

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



KAYGI

SAYI 22, BAHAR – 2014



ISSN: 1303-4251

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Posta: kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

KAYGI

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



KAYGI

ISSUE 22, SPRING – 2014



ISSN: 1303-4251

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Mail: kaygi@uludag.edu.tr

Phone: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897



Sayı 22, Bahar 2014

Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir

Kaygı'nın Tarandığı İndeks ve Veri Tabanları

Araştırmak İndeks (<http://www.arastirmak.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tübitak–Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Türk Eğitim İndeksi (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

İletişim Bilgileri

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Bursa-Türkiye.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1827

Faks: +90 224 294 1897

Basım Tarihi

15 Nisan 2014

Basım Yeri

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

ISSN: 1303-4251



Issue 22, Spring 2014

***Kaygı* is an International Refereed Journal**

Indexation

Araştırmak Index (<http://www.arastirmak.com>)

Asos Index (<http://asosindex.com>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Polska Bibliografia Naukowa (<http://www.pbn.nauka.gov.pl>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tubitak–Ulakbim Social and Human Sciences Database (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Contact Information

Uludağ University, Faculty of Arts & Sciences, Department of Philosophy,
Bursa-Turkey.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Phonel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

Publication Date

15 April 2014

Publisher

Uludag University, Bursa-Turkey

ISSN: 1303-4251



Sayı 22, Bahar 2014

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Editörler

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Baş Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Yardımcı Editör. Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Yardımcı Editör. Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)
Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)
Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg Üniversitesi, Strasbourg-Fransa)
Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ (Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)
Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. Ayşegül Zıngır GÜLTEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Cezayir)
Öğr. Gör. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Öğr. Gör. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Zeynep ÇETİN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman-Türkiye)
Arş. Gör. Emine TOK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 22, Spring 2014

Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludağ University

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Editors

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Editor-in-Chief. Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Associate Editor. Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Associate Editor. Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Adnan ESENYEL (Associate Editor. Uludağ University, Bursa-Turkey)

Members of Editorial Board

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)

Prof. Dr. Jacob ROGOZINSKI (Strasbourg University, Strasbourg-France)

Assoc. Prof. Dr. Kurtul GÜLENC (Dokuz Eylül University, İzmir-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Güncel ÖNKAL (Maltepe University, İstanbul-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)

Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)

Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. Ayşegül Zingir GÜLTEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)

Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)

Lect. Şule Çelik KORKMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Lect. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Zeynep ÇETİN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Res. Assist. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)

Res. Assist. Emine TOK (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 22, Bahar 2014

Akdemik Danışma Kurulu

- Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (Kentucky Üniversitesi, Lexington/Kentucky-ABD)
Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Doç. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Doç. Dr. Özgür SARI (Selçuk Üniversitesi, Konya-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)



Issue 22, Spring 2014

Advisory Board

- Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Oliver LEAMAN (University of Kentucky, Lexington/Kentucky-USA)
Prof. Dr. Manuel KNOLL (Boğaziçi University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Veli URHAN (Gazi University, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Şahabettin YALÇIN (İzmir Kâtip Çelebi University, İzmir-Turkey)
Prof. Dr. Solmaz ZELYUT (Ege University, İzmir-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Nami BAŞER (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Geoffrey BOWE (İstanbul Teknik University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Özgür SARI (Selçuk University, Konya-Turkey)
Assist. Prof. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)



Sayı 22, Bahar 2014

Hakem Kurulu

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN (İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin G. TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla-Türkiye)
Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ (Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye)
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Öğr. Gör. Orhan BİNGÖL (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Arş. Gör. Gaye ÇANKAYA (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Arş. Gör. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman-Türkiye)
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet GÜZEL (Bingöl Üniversitesi, Bingöl-Türkiye)



Issue 22, Spring 2014

Board of Referees

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN (İstanbul Kemerburgaz University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Hüseyin G. TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman University, Muğla-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Bülent SÖNMEZ (Dicle University, Diyarbakır-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane University, Gümüşhane- Turkey)
Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane University, Gümüşhane- Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane- Turkey)
Assist. Prof. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Türkiye)
Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Lect. Orhan BİNGÖL (Gümüşhane University, Gümüşhane- Turkey)
Res. Assist. Gaye ÇANKAYA (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)
Res. Assist. M. F. ELMAS (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)
Res. Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Mehmet GÜZEL (Bingöl University, Bingöl- Turkey)

Presokratik Filozoflarda Arkhe Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi	
Zeynep Zafer ESENYEL	1
Platon'da Beden ve Yasa İlişkisi	
Taşkıner KETENCİ, Metin TOPUZ	27
Aristoteles ve Epiktetos'da Prohairesis: Karşılaştırmalı Bir İnceleme	
Sinem Elkatip HATİPOĞLU	45
İbn Haldun'un Felsefe-Din İlişkinine Bakışı	
Ülker ÖKTEM	65
Kütleçekimi ve Görünmeyen El Üzerine Bir Değerlendirme	
Seda ÖZSOY	75
Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Hegel'in Varlık, Yokluk ve Oluş Diyalektiği	
Şahin ÖZÇINAR.....	91
Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler	
Kurtul GÜLENÇ, Mete Han ARITÜRK.....	113
Heidegger ve Molla Sadra'nın Felsefelerinde Zamansallık	
Qodratullah QORBANI	133
Felsefe Dergileri Bibliyografyası (III): <i>Yeditepe'de Felsefe</i> *	
Ümit ÖZTÜRK, Ayşe Gül ÇIVGIN, Muhsin YILMAZ.....	143
Kurtarıcının Geri Dönüşü ya da Geleceği Çalınmış Toplum	
Ömer Naci SOYKAN	157
Çeviri	
Dan ZAHAVI (Çevirmen: Çağlar KOÇ)	167

An Inquiry of the Problem of Arche in Presocratic Philosophers in a Cosmological and Ontological Context Zeynep Zafer ESENYEL	1
The Relation between the Body and the Law in Plato's Ideas Taşkın KETENCİ, Metin TOPUZ	27
Prohairesis in Aristotle and Epictetus: A Comparative Study Sinem Elkatip HATİPOĞLU	45
Ibn Khaldun's Approach to the Relationship between Philosophy and Religion Ülker ÖKTEM	65
An Inquiry on the Gravitation and Invisible Hand Seda ÖZSOY	75
Hegel's Dialectic of Being, Nothing and Becoming in the Historical Process of Thought Şahin ÖZÇINAR.....	91
Rationality, Experience and Knowledge in the Age of Technology: Problems & Criticisms Kurtul GÜLENC, Mete Han ARITÜRK.....	113
Temporality in Heidegger and Mulla Sadra's Philosophies Qodratullah QORBANI	133
Bibliography of Philosophical Journals (III): <i>Yeditepe'de Felsefe</i> Ümit ÖZTÜRK, Ayşe Gül ÇIVGIN, Muhsin YILMAZ.....	143
The Return of the Saviour or the Society Whose Future Has Been Stolen Ömer Naci SOYKAN	157
Translation Dan ZAHAVI (Translator: Çağlar KOÇ).....	167

Presokratik Filozoflarda *Arkhe* Sorununun Kozmolojik ve Ontolojik Bağlamda İncelenmesi

