğun genel ifadesini bulur ve bu uygunluğun hangi sebeplere dayandığını ve hangi kaynaklardan çıktığını sorar. Bu anlamda sözcük, kavramın yalnız bir genel betimini ve Alman dilindeki kullanımını verir ki, Leibniz kendi sistemi içinde bunu “harmoni” terimi ile karşılar.⁴⁰

“Ereksiz ereksellik” kavramından yola çıkarak sanatın özgürlüğü konusunda da kimi tespitler yapmak mümkündür. Şöyle ki, sanat eserleri herhangi pratik bir amaca yönelik olmak zorunda değildirler, dolayısıyla sanatçı eseri üretirken yetiler arasındaki özgür oyun ve uyuma dayanarak nesnenin varoluşundan edinilebilecek çıkarılardan bağımsız bir biçimde hareket edebilir. Bu ise sanatın sadece zihinsel açıdan özgürlüğüne değil, herhangi bir amaca yönelik olmaması dolayısıyla pratik ilgiden de bağımsız olduğuna işaret etmektedir.⁴¹

Sonuç olarak güzel hakkındaki estetik yargı a priori ilkesi ereksellik olan, haz ve hazzsızlık duygusunun belirleyici olduğu ve sanat eserinin pratik yarar ya da zararından bağımsız olarak bu sanat eserinin formu üzerine kurulan reflektif bir yargıdır. Bu yargının meydana gelişi ise yetiler arasındaki özgür bir oyun ve uyum ile sağlanmaktadır. İmgelem, anlama yetisinin asgari epistemolojik gerekliliklerini de yerine getirerek onunla uyum içerisinde özgür bir biçimde iş görmektedir. Yetilerin tüm insanlarda

³⁹ Taylan Altuğ, *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul 1989, s. 74.

⁴⁰ Ernst Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996, 2. B. s. 306-307.

⁴¹ Sanat eserlerinin bu özellikleri elbette ki sanatın pratik sonuçları olmadığı ya da sanatın pratik konularla ilgili işlevsel bir yanının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Bilakis, sanat bu alanlarda etkisi ciddi biçimde hissedilen önemli bir unsurdur. Bunu Kant da *KU B 214 [326]*’da belirtmektedir. Kant’ın vurgulamak istediği husus, sanat eserleri ortaya çıkarılırken yaslanılması gereken temel ilkelerin neler olduğu hususudur.

aynı olması sebebiyle de estetik yargı evrensellik talebinde bulunabilmektedir. Çünkü benim yetilerimi özgür bir uyuma sokan bir sanat eserinin diğer insanların yetilerini de aynı özgür uyuma sokabileceğini söyleme hakkım bulunmaktadır. Pratik bir yarardan uzak olması gerekliliği de estetik yargının evrensellik talebini güçlendiren başka bir unsurdur. Rogerson'ın konuyla ilgili şu sıralamasını buraya alıntılar yapmak yerinde olacaktır.

Daha açık olarak, eğer (1) bir nesneyi hakkıyla değerlendirirsek (ki bu Kant için nesnenin biçimine ilgiden arı bir biçimde bakmak anlamına gelmektedir); (2) nesneden haz elde edersek; (3) bu hazzın kaynağını imgelem ve anlama yetisinin özgür uyumu olarak belirlersek; (4) söz konusu nesneyi bihakkın değerlendiren herkesin haz duyacağını öngörme hakkımız olur.⁴²

Ana hatları yukarıda çizilmeye çalışılan Kant'ın estetik hakkındaki görüşleri genel bağlamlarda tartışılabilir gibi burada geçen kavramların her birisi tek tek ele alınıp incelenebilir. Ancak Kant'ın bize sunduğu bu modeli kullanarak daha spesifik değerlendirmeler yapmaya çalışmak da mümkündür. Aşağıda Kant'ın bize sunduğu bu model kullanılarak makamsal müziğin yapısı estetik açıdan açıklanmaya çalışılacaktır. Bu amaçla genel özellikleri sergilendikten sonra Kant estetiği bağlamında makamsal müziğin nasıl değerlendirilebileceği üzerinde durulacaktır.