Özet

Antik Yunan felsefesinin Sokrates'ten önceki düşünürlerinin başlıca ilgi alanı, her şeyin kendisinden meydana geldiği en temel yapıtaşı olan *arkhenin* ne olduğunu araştırmak olmuştur. *Arkhe* arayışı her filozofu farklı sonuçlara götürmekle birlikte, kimilerinde kozmolojik hatta kozmogonik, kimilerinde ise doğrudan ontolojik bir bağlama oturmaktadır. Yine de bu üç alanı, pek çoklarında iç içe geçmiş halde bulunduğundan dolayı, kesin sınırlarla ayırmak oldukça güçtür. Presokratik düşünürlerde ortaya çıkan *arkhe* anlayışlarının kendilerinden önceki mitolojik düşüncenin, bilimsel ve felsefi düşünceye doğru evrilmesinde büyük katkıları olmakla birlikte, yine de bu düşünürlerin hepsinde bir ontolojinin gerçekleştirilip gerçekleştirilemediği konusu tartışmalıdır. Monist doğa filozoflarından başlayarak plüralist düşünürleri de içine alan bu süreçte kozmolojiden ontolojiye geçişin izlerini sürmeye çalıştığımız bu çalışma, Presokratikler'in *arkhe* anlayışlarını serimlerken, bu görüşleri kozmolojik veya ontolojik bir bağlama yerleştirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Terimler

Presokratikler, *Arkhe*, Mitoloji, Kozmogoni, Kozmoloji, Ontoloji, Varlık, *Phusis*.

1. Giriş

Presokratik filozofların *arkhe* arayışları çoğu zaman evrenin hangi maddeden meydana geldiğine yönelik salt bir kozmolojik sorun etrafında şekillenmekten çok, “gerçekten var olan nedir?” sorusunun yanıtlanmasını içeren ontolojik bir yaklaşım olarak yorumlanmaktadır. Bu yorumda Aristoteles’in de etkisinin bulunduğu düşünülebilir. Ancak o dönemlerde kozmoloji ve ontoloji arasında net sınırların bulunmaması ve söz konusu filozoflarda kozmogoni de dahil olmak üzere bu üç alanın girift bir şekilde bulunmasından dolayı, *arkhe* sorununun hangi bağlama oturtulacağı üzerinde fikir birliğine varmak oldukça zor görünmektedir. Presokratikler’in rasyonel düşünce yöntemleri ile kendilerinden önceki mitolojik dönemden büyük bir kopuş sergileyerek, bilimsel ve felsefi bir düzeye yükseldikleri görüşü çoğunlukla kabul edilmekle birlikte, onların önceki mitolojik dönemini devam ettirdiklerini öne süren görüşlerle karşılaşmak da mümkündür. Aynı şekilde bilimsel ve felsefi çalışmalarını başlatan bu görüşleri salt kozmoloji bağlamında ele alan pek çok yorumcu bulunurken, tüm bir Presokratik geleneği ontolojik bağlamda ele alan pek çok yorumcuyla da karşılaşmaktadır.

Bu makalede yapılmak istenen, Presokratik filozofların *arkhe* anlayışlarının tarihsel bir betimlemesi üzerinden, bu filozoflardan bazılarının kozmoloji ile sınırlı kalırken, bazılarının ise ontolojik düzleme oturtulabileceğine ilişkin bir değerlendirme gerçekleştirebilmektir. Bu bağlamda Presokratik felsefenin mitolojik öğelerden arındırılmış bir düşünme biçimi olduğu görüşünden başlanılarak, söz konusu filozofların rasyonel ve bilimsel düşünceye yaptıkları katkılar üzerinden kozmolojiden ontolojiye doğru yol alan bir sürecin izleri takip edilmeye çalışılacaktır.

2. Mitolojiden Kozmolojiye

Presokratik filozoflar da, Mısır ve Mezopotamyalılar gibi doğayı, doğal olguları ve bir bütün olarak evreni anlama ve açıklama çabası içinde olmuşlardır. Ancak yöntem ve kavrayış bakımından onlardan daha yüksek düzeye eriştikleri ve doğaya daha farklı bir pencereden baktıkları söylenmelidir. Bu bakımdan bilimsel ve felsefi gelişmelere temel oluşturacak pek çok görüş öne süren Presokratikler, fenomenleri farklı açılardan yorumlamışlardır.

Doğayı anlama üzerine önemli katkıları olsa da Mısırlılar ve Mezopotamyalılar açıklamalarını sihir, mitoloji ve doğaüstü olaylara dayandırmışlardır. Yine de dünyayı anlama çabaları söz konusu olduğunda bu düşünürlerin önemli bir role sahip oldukları da yansınmaz. Fizik dünyada gözlemlenenlerin doğal ve doğaüstü yoldan açıklanma çabalarında, Antik Yunanlılar tarih sahnesine çıktıktan sonra dramatik bir dönüm noktası yaşanmıştır. Böylece bilim ve doğa felsefesinin temelleri atılmaya başlanmıştır (Grant 2007: 6).

Yunanlıların düşüncesinde iki yeni temel boyut vardır; ilki doğanın, ikincisi de rasyonel eleştiri ve tartışma biçiminin keşfedilmesidir. Doğanın keşfedilmesi ile kastedilen şey, doğal ve doğaüstü olaylar arasında bir ayrımın gerçekleştirilmesidir. Başka bir deyişle doğal fenomenlerin keyfi ve gelişigüzel değil, aksine neden-sonuç dizisinin belirlediği düzenli olaylar olduğu keşfedilmiştir. Presokratik filozofların

kozmozolojilerinde doğaüstü olana yer yoktur. Bu tutum, doğaya bakış açısında çok büyük bir yenilik olmuştur. Presokratikler deprem, şimşek, fırtına, tutulmalar gibi doğal fenomenleri artık kızgın ya da mutlu tanrıların eylemleri olarak açıklamazlar. İlk doğa filozofu olan Thales, depremi deniz tanrısı Poseidon'un eylemi olmaktan ziyade, dünyanın suyun üzerinde yer almasından dolayı bir gemi gibi sallanmasından kaynaklanan bir doğal olay olarak ele almıştır. Presokratikler sadece tanrıları elimine edip yerine doğal nedenler geçirmekle kalmamış, gözlemedikleri değişim ve farklılıkları açıklamak için birbirlerinden farklı yaklaşımlar geliştirerek doğa felsefesi ya da fiziğin temel problemlerini ortaya koymuşlardır (a.e., 7-8).

Evreni çalışma nesnesi olarak gören ilk Presokratik doğa filozofları her şeyi (*ta panta*) ya da evreni (*to pan, to holon*) düşünme nesnesi haline getirmişlerdir. Bu da kozmozolojilerinde gözlemedikleri dünyanın bütün olarak düzenini ve kökeni anlamaya çalıştıklarını gösterir (Hussey 2003: 531). Gerçekliği bir bütün olarak kavrama çabası soyut bir tavidir. Ancak bu, gerçekliğin kendisinin soyut olduğu anlamına gelmemektedir. Presokratik kozmozolojinin yeniliği, gerçekliğin bir bütün olarak soyutlama yoluyla bilineceğidir. Bu, düşüncede bir reformdur, geleneksel alışkanlıklardan zihnin kurtarılacak özgürleşmesidir. Soyutlayan teorik zihin otonomdur, kendine ilişkin de farkındalık kazanır. Presokratikler'in rasyonelliği burada yatmaktadır. Ancak bu rasyonellik çoğu zaman yanlış bir ifadeyle Presokratikler'in altta yatan rasyonel bir yapı aradıkları anlamında kullanılmıştır. Oysaki onların rasyonelliği mitolojinin irrasyonelliğinin karşısında yer almaları anlamındadır (Hussey 2003: 539-40). O halde bütün bir Presokratik geleneği ontoloji bağlamına oturtan düşüncenin gerisinde bu yorumun bulunduğu söylenebilir. Oysaki bu düşünürlerin çoğunda temel kaygı ontolojik olmaktan çok kozmozolojik hatta kozmogoniktir.

Presokratik filozoflar, "Doğa nedir?" sorusunu sorduklarında bunun, dünyanın meydana geldiği temel töz ya da *arkhe* aracılığıyla cevaplanması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünce onların ilkel bir ontolojinin kurucuları olarak yorumlanmalarına sebep olmuştur. Ancak Presokratik filozofların tümünün ontolojik görüşler ortaya koyduğunu kabul etmek çok doğru görünmemektedir. "Doğa nedir?" ya da "neden meydana gelmiştir?" sorusu eğer içinde "Gerçekten varolan nedir?" başka bir deyişle "Varlık nedir?" sorusunu içeriyorsa ontoloji alanına girdiği doğrudur. Ancak her Presokratik düşünürde doğaya yönelik araştırmanın ontolojik soruyu kapsadığını düşünmek yanıltıcıdır.

Ontoloji Gerçek'liği, özel kategoriler ve onlar arasındaki ilişkileri tanımlayarak anlamaya çalışan felsefi disiplindir ve Varlık'ı varlık olarak ele alıp inceler (Campbell 2005: 22). Presokratik felsefenin ontolojik olduğu iddiası, ontolojinin en önemli kategorilerinden birinin töz olduğu düşünüldüğünde anlaşılabilir çünkü *arkhe* teriminin Latince karşılığı olan *substratum* töz şeklinde kullanılmaktadır. "O zamandan bu yana *arkhe* terimi, a. başlangıç, b. dünyadaki çokluğun gerisindeki kaynak, c. ilk ilke ya da töz olarak bilinmektedir" (Vamvacas 2009: 31). Yine de bazı Presokratikler'de *arkhe* yalnızca kozmozolojik bir ilke olarak kalmaktadır. Bu konuyu netleştirmek için Presokratikler'in doğa ile ne kastettikleri anlaşılmalıdır.

Doğa (Latince: *Natura*) şeklinde çevrilen Grekçe *physis* terimi, erken felsefe tarihi ve sonraki gelişimi bakımından önemlidir. Yunanlılar'ın doğayı keşfettikleri

söylenir ancak bu filozofların *phusis*'ten bahsederken akıllarından geçen gerçeğe ne olduğu konusu net değildir. Bu soru üzerinde birbirine zıt pek çok görüş vardır. Bu dönemde *Doğa Üzerine* adı altında toplanan pek çok yazı bulunmaktadır. Öncelikli amacın şeylerin düzeninin nasıl kurulduğunu açıklamak olduğu görülen bu teoriler dünyanın kökeni, gelişimi, insanlık, şehir ve toplumu açıklayan görüşlerden oluşur. Bu da gösterir ki ilk Presokratikler evrenin bir bütün olarak kökenini ve gelişiminin incelemişlerdir (Naddaf 2005: 1). Buradan yola çıkarak onların esas ilgilerinin bir ontolojiden çok, kozmoloji veya kozmogoni olduğu söylenebilir.

Köken, süreç veya sonuç olarak da kullanılan *phusis* teriminin etimolojik anlamı doğum ve büyümedir, bir şeyin doğumundan olgunluğuna kadar bütün büyüme sürecini kapsar. Başka bir deyişle bir şeyin başından sonuna kadar sahip olduğu gerçek yapısını konu alır. Bu nedenle de statik bir şey olarak düşünülmez. Presokratikler, *phusis*'i belli bir şey olarak değil her şey olarak ele almışlardır (a.e., 3). *Phusis* genel anlamda özellikle Milet'li ilk Presokratik düşünürler için tüm fiziksel gerçekliği içine almaktadır. Yine de bazı Presokratik düşünürler söz konusu olduğunda (Herakleitos ve Parmenides ile ilgili bölümlerde netleştirilecektir) sadece fiziksel gerçeklik anlamına da gelmemektedir. Heidegger'in de belirttiği gibi Varlık'ın Antik Yunan'da kendini *phusis* olarak ifşa ettiğini düşünmesine neden olan bazı filozoflar bulunmaktadır. Bu filozoflarda salt bir kozmolojinin ötesinde ontoloji yapıldığı görülmektedir.

Presokratikler'in *phusisi* açıklamak için kullandıkları *arkhe* terimi dünyanın kendisinden meydana geldiği esas maddedir. Aristoteles *arkheyi* Presokratik kavrayış içinde çeşitli anlamlarda kullanmıştır: 1. İlkel bir kaosun içinde tek bir elementin (ya da bir elementler kümesinin) varlığı, 2. dünyanın parçalarının meydana geldiği ilkel element, 3. dünyayı kuran temel element, 4. fenomenlerin mantıksal ve nedensel açıklamasını veren ilke (Graham 2005: 249). İlk doğa filozoflarının *arkheyi* ilk madde veya hammadde şeklinde daha materyalist bir yorumda kullandıkları görülmektedir. Aslında bu kullanımlara dikkatli bakıldığında *arkheye* ontolojik olmaktan çok, kozmolojik bir anlamın yüklenmiş olduğu da düşünülebilir. Ontoloji sadece dünyanın araştırılması ile sınırlı kalmayıp, Varlık olarak varlığın ya da gerçekten var olanın araştırılmasıdır. Yine de kozmolojik olanın felsefi açıdan daha değersiz olduğu düşünülmemelidir.

Kozmoloji, dünyanın yapısı ile ilgilenen bilimsel bir alan olsa da, saf kavramsal ve kategorik analizlere dayandırıldığında felsefenin ilgilendiği soruları sorar. Metodolojik ve epistemolojik olan bu sorularla evrenin bir bütün olarak açıklanmasına çalışılır (Munitz 1967: 557).

Şimdi bu görüşler ışığında Presokratik filozofların *arkhe* anlayışlarından yararlanarak ontoloji ve kozmoloji arasında bir ayrım yapmaya çalışabiliriz.

3. Monist Doğa Filozofları

Milet'li ilk Presokratikler'in doğa filozofu olarak adlandırılmasından da anlaşılacağı gibi teorilerinde kozmolojik kaygılar baskındır. Bu filozoflar evrenin kendisinden meydana geldiği ilk maddeyi tek bir *arkhe* olarak düşündükleri için monist bir anlayış geliştirirken, bu *arkhenin* maddi olduğunu düşünerek materyalist bir

kozmojoloji kurmuşlardır. Onların bu materyalist kozmojolojilerinde evrendeki çokluğun kendisinden türediği varsayılan *arkhe*, hareketini kendisinden başka bir şeyden değil de kendi için doğasından getirdiği için canlı bir şey olarak düşünülmüş ve ilk maddeden meydana gelen bütün bir doğanın da canlı bir organizma şeklinde düşünülmesine yol açmıştır. Bu anlamda söz konusu düşünürler evrene ilişkin hילוzoist bir anlayış geliştirmişlerdir.