Makamsal Müziğin Temel Özellikleri

Müzik insanlık tarihinin her döneminde var olmuş bir olgudur ve pek doğal olarak çok çeşitli müzik türleri ve bu müzik türlerinin zeminini oluşturan ses sistemleri bulunmaktadır. Günümüzde makamsal ve tonal olmak üzere iki ana ses sistemi olduğunu söylemek mümkündür. Bu iki müzik sistemi arasında ciddi farklar bulunmaktadır. Ancak burada konumuz gereği makamsal müzik üzerinde durulacak ve makamın ne olduğu ortaya konulmaya çalışılacak, dolayısıyla iki ses sistemi arasında ne gibi farklar olduğu tartışılmayacaktır.

Arapça bir kelime olan makam kavramı "mahal, pozisyon, durum, vaziyet, istasyon, mevki, kutsal yer"⁴³ gibi anlamlara gelmektedir. Müzik literatüründe ise bu kavram özel anlamlar yüklenmiş ve terimleşmiştir. Fakat terminolojik açıdan bir ortaklığın ve açıklığın olduğunu söylemek de mümkün görünmemektedir. Çünkü bu kavramın müzik terminolojisi içinde

⁴² Kenneth F. Rogerson, "The Meaning of Universal Validity in Kant's Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 40, No. 3 (Spring, 1982), s. 302.

⁴³ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995, s. 739.

bile çok çeşitli kullanımları karşımıza çıkmaktadır.⁴⁴ Dolayısıyla kavramın muğlak bir anlam dünyasına sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca makam tanımları ve icraları da tarihsel süreç içerisinde dönemden döneme değişmekte, dolayısıyla makamsal müzik durağan bir yapı oluşturmamaktadır.⁴⁵ Bunlara, makam konusunda günümüzde yaşanan tartışmaları ve karşıt görüşleri eklersek, meselenin ne kadar çetrefil bir hal aldığı anlaşılır. Tüm bu sorunlara rağmen çalışmamızın amacı doğrultusunda makamın ne olduğunu ana hatlarıyla da olsa tarif etmemiz mümkündür.

“Anadolu ve çevre coğrafyalarda makam, ezgi oluşumunun yollarını, perdeler arası ilişkilere dayanarak anlatan bir kavramdır.”⁴⁶ Perdeler arası ilişkiler ise ezgilerin dolaşım kurallarını belirleyen “seyir” tarafından düzenlenmektedir. Bu anlamda seyir olmadan makamdan söz etmek bile mümkün değildir. Çünkü seyir “kupkuru bir ses dizisine nasıl hayat verileceğini tanımlar. ... Bu bakımdan da bir makama gerçek karakterini veren, bu ses dizisinin nasıl kullanılacağına ışık tutan, kuru iskeleti ete kemiğe büründüren seyirdir.”⁴⁷ Perdeler arasındaki ilişkiyi etkileyen diğer bir unsur da karar perdesi (durak) ve güçlü (asli) perde ile bunlar etrafında toplanan arızı perdeler arasındaki *gerilim*dir. Zira ezgi, güçlü perdelerde durucu bir özellik gösterir ve karar perdesinde sükûna erer. Arızı perdelerde ise durucu bir özellik göstermeyip asli perdelerdekine aksine sürekli ilerleyicidir.⁴⁸ Bu durum asli perdeler ile arızı perdeler arasında bir gerilim oluşturmaktadır. Bir bestenin nefaseti, bestekârın arızı perdeler ile asli perdeler arasındaki bu gerilimi ne kadar iyi kullandığı ile doğrudan alakalıdır. Çünkü estetik tatmini, dinleyeni rahatsız etmeyecek düzeyde bir gerilim ve bu gerilimin uygun bir seyir ile sükûna erdirilmesi oluşturmaktadır.