Doğayı Yunanlılar'a araştırma nesnesi olarak sunan ilk filozof Thales, *arkhenin* su olduğunu ifade etmiştir. Thales'in bu sonuca ulaşmasının gerisinde hem rasyonel hem de mitolojik öğeler bulmak mümkündür. Thales'in doğduğu ve büyüdüğü toplumun mitolojik kabulleri onu etkilemiştir. Mısır ve Babil fikirlerine yakın bir ülkede yaşayan Thales'in, Mısır'ı ziyaret ettiğinde gördüklerinin etkileri de teorisinde hissedilmektedir. Bu uygarlıklarda su, mitolojilerini yansıtan önemli bir öğedir. Biri Mezopotamya'nın iki nehrinden, diğeri ise Nil nehrinden beslenen her iki uygarlık da nehir kenarı kültürüdür. Sadece Thales değil, fakat Homeros da Mısırlılar'ın suyu her şeyin ilk ilkesi olarak düşündüklerini belirtmiştir. Nil nehri her yıl taşarak ekine büyük bir verim sağlayarak yeni bir yaşamın gelişimine yol açmıştır. Yaşamlarını sudan karşılayanlar için her şeyin ondan kaynaklandığını düşünmek doğaldır (Guthrie 1962: 57). Bu mitsel öğelerin Thales'in *arkhenin* su olduğunu düşünmesinde rol alması mümkündür ancak bunların tek başına yeterli olduğu da düşünülemez. *Arkhe*, deney ve gözlemlerle desteklenen bazı varsayımları da içerir. Thales'e göre doğa yaşayan bir organizma olduğu için *arkhe*, yaşamı desteklemeli ve yaşam kaynağı olmalıdır. O dönemlerde canlı varlıklar ile cansız madde arasındaki ayırım henüz gerçekleştirilmemiştir. Doğanın tek kaynağı olarak *arkhe*, değişim ve hareketin ilk nedenini de içermelidir. Bu bakımdan Thales, suyun kolayca başka hüllere dönüşebildiğini ve hareketli olduğunu gözlemlemiştir. Ona göre su, katı (buz), sıvı (su) ve gaz (buhar) şeklinde üç farklı halde bulunabilen tek tözdür. Farklı hüllere dönüşebilmesinin yanında su, ayrıca görülebilen tözler arasında en hareketli olanıdır. Çünkü kapladığı mekânın şeklini derhal almaktadır. Ayrıca nehirler ve denizler sürekli hareket halindedir. O halde Thales için sadece mitsel öğeler değil, gözlemleri de suyun *arkhe* olduğunu düşünmesine neden olmuştur (Vamvacas 2009: 31-2).

Thales'in başarısı tarihçiler tarafından, bir taraftan modern bilimsel düşüncenin ilk tohumlarını attığı, diğeri taraftan ise mitolojiden kurtulup rasyonel düşüncüyü başlattığı yönünde yorumlanır. Miletliler'in önemi burada yatmaktadır, onların fikirleri mitoloji ve akıl arasında köprü görevi görmüştür. Fenomenlerin çokluğunun arkasında evrende bir birlik arayışı dini, estetik, bilimsel ya da felsefi bir ihtiyaç olarak tarihin tüm dönemlerinde yeniden ortaya çıkmıştır (Guthrie 1962: 70).

Thales birçok astronomik ve matematik keşifler yapmıştır; Güneş tutulmasını doğru tahmin etmiş, Güneş tutulmasının tanımını doğru yapmış, Ayın Güneş ışınlarıyla aydınlandığını bulmuş, ekinoksları hesaplamış, navigasyon için Büyük Ayı'nın yerine Küçük Ayı takımyıldızını kullanmıştır. Bu çalışmalarda Babilliler ile Fenikeliler'den etkilenmiş olsa da ilk Yunan astronomu ve teorik geometriyi bulduğu için de ilk matematikçi olarak adlandırılmıştır (Vamvacas 2009: 29). Bilim ve felsefi düşüncüyü yaptığı tüm bu katkıları Thales'in ontolojiden çok bir kozmojoloji ortaya koyduğu iddiasını güçlendirmektedir. Thales'in burada Varlık'ı varlık olarak ele almaktan çok, empirik gözlemlerle doğanın yapısını anlamaya çalıştığı görülmektedir. Elbette

gerçekten var olanın su olduğu iddiasının ontolojinin de temellerini attığını düşünmek mümkündür ancak bu soru ortaya konulduysa bile ona verilen yanıtlar kozmolojik bağlamla sınırlı kaldığını göstermektedir.

Bir diğer Milet’li doğa filozofu olan Anaximandros ise dünyanın, su yastığı gibi bir benzetmeden daha derin ve güçlü bir açıklama gerektirdiğini düşünmüştür. Thales’in su olarak belirlediği *arkhe*, Anaximandros için dünyanın temel maddesi olamayacak kadar sınırlı ve belirlidir. Ona göre ilk madde sınırsız ve belirsiz olmalıdır.

Milet’li çağdaşları gibi Anaximandros’un da *Doğa Üzerine (Peri Phusis)* adı altında derlenen görüşleri vardır. Bu görüşlerin merkezinde ‘sınırsız’ ya da *apeiron* fikrine dayanan rasyonel bir kozmogoni bulunmaktadır. Thales’in görüşlerinin bir eleştirisi niteliğinde olan *apeiron* düşüncesi ile Anaximandros, *kozmosu* daha soyut bir *arkhe* ile açıklamıştır. *Apeiron*; sınırsızdır, belirsizdir, tüm türevlerinden önce gelir ve var olan her şeyin ilk ilkesidir. Ona göre bu ilk ilke ne su ne de başka bir elementtir, fakat onlardan daha farklı, tüm göklerin ve dünyaların (*kosmoi*) ondan meydana geldiği sınırsız bir şey olmalıdır. O, dört elementin birbirlerine dönüştüğünü gözlemlemekle birlikte, bu maddi tözlerden hiçbirini ilk ilke olarak düşünmemiş ve onlardan tamamen farklı bir şey seçmiştir (Sandywell 2003: 138-40).

İlk ilke olan *arkhe*, her şeyin kendisinden türediği ilk kaynaktır. Burada Anaximandros’un soyut biçimde kullandığı “sınırsız” terimi Hesiodos’un *kaos* teriminden farklıdır. Hesiodik kaos, tüm bir kozmogoninin buradan hareketle kurulduğu boş ve nötr bir terimdir. Anaksimandros’un *aperionu* ise dolu ve dinamiktir, sonlu olan varlıkların hem kaynağı, hem de yok olmalarına neden olan sonlandırıcı güçtür. *Apeiron*, başlangıcı ve sonu olmaması bakımından tanrısaldir, diğer her şeyin başlangıcı odur, doğmamış ve yok edilemezdir, sonsuzdur, ölümsüzdür ve bozulmazdır (Vamvacas 2009: 36-7).

Anaximandros’un kozmogonisi bilimsel ve rasyoneldir. *Apeiron*dan öncelikle sıcak-soğuk gibi karşıtlar ayrılır. Diğer karşıtların ayrılması için girdap gibi bir bulutsunun dönüşünden söz eden düşünür, böylece ağacı saran kabuk gibi, dünyayı saran havanın bir ateş küresi şeklinde meydana geldiğini ifade eder. Bu küre patladığında Güneş, Ay ve Yıldızlar oluşur. Yaşam ilk olarak suda başlar çünkü Güneş’in buharlaştırdığı nemden canlılar oluşur. Doğumlarından kısa bir süre sonra hayvanlar kendilerine bakabilirler ancak bir tek insan annenin bakımına ihtiyaç duyduğu için ilk insanlar hayatta kalamamıştır. Buradan insanın kökensel olarak balıklara benzediği sonucu çıkmaktadır. Bu noktada Anaximandros insanın evriminden ve adaptasyonundan açıkça söz ederek Darwin’i önclemiştir. Anaximandros, rasyonel düşünme yoluyla kozmogoniden sonra kozmolojisini de geliştirir. Onun özgünlüğü, evrenin geometrizasyonunu yapmasındadır. Ayrıca gök cisimlerinin sayısal büyüklüklerini ortaya koyan filozof, ilk kez gök cisimlerinin kubbeli değil de küre şeklinde olduğunu düşünmüştür. Anaximandros, Dünya’nın hareketsiz olarak gök cisimlerine eşit uzaklıkta merkezde asılı olduğunu varsaymıştır. Ona göre Dünya zorunlu olarak hareketsizdir çünkü eşyönlü uzayın simetrik olarak merkezinde yer almaktadır. Dünya ona göre yüksekliği, genişliğinin üçte biri kadar olan bir silindir biçimindedir. Güneş, Ay ve Yıldızlar hareketsiz dünyanın etrafında yörünge çizerler.

Anaximandros matematiği astronomiye sokan ilk kişi olsa da matematiksel ilişkilerin gerisinde güçlü mitolojik öğeler olduğunu da düşünmüştür (a.e., 39-40).

Anaximandros'un *kozmosu* Thales'inin aksine kaynağını belirsiz bir ilkeden alır. Anaximandros kozmik sürecin resmini yeteri kadar düşünsel çizmiş olsa da, *apeiron*da algısal imgeler de bulunmaktadır. *Arkheyi* radikal biçimde diğer Milet'li filozoflardan farklı düşünse de, tanımlanamayan 'sınırsız', hala maddi ya da tözsel bir Bütün olarak düşünülmektedir (Sandywell 2003: 146).

Anaksimandros kasıtlı bir şekilde sonsuz, değişmez, sezilemez, belirsiz bir ilk ilke ya da töz olan *aperionu* belirli, niteliksel açıdan farklı ve somut dünyanın çokluğundan ayırıp, karşılaştırmıştır. Ancak bu görüşün bir güçlüğü vardır: Duyuüstü olandan maddi olana geçiş nasıl mümkün olabilir? Bu güçlük nedeniyle bir diğer Milet'li filozof olan Anaximenes hocasının görüşünü benimsememiştir. Çünkü ona göre bu teori sürekliliği açıklayamamakla birlikte, zaten içinde kesintiyi barındırmaktadır. Oluşum ve değişim sürecini açıklayamayan Anaximandros'un teorisinin karşısında daha empirik bir teori geliştiren Anaximenes'in kozmolojik teorisi ilk defa sürekliliği açıklamaya çalışmıştır (Vamvacas 2009: 45).

Anaximenes havanın (*pneuma*) *arkhe* olduğunu iddia etmiştir. Hava (*pneuma*) nefesten (*pneo*) türemiştir ve hava akımı ya da rüzgâra gönderimde bulunur. Aynı zamanda da nefes alınan hava, yaşamın nefesi, yaşamın kendisi, ruh ya da tin gibi anlamlara da gelmektedir. Anaksimenes *pneumayı* havanın eş anlamlısı olarak kullanır. Ruhun bedeni sarması gibi hava da dünyayı sarmaktadır. Bu bağlamda pek çok yorumcuya göre *mikrokozmos* ile *makrokozmos* arasında paralellik kuran ilk kişi olmuştur. Anaksimenes'e göre tüm elementler havanın kendisinden meydana gelir ve birbirlerinden yalnızca yoğunluk ve seyrelme derecelerine göre farklılaşırlar. Nitel değişiklikleri doğal, maddi nicel değişikliklere indirgeyen Anaximenes, karşıtların da seyrelme ve yoğunlaşma ile meydana geldiğini belirtir. Kuru ve sıcak; seyrelme ile oluşurken, ıslak ve soğuk; yoğunlaşma ile meydana gelmiştir. Hava seyrelerek ateşe, yoğunlaşarak rüzgar, bulut, su, toprak ve taş dönüşür. Değişimin kaynağı bu sonsuz seyrelme ve yoğunlaşma hareketidir. Anaksimenes'in havayı ilk ilke olarak seçmesinin pek çok sebebi vardır; hava her yerdedir, her yere dolar, her şeyi içine alır, tüm mekânı doldurur ve kendinden hareketlidir (a.e., 46-7).

Anaximenes, sonsuz ilk töz olan havanın dünyadaki çokluğa doğru sürekli ve kesintisiz bir gelişimini ortaya koymuştur, bu gelişim sırasında maddi öz değişmeden kalmaktadır. Böylece Anaximenes, tüm niteliksel değişimleri niceliksel farklılıklara bağlayan ilk düşündürdür. Bu şekilde şeylerdeki değişimin fiziksel bir yorumunu vermiştir. Anaximandros'un soyut düşüncesine karşın empirik düşüncüyü savunan Anaximenes, onu *arkhe* ile ilgili temel düşüncelere ulaştıracak olan daha sistematik ve çıkarımsal bir yol izlemiştir. Bu teorinin Thales ve Anaximandros'un karşılaştıkları zorluklardan kaçınmak için iki temel var sayımı vardır: İlki, ilk nedenin *aperionla* aynı özelliklere sahip olduğu fakat sınırsız olmadığı, maddi bir varoluşu olduğudur. Anaximenes'in düşüncesi başından itibaren maddi bağlamdadır. İkincisi; oluşum ve değişimi havanın seyrelme ve yoğunlaşma mekanik sürecine dayandırarak açıklamış olmasıdır. Bu açıdan Anaximenes, Anaximandros'un sezgisel gücüne sahip olmasa da, ileriki bilimsel gelişmeler için verimli görüşler benimsemiştir (a.e., 45).

Kozmogoni ve kozmoloji bakımından Anaksimandros'tan farklılaşan Anaximenes, onun silindir şeklinde uzayda asılı duran dünya anlayışını terk ederek, Dünya'nın düz bir tepsi şeklinde olduğunu ve havada asılı durduğunu söylemiştir.