Tüm bunlara dayanarak, makamın bir karar perdesinde son bulan ve asli perdeler ile arızı perdeler arasındaki gerilimden beslenen, temel karakterini ise bu perdeler arasındaki ilişkinin belirlenmesini sağlayan seyirden alan ezgi formülleri olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla “...makam, ezgiyi üreten sesler arasında kurulan her türden organik

⁴⁴ Bkz. Okan Murat Öztürk, *Zeybek Kültürü ve Müziği*, Pan Yay., İstanbul 2006, s. 210.

⁴⁵ Cenk Güray, *Bin Yılın Mirası Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 125-131.

⁴⁶ Cenk Güray, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁷ Cem Behar, *Saklı Mecmua: Ali Ufki'nin Bibliothèque Nationale de France'taki [Turc 292] Yazması*, YKY, İstanbul 2008, s. 138.

⁴⁸ Bu konuda bkz. Kemal İlerici, *Bestecilik Bakımından Türk Müziği ve Armonisi*, Milli Eğitim Basımevi 2. B., İstanbul 1981, s. 23 vd.

ilişkilerin bütününe kapsamaktadır. ... makam, sesler arasında ezgisel anlamda ilişki kurmayı sağlayan bir 'yapı' olarak kabul edilmektedir."⁴⁹

Makamsal müziğin diğer bir özelliği ise gelişmeye açık olması ve her zaman yeni tasarım ve organizasyonlara imkân sağlamasıdır. Çünkü her zaman yeni yeni makamlar icad edilebilmekte ve var olan makamlar diğer makamlara yapılan geçkilerle zenginleştirilebilmektedir. Bilinen makam sayısının altıyüz civarında olmasının sebebi makamsal müziğin bu özelliğidir. Hatta zaman zaman makam icad etmenin moda halini aldığı ve bu hususta bazı Osmanlı padişahlarının da teşvikkâr olduğu bilinmektedir.⁵⁰ Ancak zamanla bu makamların büyük çoğunluğu unutulmuştur.

Bu özellikleriyle "makam kavramı basit skala kavramının çok çok ötesine uzanmaktadır."⁵¹ Dolayısıyla "makamlar üzerine çalışan bir kimse majör ve minör tonlar ile bunların uyum ya da tonalitelerini işaret eden kuralları unutmamalıdır."⁵² Bu sebeple Batı medeniyetinde "mode" olarak tanımlanan ezgi kalıpları ile Doğu medeniyetinde karşımıza çıkan ve özellikle de Osmanlı döneminde kemale erdiğini gördüğümüz "makam" kavramının arasında ciddi farklar vardır. Konuyla ilgili olarak Cinuçen Tanrıkorur da "makam karşılığı olarak bazı batılı yazarların kullandığı 'mode' terimi de yanıltıcıdır, çünkü eski Yunan, Bizans veya Ortaçağ 'modus'ları ile doğu 'makam'larının hemen hiçbir benzerliği yoktur"⁵³ tespitinde bulunmaktadır.

Makamla ilgili tartışılacak başka birçok teknik mesele bulunmaktadır ancak konumuz bağlamında meseleyi ele almak için yukarıda aktarılanlar yeterli sayılabilir. Bu aktarılan tüm görüşler birlikte değerlendirildiğinde, makamsal yapıların estetik niteliklerini açıklamak için Kant'ın estetik yargı hakkında ileri sürdüğü fikirlerin uygun bir model oluşturduğunu söylemek mümkündür. Şimdi bu iki mesele birlikte ele alınarak ne gibi açıklamalar yapılabileceği üzerinde durulacaktır.

⁴⁹ Okan Murat Öztürk, *a.g.e.*, s. 222. 20. yy. boyunca yapılmış farklı makam tanımlarına derli toplu bir biçimde ulaşmak için bkz. İrfan Karaduman, "Geleneksel Türk Halk Müziğinde Makâm Kavramının Kullanılmasına Edvâr Geleneği Açısından Bir Yaklaşım", *Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/8 Summer 2014 s. 593-595.

⁵⁰ Bkz. Cinuçen Tanrıkorur, *Müzik, Kültür ve Dil*, Dergah Yay., İstanbul 2003, s. 136. Ayrıca bkz. Kurt Reinhard ve Ursula Reinhard, *Türkiye'nin Müziği Cilt I: Sanat Müziği*, Çev. Sinemis Sun, Sun Yayınevi, Ankara 2007, s. 37-38.