Buraya kadar anlatılanlardan sonra Milet'li doğa filozoflarının kozmoloji etrafında şekillenen ortak özelliklerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

- Dünyanın görünen çokluğunu ve düzensizliğini tek ve sabit bir ilk ilke olan *arkhe*ye bağlama eğilimi,
- Evrensel bir yaklaşımla fiziksel bir nedensellik ilişkisi kurma çabası,
- Doğal fenomenlerin ve doğa yasalarının eleştirel ve rasyonel bir incelemesinin yapılması,
- Niteliksel farklılıkları, niceliksel farklılıklara indirgeme,
- Dünyayı sayı ve ölçü yardımıyla nicel olarak anlama,
- Teorilerin formülasyonunda geometrik ve mekanik modeller kullanma,
- Sonuçlara ulaşmak için analogi ve simetri kullanma,
- Dünyanın yaratıcıdan yoksun olduğu kabulü,
- *Arkhenin* sonsuz ve gelişimin dinamiği olduğu görüşü,
- Doğanın maddi olduğu ancak canlı, ruha sahip, tanrısal ve kendinden hareketli olduğu görüşleri doğa filozoflarının temel yaklaşımlarını oluşturmuştur (a.e., 50).

4. Kozmolojiden Ontolojiye

Üç Milet'li düşünürün teorilerinde de belirginlik kazanan yaklaşımın ontolojik olmaktan çok kozmolojik olduğu, onların temel çabalarının evrenin açıklanmaya çalışılması olduğu görülmektedir. Elbette kozmoloji ve kozmogoni araştırmaları da pek çok açıdan felsefidir ancak bu dönemde bu felsefi ya da metafizik yaklaşımların henüz ontoloji olarak ayrılmadığı söylenebilir. Varlık'ın varlık olarak incelendiği ontolojik yaklaşım ilk kez somut bir biçimde Parmenides'te karşımıza çıkacaktır. Parmenides'in ontolojinin kurucusu olarak nitelendirilmesine neden olacak görüşlerine ilk kez yaklaşanların ise Pythagorasçılar olduğu, bu anlamda salt bir kozmolojinin az da olsa ötesine geçtikleri söylenebilir.

Pythagoras'ın düşüncelerinin gerisindeki dini motifler, onun Samos'ta doğmasına rağmen İtalya'nın Güney burnu olan Kroton'a göç etmesinden de kaynaklanmaktadır. Kroton ölüm, Hades ve yer altı dünyası ile ilişkili ilginç dini inançlara sahip bir kenttir. Öyle ki orada Pythagoras, görüşlerini izleyen dini bir tarikatın gurusu olarak ilan edilmiştir. Pythagoras'ın temel görüşleri arasında ruhun ölümsüzlüğü ve reenkarnasyon düşünceleri de vardır. Herodot'un belirttiğine göre Mısırlılar insan ruhunun ölümsüz olduğunu ve bedenin öldükten sonra başka bir canlıda yeniden doğduğuna inanmışlardır, bu inancı paylaşan bazı Yunanlı'lar da vardır ancak Herodot onların isimlerini bilmekle birlikte söylemekten kaçınır. Çoğu yorumcu onların Pythagoras ve takipçileri olduğu konusunda birleşirler (Osborne 2004: 98-9).

Erken Yunan kültüründe düzen ve model arayışının olduğu tartışılmaz bir olgudur. Pythagoras da evrenin arkasında bir *logos* aramıştır. Pythagorasçılar doğanın matematiğin diliyle yazıldığını düşünen ilk filozoflardır. Felsefe (*philosophia*) terimi ilk kez Pythagorasçılar tarafından kullanılmıştır. Pythagoras düşündüğü ilkeleri *philosophia* ya da bilgelik sevgisi olarak adlandırmıştır. Başlangıçta *philosophia* terimi Düzen'in ruhani sırrına, başka bir deyişle farklı ve özel bir dil içinde şifrelenen eşsiz bir gizeme gönderimde bulunacak şekilde kullanılmıştır. Pythagoras'ın en temel entelektüel öğretisi bilinebilecek her şeyin sayıdan oluştuğu ve Sayı fikri olmadan hiçbir şeyin kavranamayacağıdır. Başka bir deyişle Varlık'ın *logosu* sayısalıdır. Bu düşüncede ima edilen daha derin bir şey ise dünyanın maddi veya algılanabilir ve maddi olmayan veya algılanamaz şeklinde ikiye bölünmüş olmasıdır. Böylece soyut ve somut, analitik ve empirik arasında bir ayrım yapılmış olur. Pythagorasçılar için görünen dünyanın altında harmonik bir evren yatmaktadır. Sosyal yaşam ve ruh da dahil olmak üzere var olan her şey, fiziksel ve maddi nesnelere ayrılan tanrısal sayılar ve sayısal oranlardan meydana gelir (Sandywell 2003: 198).

Sayılar (*arithmoi; arithmos*), sonsuz ve görünmez ideal ilişkiler kurarlar. Bu soyut düzen, spekülative araştırmanın asıl alanı olarak düşünülmüştür. Felsefe, müziğin en yüksek biçimi olarak hem matematiksel doğruların hem de ruhu "*kozmos*" teriminin ima ettiği güzellik ve iyilikle uyumlu hale getiren yaşam tarzının keşfedilmesidir. Sayı, her şeyin asıl kaynağı ya da *arkhesi* olarak düşünülmüştür. Her şey sayıdır, her şeyin temeli olarak sayı sonsuz ve değişmezdir. Görünüşler dünyası bütünüyle anlaşılabilir, anlaşılabilirlik; burada matematiksel modellere ya da oranlara indirgenebilirlik anlamında düşünülmektedir. Sayılar her şeyin temelindedir ve tüm evren müzikal ve sayısal bir ölçüye göre düzenlenmiştir (a.e., 199).

Şeylerin doğasını açıklamak, dünyanın işleyişi içinde saklı olan matematiksel harmoninin evrensel yapısını ortaya çıkarmaktır. Böylece erken dönem Yunan biliminin metafiziksel aksiyonları da bulunmuş olur: Var olan her şeyin altında matematiksel ilişkilerle tanımlanan Form ya da Yapı bulunmaktadır. Bütün fenomenal düzen, kendi ayırıcı rasyonel 'oran'ına uygun gerçekleşmektedir. *Kozmos*, sayısal modellerin cisimleşmesidir. Burada sayısal bir ontolojiye doğru gidilmektedir. Sayıya (*arithmoi*), doğanın nitelikleri yüklenmektedir. Sayı kozmogoniktir; her şey sayılardan meydana gelir. Epistemolojik bir ilkedir; yalnızca matematiksel olan bilinebilir. Sayı ontolojik bir gerçekliktir; gerçek olan görünüşlerin ardındaki matematiksel ilişkilerdir. Sayı, şeylerin doğasına ilişkin dini bir kavrayışı da gerektirir (Sandywell 2003: 200-1). On sayısı (dört, üç, iki ve bir noktadan oluşur) ayrıca Pythagoras için mistik bir özelliğe sahiptir, ona *tetraktys* adını veren Pythagorasçılar, yeminlerinde *tetraktys*'e ilahi bir güç olarak gönderimde bulunurlar (Osborne 2004: 108).

Pythagorasçı matematik, evrenin geometrik vizyonu üzerine kuruludur. *Kozmosu*, öğelerin matematiksel olarak düzenlenmesinden meydana gelir. Böylece Platon'un Formlar teorisine ve "yapısalcı" paradigmalara da ilham vermiştir (a.e., 209). Matematiksel oranlar ve harmoni, Varlık'ın altta yatan yasallığını kanıtlamaktadır. Doğa, gezegensel hareketlerin kozmik uyumunun örneklendirdiği gibi bu düzenin bir dışı vurumudur (a.e., 224).