⁵¹ Peter Manuel, "Modal Harmony in Andalusian, Eastern European, and Turkish Syncretic Musics", *Yearbook for Traditional Music*, Vol. 21 (1989), s. 77.

⁵² Ernest Clements, "The Four Parent Scales of Modal Music", *Proceedings of the Musical Association*, 62nd Sess. (1935 - 1936), s. 77.

⁵³ Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsîkisi*, Dergah Yay., 2. B., İstanbul 2005 (1. B., İstanbul 2003), s. 140. Ayrıca bkz. Mahmut Ragıp Gazimihal, *Musîki Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961, s. 149. İsmail Hakkı Özkan, "Makam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2003, s. 412.

Kant Estetiği Bağlamında Makamsal Müzik

Makamsal müziğin estetik yapısını Kant'ın görüşlerinden yola çıkarak değerlendirmeden önce açıklığa kavuşturulması gereken bir husus vardır. Şöyle ki, Kant güzel üzerine verilen yargılardan bahsederken doğal güzellikleri sanat eserlerinin güzelliklerinden üstün tutmakta ve örneklerinin de çoğunu doğadan seçmeye özen göstermektedir,⁵⁴ ayrıca bu çalışmanın da konusunu oluşturan müziği estetik bağlamda enine boyuna değerlendirdiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir.⁵⁵ Zira Vorländer'in de belirttiği üzere "onun müzik sevgisi özel bir boyuta ermemiştir"⁵⁶, başka bir deyişle, müzik onun hayatında önemli bir yer kaplamamıştır. Üstelik Kant, müziğin medeni olmayan bir yanı olduğunu düşünmekte ve çalgı aletlerinin doğaları gereği etkilerini çok uzaklara yaydığını, bu sebeple müziğin başkalarının özgürlüğüne müdahale ettiğini ileri sürmektedir.⁵⁷ Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere, Kant'ın müzik hakkında olumsuz görüşleri de bulunmaktadır.

Burada akla, müziği ayrıntılı bir biçimde ele almadığı gibi bu sanat alanıyla ilgili kimi olumsuz görüşler serdeden bir düşünürün felsefesinden yola çıkılarak müzik hakkında açıklamalar yapıp yapılamayacağı sorusu gelebilir. Ancak, bu çalışmada ileri sürülecek fikirler Kant felsefesinin temel ilke ve kavramlarına bağlı olmakla birlikte, bağlamı itibarıyla onun sınırlarında kalmadığından, Kant'ın müzik konusundaki tavrı çalışmamızın amacı açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Çünkü bu makalenin amacı, sadece Kant'ın görüşlerini ele almak değil, onun ortaya koyduğu kavramlardan yola çıkarak makamsal müziğin estetik yapısıyla ilgili açıklamalar yapmaktır. Bu açıklamalardan ilki ise "özgür oyun" ve "serbest uyum" kavramlarıyla bağlantılıdır.

Yukarıda aktarılanlar hatırlanacak olursa Kant'ın güzel hakkındaki yargıyı incelerken üzerinde durduğu kavramlardan en önemlisi "bilme yetilerinin özgür oyunu"dur. Bilme yetilerinin özgür bir oyun içerisine girmesi estetik hazzı doğuran temel unsurdur. İşte bu husus makamsal müziğin kimi özelliklerini açıklamak için bize önemli bir zemin oluşturmaktadır. Şöyle ki, makamla ilgili bölümde belirtilmiş olduğu üzere, makamlar belirli sayılarla sınırlandırılmamıştır ve yeni yeni makamlar icad edilebilmektedir. Ancak bunlardan bazıları çabucak unutulmakta, bazıları

⁵⁴ Bkz. Immanuel Kant, *KU* B 167-168 [299] ve B 214-215 [326]. Bu konuda ayrıca bkz. Eva Schaper, *a.g.e.*, s. 172 vd.

⁵⁵ Bkz. Herman Parret, "Kant on Music and the Hierarchy of the Arts", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 3 (Summer, 1998), s. 251.

⁵⁶ Karl Vorländer, *Immanuel Kant: Der Man Und Das Werk*, Marix Verlag, Dritte Auflage, Wiesbaden 2004, s. 390.

⁵⁷ Bkz. Immanuel Kant, *KU* B 221, [330]

ise yüzyıllar boyunca kullanılmaktadır. Bir makamın tutulmasını sağlayan şeylerden birinin bu makamın yetiler arasındaki özgür oyunu mümkün kılması olduğu ileri sürülebilir. Yani yeni icad edilen bir makam yetiler arasında serbest uyum ve özgür bir oyun oluşturabiliyorsa bu yetilere sahip olan herkeste estetik açıdan tatmin oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu makamın beğenilip tutulması mümkün olmaktadır. Tam aksine, tüm müzik kurallarına uyularak icad edilmiş olan ve biçimsel açıdan kusursuz görünen bir makam, yetiler arasında bir uyum oluşturamıyorsa unutulmaya mahkûm olmaktadır.

“Ereksiz ereklilik” kavramı da makamsal bir ezginin içyapısını anlamak için önem taşımaktadır. Şöyle ki, yukarıda belirtildiği üzere makamı oluşturan unsurların en önemlileri “karar perdesi”, “asli ve arızı perdeler” ve bunların ilişkilerini de belirleyen “seyir” kavramıdır. Her eser bu perdeler üzerinde akan ezginin karar sesinde bağlanması (bestelenmesi) ile ortaya çıkmaktadır.⁵⁸ Ezginin oluşumunda iç tutarlılığı sağlayan unsur makamın seyridir. Bu sesler arasında tesis edilen tutarlı ve dengeli ilişkiler ezgiyi oluşturabilmektedir. Bu anlamda her makamsal ezginin ereksiz bir erekselliğe sahip olduğunu, bu kavramın da özellikle iç tutarlılık bağlamıyla makamsal müziği değerlendirmek için kullanılabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü bir ezginin nesnel bir ereğe sahip olması gerekmemektedir, hatta makbul kabul edilmesini sağlayan şeylerden birisi nesnel bir ereğe bağlı olmamasıdır. Ancak her makamın asgari düzeyde bir iç tutarlılığı sağlaması gerekmektedir. Çünkü bir ezgide asli ve arızı perdeler arasındaki ilişki gelişmiş güzel kullanılır, perdeler arasında uyum ve tutarlılık sağlanamazsa ortaya çıkan ses bütünü makamsal bir ezgi, dahası bir müzik parçası olduğu söylenemez. Perdeler arasındaki tutarlılıkla anlatılmak istenen ise yukarıda makam bölümünde ayrıntılı olarak belirtilmiş olan perdeler arası ilişkiler bütünüdür.

Burada akla, söz konusu açıklamanın Batı müziği için de yapılabileceği, dolayısıyla neden ısrarla makamsal müzik üzerinde durulduğu sorusu gelebilir. Ancak doğaları farklı olan tonal ve makamsal müziklerin içsel yapıları dikkate alındığında, makamsal müziğin, yukarıda aktarılan özelliklerinden dolayı Kant’ın ortaya koyduğu kavramlarla daha iyi açıklanabildiği görülmektedir. Söz konusu ısrarın nedeni budur.

⁵⁸ Kültürümüzde şarkıların ezgilerinin “dügümlemek, bağlamak” gibi anlamlara gelen “best” kavramı ile ifade edilmesinin bir tesadüf olmadığı ileri sürülebilir. Çünkü makamsal özelliğe sahip olan müzik geleneğimizde ezgiler asli ve arızı perdeler arasındaki ilişkilerin seyir tarafından belirlenmesi ile oluşmakta ve bu sesler arasındaki gerilim, ezginin karar perdesinde düğümlenip bağlanması (yani bestelenmesi) ile sona ermektedir. Bu sebeple olsa gerek bir şarkının ezgisine bizim geleneğimizde “beste” denmektedir.