“Aristoteles’e göre Pythagoras sayıyı hem töz (*ousiae*) olarak, yani somut ve cisimleşmiş varlıklar olarak görür, hem de doğanın ilk ilkesi, *arkhe* olarak ele alır (*Metafizik* 986a15). Sayılar, şeylerin fiziksel dokusuna dâhil olurlar, bu nedenle Pythagoras sayıları ‘şeysel varlıklar’ gibi düşünmüştür (a.e., 1083b8, 1090a20–5). Aristoteles’e göre Pythagoras kategori hatası yapmıştır ve kavramsal soyutlamanın mantığını anlayamamıştır. Pythagorasçılar sayıyı gerçek olanla özdeşleştirir ancak önermelerini bu sayılardan oluşmuş gibi cisimlere uygularlar. Pythagorasçı onto-kozmoloji sayısal büyüklük yaratmak için maddeden (*hyle*) soyutlama yapmaz, daha çok, sayıyı maddileştirir (a.e., 1083b5–20)” (Osborne 2004: 202-3).

Aristoteles aynı eleştiriyi Platon’a da yöneltmiştir. Her iki anlayış da madde ve form olmak üzere dünyayı ikiye böler. Üçüncü adam paradoksunda bu konuya değinen Aristoteles’e göre bu hata aşkın bir ontolojiye yol açmıştır. Bunun temelinde Pythagorasçı sayı düşüncesi yer alır. Bu eleştirilerle Aristoteles kendi metafiziğinde somut tümeller görüşünü kurmuştur (a.e., 204).

Ontolojik arayışın güçlenmeye başladığı bir diğer düşünür ise değişim probleminde yönelik açıklamalarıyla felsefe tarihinde yeni ufuklar açmış olan Herakleitos’tur. Herakleitos’u Milet okulu filozoflarından ayıran en önemli özellik, tözü kalıcı, kendi kendisiyle özdeş, doğanın değişmeyen nedeni olarak betimlemek yerine “her şey akar” (*panta rei*) ilkesinden hareketle değişimi savunmuş olmasıdır. Herakleitos, değişim sürecinin değişmeyen yasasını bulmak istemiştir. Değişime sıra ve düzen kazandıran yasa (*logos*) düşüncesi ile Herakleitos, kendisinden önce değişimi sadece fiziksel koşullardaki farklılıklar nedeniyle elementlerin birbirlerine dönüşmeleri şeklinde kozmolojik bir olgu olarak açıklayan doğa filozoflarının ötesine geçmiş ve metafiziksel bir teori ortaya koymuştur (Graham 2005).

Herakleitos’un kendinden sonraki pek çok filozofa ilham veren “her şey akar” (*panta rhei*) ifadesine doğrudan fragmanlarında doğrudan rastlamak mümkün değildir. Aslında bu ünlü ifade Herakleitos’un düşüncelerini belirtmek için Simplicius ve Platon tarafından kullanılmıştır (Peters 1967: 178).

Herakleitos, Varlık yerine “oluş”u (*gignesthai*) kullanır. Herakleitos’u her şeyin bir akış veya değişim içinde olduğu iddiasına götüren şey, evrendeki her şeyin birbirinin karşısına dönüşme sürecinde olduğu düşüncesidir. Yine de Herakleitos bu değişim sürecinin *logos*’a uygun olduğunu belirterek aslında tüm karşıtların birlik oluşturduğunu iddia eder.

Benim değil, *logos*’un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin bir tek şey olduğunu *logos*’a uyarak söylemek bilgeliktir... Aynı şeydir yaşayanla ölmüş, uyanıkla uyuyan, gençle ihtiyar; çünkü bunlar değişince ötekilerdir, ötekiler değişince de bunlar. Ölümsüzler: ölümlüler, ölümlüler: ölümsüzler; çünkü bunların hayatı onların ölümü, onların hayatı da bunların ölümüdür. Soğuk ısınır, sıcak soğur, yaş kurur, kuru nemlenir. Birbirine karşı olan birlikte giden, birbirinden ayrılanlardan en güzeli uyumdur (*harmonia*). Görünmez uyum görünenden daha kuvvetlidir (Kranz 1984: 63).

Herakleitos, fragmanlarının pek çok yerinde ateşten söz eder ve evreni ateşin yönettiğini ifade eder. “Bütün kişiler (ve şeyler) için aynı olan bu bizim *kozmos*’umuzu ne bir insan ne de bir Tanrı yaratmıştır, o daima hep yaşayan bir ateşti ve olacaktır,

ölçülere göre parlayan ve ölçülere göre sönen” (a.e., 64). Ateşi, diğer Miletli filozofların *arkheleri* gibi düşünmemek değişim, çatışma, bölünme ve birleşmeye gönderimde bulunan bir sembol olarak yorumlamak daha doğrudur (Vamvacas 2009: 110).

Herakleitos’un maddi dünyadaki değişime yaptığı vurgu ve değişimin kaynağında olduğunu iddia ettiği *logos*’un maddi bir sembolü olarak ateş düşüncesi, onun materyalist bir monist olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Bu görüş kısmen Aristoteles tarafından yayılmıştır. Ancak Aristoteles, Herakleitos’u diğer Miletli filozoflarla bir tutmuş ve ateşi töz ya da *arkhe* olarak düşünmüştür. Oysaki ateş ile Herakleitos, böyle yorumlanma eğilimi güçlü olsa da, diğer Milet’li doğa filozoflarının *arkheden* anladıkları şeyi anlamaz, onun gerçekten töz olduğuna dair doğrudan bir ifadesi de bulunmamaktadır. O, *logostan* kimi zaman ateş, kimi zaman Zeus, kimi zaman adalet şeklinde söz eder. Bunların hepsi *logosun* sembolleridir. Bu nedenle ateşi *logos*’un dünyadaki resmi şeklinde düşünmek daha doğrudur. Bu anlamda Herakleitos’ta ateş, kozmolojik ya da kozmogonik bir ilke olan maddi bir *arkhe* olarak düşünülmemelidir.

Aristoteles açısından bakarsak Tales evrenin sudan, Anaximandros *aperion*’dan, Anaximenes de havadan oluştuğunu düşündüğüne göre Herakleitos’un da ateşten oluştuğunu düşündüğünü iddia etmek anlamlıdır. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi Herakleitos salt bir kozmolojinin ötesinde ontolojik ya da metafiziksel olarak nitelendirilebilecek sorunlarla ilgilenmiştir. Onun peşinde olduğu şey, söz konusu filozoflarda olduğu gibi sadece evrenin meydana geldiği maddeyi ya da en azından maddi nedeni bulmak değil, varlığı incelemektir. Bu anlamda evrendeki her şeyin temelinde *logos* olmakla birlikte, ateş, *logosun* duyulur dünyadaki bir temsilidir.