Son olarak “biçim” kavramı üzerinde de durulabilir. Kant bir sanat eserinin biçimi üzerine yargı verilmesi gerektiğini, böylelikle beğeni yargısının genel geçer olma iddiasında bulunabileceğini ileri sürmektedir. Bir ezginin makamının o ezginin biçimini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Başka bir deyişle makam, ezginin biçimini belirlemektedir ancak makamsal müzikte özel olan husus, bu biçimin içeriğinin yetiler arasındaki özgür oyunu mümkün kılan birçok farklı yolla oluşturulabiliyor olmasıdır. Yani makamın ezgiye bir biçim öngörmesi yaratıcılığı engellemekte, bilakis imgelemin anlama yetisinin asgari şartlarına uyması gerekliliğinin yerine getirilebilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu anlamda her makamın imgelem ve anlama yetisi arasında tesis edilmesi gereken serbest uyum ihtimallerinin birçoğunu içeren bir taslak olduğunu söylemek mümkündür. Takdir edilebilir ki bu uyumu sağlayabilme potansiyeline sahip bir taslağın elde bulunması, estetik açıdan doyurucu bir eser meydana getirmeyi kolaylaştırmaktadır.

Bu noktada tekrar makam icadı hususuna dönmek yerinde olacaktır. Zira yeni bir makam icad etmek demek, anlama yetisi ve imgelem arasında özgür bir oyun meydana getirebilecek ezgilerin taslağı olan yeni bir biçim ortaya koymak demektir. Yeni makam icadının neden bu kadar zor olduğu ve icad edilmiş birçok makamın neden unutulup gittiği böylece anlaşılabilir. Yukarıda makamın tanımı yapılırken onun “ezgi oluşum yollarını anlatan” bir şey olduğunun söylenmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü her makam hangi yolla yetiler arasında bir uyum oluşturulabileceğinin yollarını ana hatlarıyla göstermektedir.

Bir diğer husus ise reflektif yargı ile makam arasındaki bağlantıdır. Söyle ki, tıpkı reflektif yargının tikellerden yola çıkarak tümele ulaşmaya çalışması gibi, müzisyen de tek tek seslerden ezgilere, oradan da makama ulaşmaktadır. Bu anlamda makamların estetik idelerle de benzer bir yönünün olduğunu söylemek mümkündür. Zira Kant’a göre “estetik ideye imgelemin (özgür oyunu içindeki) açılmanamaz bir tasarımı denebilir”⁵⁹ ve estetik ide birçok düşünceye yol açacak kadar zengin bir tasarımdır.⁶⁰ Allan Wood da bu bağlamda estetik ide “sonsuz düşünce ve ilişkilendirme zenginliğinden müteşekkildir. Bunlar muhayyilenin tek bir temsili etrafında birleşirler. Bununla birlikte, hiçbir mümkün kavram bu birliği yakalayamaz”⁶¹ tespitinde bulunmaktadır. Öncelikle müzik doğrudan kavramlarla yakalanabilen bir doğaya sahip değildir. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere makam birçok farklı ezgi tasarımına imkân tanıyan bir özellik taşımakta, bu bağlamda “sonsuz ilişkilendirme zenginliği” sunmakta

⁵⁹ Immanuel Kant, *KU B 242*, [343].

⁶⁰ Bkz. Immanuel Kant, *KU B 192-193*, [314].

⁶¹ Allen W. Wood, *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara 2009, s. 211.

ve birçok düşünceye yol açacak zengin bir tasarım oluşturmaktadır. Kant'ın kullandığı anlamda "estetik ide" ile makam arasında sıkı bir örtüşmeden bahsetmek mümkün olmamakla birlikte, bunlar arasında belli ölçülerde paralellikler olduğunu söylemek mümkündür. Buna dayanarak bir makamın, bu makamı icad eden dâhinin oluşturduğu estetik bir ide olduğu yönünde bir yorum da yapılabilir.

Son olarak "ortak duyu" üzerinde durulabilir. Malum olduğu üzere belirli makamlar çok sevilmekte ve hemen herkes tarafından kabul görmektedir. Bunun temel sebeplerinden en önemlisi Kant'ın "ortak duyu" ile kavramsallaştırdığı husustur. Şöyle ki estetik hazı yetiler arasındaki uyum oluşturduğundan ve bu yetiler tüm insanlarda ortak olduğundan beğeni yargılarının göreliliği olmadığı, aksine bu yargıların genel geçerliğinin bulunduğu ileri sürülebilir. Bu anlamda yetiler arasındaki uyumu sağlamak konusunda en başarılı olan makamların en çok tutulanlar olduğu ve bunların estetik açıdan evrensel geçerliliğinin olduğu ileri sürülebilir. Farklı kültürlerde yetişmiş insanların makamsal müziğe aşina olmamaları ve kulak alışkanlıkları nedeniyle bu müzik türüne mesafeli durabilecek olmaları muhtemeldir. Ancak unutulmamalı ki yetiler herkeste ortak olduğundan kısa bir sürede aşına olunan ezgilerin yabancı gözlemcilerin de yetilerini özgür oyuna sokabileceğini ve onların da bu müzik türünden haz duyabileceklerini iddia edebiliriz.

Sonuç

Kant doğrudan müzik üzerine ayrıntılı bir biçimde yazmamış, hatta müzikle ilgili olumsuz bir tavır takınmıştır. Ancak onun felsefesinin temel özelliklerinden birisi, ele aldığı konuları a priori ilkelerine inerek işlemeye çalışmasıdır. Elbette bu ilkeler tartışmaya açılabileceklerdir. Ancak Kant'ın benimsediği bu üslup, görüşlerinde eleştirilebilecek noktalar olmasına rağmen hem isabetli sonuçlara varabilmesini sağlamış hem de görüşlerinin farklı alanlara uygulanabilmesini kolaylaştırmıştır. Bu anlamda Kant makamsal müzik gibi teknik bir konuyu estetik açıdan ele almayı düşünmemiş olmasına rağmen ortaya koyduğu temel ilkelerden yola çıkılarak makamsal müziğin kimi özellikleri daha iyi bir biçimde anlaşılabilir.

Bu makalede de makamsal müziğin estetik boyutuna farklı bir bağlamdan yaklaşılmaya çalışılmıştır. Bu modelin çok işlevsel olduğunu ileri sürmek ya da farklı bir kültür ortamının ürettiği fikirlerle makamsal müziğin bütünüyle açıklanabileceğini iddia etmek pek yerinde bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak bu gibi çalışmalar ele alınan konuyla ilgili daha derin bir iç görünümün kazanılmasını mümkün kılmaktadır. Örneğin, yeni

Makamsal Müzik ve Kant Estetiği

makamların icadının nasıl gerçekleştirilebildiği, neden bazı makamların çok sevilip bazılarının hiç tutulmadığı, “seyir”, “karar perdesi”, “asli ve arızı perdeler” gibi kavramlar arasında ne gibi ilişkiler olduğu ve makamın ne gibi estetik özellikler taşıdığı, Kant estetiğinin “yetiler arasındaki serbest uyum ve özgür oyun”, “ortak duyu”, “ereksiz ereksellik” gibi kavramları çerçevesinde daha anlaşılır olmaktadır.

KAYNAKÇA

- ALLISON, Henry E. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, 2001.
- ALTUĞ, Taylan. *Kant Estetiği*, Payel Yayınevi, İstanbul 1989.
- BEHAR, Cem. *Saklı Mecmua: Ali Ufkî'nin Bibliothèque Nationale de France'taki [Turc 292] Yazması*, YKY, İstanbul 2008.
- CASSIRER, Ernst. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi 2. B., İstanbul 1996.
- CLEMENTS, Ernest. "The Four Parent Scales of Modal Music", *Proceedings of the Musical Association*, 62nd Sess. (1935 – 1936): 77-91.
- CRAWFORD, Donald W. "Reason-Giving in Kant's Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 28, No. 4 (Summer, 1970): 505-510.
- GAZİMİHAL, Mahmut Ragıp. *Musiki Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1961.
- GUYER, Paul. "The Harmony of the Faculties Revisited", *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*, Ed. Rebeca Kukla, Cambridge University Press, New York 2006, pp. 162-193.
- GUYER, Paul. *Kant and The Claims of Taste*, Harvard University Press, USA 1979.
- GUYER, Paul. "Editor's Introduction", in *Critic of the Power of Judgment*, Cambridge University Press, USA 2000.
- GÜRAY, Cenk. *Bin Yıllın Mirası Makamı Var Eden Döngü: Edvar Geleneği*, Pan Yayıncılık, İstanbul 2011.
- İLERİCİ, Kemal. *Bestecilik Bakımından Türk Müziği ve Armonisi*, Milli Eğitim Basımevi 2. B., İstanbul 1981.
- KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998.
- KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006.
- KANT, Immanuel. *Prolegomena*, Çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. 3. B., Ankara 2002.
- KANT, Immanuel. *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2006.
- KARADUMAN, İrfan. "Geleneksel Türk Halk Müziğinde Makâm Kavramının Kullanılmasına Edvâr Geleneği Açısından Bir Yaklaşım", *Turkish Studies: International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 9/8 (Summer 2014): 587-601.
- LEE, Harold N. "Kant's Theory of Aesthetics", *The Philosophical Review*, Vol. 40, No. 6 (Nov., 1931): 537-548.
- LONGUENESSE, Beatrice. *Kant and the Capacity to Judge*, Trans. Charles T. Wolfe, Princeton University Press, New Jersey 1998.

- MAKKREEL, Rudolf A. "Imagination and Temporality in Kant's Theory of the Sublime", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 42, No. 3 (Spring, 1984): 303-315.
- MANUEL, Peter. "Modal Harmony in Andalusian, Eastern European, and Turkish Syncretic Musics", *Yearbook for Traditional Music*, Vol. 21 (1989): 70-94.
- MUTÇALI, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul 1995.
- ÖZKAN, İsmail Hakkı. "Makam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 27, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2003, pp. 410-412.
- ÖZTÜRK, Okan Murat. *Zeybek Kültürü ve Müziği*, Pan Yay., İstanbul 2006.
- PARRET, Herman. "Kant on Music and the Hierarchy of the Arts", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 3 (Summer, 1998): 251-264.
- REED, Arden. "The Debt of Disinterest: Kant's Critique of Music", *MLN*, Vol. 95, No. 3, German Issue (Apr., 1980): 563-584.
- REINHARD, Kurt; REINHARD, Ursula. *Türkiye'nin Müziği Cilt I: Sanat Müziği*, Çev. Sinemis Sun, Sun Yayınevi, Ankara 2007.
- ROGERSON, Kenneth F. "The Meaning of Universal Validity in Kant's Aesthetics", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 40, No. 3 (Spring, 1982): 301-308.
- SAVILE, Anthony. "Aesthetic Experience In Shaftesbury", *Aristotelian Society Supplementary*, Volume 76 issue 1, (2002): 55-74.
- SCHAPER, Eva. "Beğeni, Yücelik ve Deha: Doğa ve Sanat Estetiği", Çev. Ali Kaftan, *Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Cogito Sayı 41-42*, YKY İstanbul 2005, pp. 154-179.
- TANRIKORUR, Cinuçen. *Müzik, Kültür ve Dil*, Dergah Yay., İstanbul 2003.
- TANRIKORUR, Cinuçen. *Osmanlı Dönemi Türk Müsıkisi*, Dergah Yay., 2. B., İstanbul 2005 (1. B., İstanbul 2003).
- VORLÄNDER, Karl. *Immanuel Kant: Der Man Und Das Werk*, Marix Verlag, Dritte Auflage, Wiesbaden 2004.
- WEINGARTNER, Rudolph H. A Note on Kant's Artistic Interests, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 16, No. 2 (Dec., 1957): 261-262.
- WOOD, Allen W. *Kant*, Çev. Aliye Kovanlıkaya, Dost Kitabevi, Ankara 2009.