Herakleitos her şeyden önce eğer değişime inanıyorsa onun monist olmaktan çok pluralist olduğunu düşünmek de mümkündür. Herakleitos her şeyin bir olduğunu ve her şeyin ateşten türediğini söylediği için materyalist bir monist gibi algılanır ancak ateşin doğrudan töz olduğuna yönelik fragmanlar da bulunmadığı için onun, *logos*’un gerçek maddi görüntüsü olmaktan çok, bir metaforu olduğunu düşünmek daha doğrudur. Her şeyin bir olduğu ifadesi her şeyin ateş tözünden türediğini ifade etmekten çok, paradoksları vurgular gibi görünmektedir. Herakleitos karşıtların paradokslarını üç türlü anlatmaktadır; 1. Karşıtların birlikte var olduklarına yönelik pek çok paradoks vardır: “Aynı deniz suyu balıklar için yaşamsal ve içilebilirken, insanlar için zehirli ve içilemezdir” ifadesi buna örnektir. 2. Karşıtlar arasında ilk örnekte olduğunda daha güçlü bir ilişkinin kurulduğu paradokslar vardır. Belli karşıtlar asla birbirleri olmadan düşünülemezler, aralarında metafiziksel ve kavramsal bağlılığa dayanan bir ilişki türü vardır: “İnen ve çıkan yol birdir” ifadesi bu ilişkiye örnektir. Burada Herakleitos karşıtlardan biri olmadan diğerinin de olmayacağını, birini düşünmeden diğerinin de düşünülmeceğini vurgular. Gece ve gündüz de böyledir. Gece olmadan gündüz, gündüz olmadan da gece düşünülemez. 3. Sonuncu paradoksta ise en güçlü ilişki biçimi olan özdeşlik ilişkisini görürüz. Her şeyin bir olduğu tezi burada somutlaşır. “Tanrı ya da *logos* hem gece, hem gündüz, hem kış, hem yaz, hem açlık, hem tokluktur, hem savaş hem barıştır. Bütün karşıtlar birdir çünkü hepsi *logos*’la ilişkilerinde bir birlik oluştururlar. Her şey *logos*’un bir parçası olduğu için bir birlik oluşturmaktadır. Deneyimlere anlam katılacaksa Herakleitos’a göre önce bu ilişki anlaşılmalıdır. Ateş sürekli değişimi simgeler. Bu nedenle Herakleitos kozmosu nehre benzetir. Nehir hem

sürekli değişmekte, sürekli yeni sular akmakta ancak yine de ona her zaman nehir denilmektedir, bu anlamda hem değişirken hem de aynı kalmaktadır (Graham 2011).

Akış öğretisini karşıtların birliği ilkesiyle destekleyerek Herakleitos, her şeyin değiştiğinden çok daha derin bir şeyler söylüyor gibi görünmektedir. Karşıtların birliği tezi bazı şeylerin sadece değişim yoluyla aynı kalabileceğine gönderimde bulunmaktadır. Evrendeki değişimin çatışma ve savaş şeklinde yıkıcı bir süreç olduğu düşüncesi kalıcı hiçbir şeyin bulunmadığı yönünde yorumlanır. Ancak kalıcı olan maddi gerçeklik, yalnızca onu oluşturan maddelerdeki sürekli değişim yoluyla var olur. Burada kalıcılık ile değişimi karşıt olarak düşünmek yerine zorunlu olarak birbirlerine bağlı olarak düşünmek gerekir. Aristoteles bunu daha sonraları bu şekilde yorumlamıştır. Örneğin insan bedeni de benzer şekilde daimi bir metabolizmanın aracılığıyla yaşayan ve devam eden bir organizma olarak düşünülebilir. Organizmadaki her şey sürekli değişirken, insan bir organizma olmak bakımından aynı kalır. Böyle düşünüldüğünde Herakleitos'un akışa inandığı ancak bu akışın kalıcılığı yıkan bir akış olmadığı görülür. Daha ziyade paradoksal şekilde bu akış, kalıcılığın zorunlu bir koşulu olarak karşımıza çıkar. Karşıt şeyler bizde aynı şey olarak bulunurlar. Birinin diğerine değişmesiyle bunlar aynı şey olurlar. Uyumak ve uyanık olmak aynı zamanda ya da aynı açıdan olmasa da bizde bulunmaktadır. Eğer bunlar Herakleitos'a çoğunlukla yanlış bir yorumla atfedildiği gibi özdeş olsalardı zaten değişimden söz etmek imkansız hale gelirdi. Karşıtlar yaşam-ölüm, uyuma-uyanıklık, gençlik-yaşlılık gibi bir ilişki sistemi kurmaları nedeniyle aynıdır. Özneler karşıt niteliklere aynı zamanda sahip olmazlar. Herakleitos'da olan şey, karşıtların özdeşlik içinde eritilmesi değil, fakat yaşamda ve evrende olan karşıtların karşılıklı bağılıklarının ustaca yapılmış bir analizidir. Karşıtlar gerçekliktir, birbirleri ile ilişkileri gerçektir ama birbirlerine özdeş değillerdir (a.e.).

Platon ve Aristoteles'e göre Herakleitos mantıksal açıdan çelişkili sonuçlara varmıştır. Herakleitos, 1. her şey sürekli değişir, 2. karşıt şeyler özdeştir ve 3. her şey aynı zamanda vardır ve yoktur gibi sonuçlara ulaşmaktadır. Başka bir deyişle akış öğretisi ve karşıtların birliği ilkesi, çelişmezlik ilkesinin reddine götürür. Gerçekte Herakleitos şöyle söylemektedir; "nehre girenlerin üzerinden, aynı kalan ve başka başka sular akar". Cümlede hem "aynı" hem de "başka" anti tezi vardır. Burada kastedilen şey, aynı kalan nehirde başka suların aktığıdır. Yani sular değişse de nehir, nehir olmak bakımından aynıdır. Başka suların akmasıyla nehrin gölet ya da göl olduğundan söz edilmemektedir. Bunun anlamı, her şeyin değiştiği değil, bazı şeylerin değişerek başka şeylerin varlığını devam ettirmesini sağladığıdır. Daha genel ifade edilirse, bileşenlerdeki değişim, daha yüksek yapılara süreklilik sağlamaktadır. Karşıtların birliği ilkesine göre, Herakleitos, karşıtlar arasında bir takım birliğin olduğuna inanır. Savaş, barış, gündüz, gece, açlık, tokluk gibi. Ama daha yakından bakarsak söz konusu birliğin özdeşlik olmadığını görürüz. Ölüm ve yaşam, uyanıklık ve uyku, gençlik ve yaşlılık bizim içimizdeki aynı şeydir. Bu şeyler değişerek diğerine ve diğerleri de onlara dönüşürler. Bu türden değişimler, özdeşlik ilişkisini nitelememektedir. Herakleitos'un söylemek istediği şey, karşıtların özdeş olduğu değil, bir dizi değişimle birbirlerinin yerine geçebildikleridir: Karşıtlar, karşılıklı değişebilirlerdir. Bu nedenle Herakleitos evrensel akışı savunmamakta fakat öğelerin yasalı bir akışını kabul etmektedir. Bu bakımdan karşıtların özdeşliğini değil, dönüşümsel eşitliğini savunur. Bu da çelişmezlik ilkesinin reddi demek değildir (Graham 2005).

Eğer hareketin diyalektik yorumundan çıkan sonuç formel mantığın çelişmezlik ilkesinin yadsınması ise bu aynı zamanda formel mantın geçerliliğinin de yadsınması anlamına gelir. Diyalektik, hareketin kaynağını şeylerdeki karşıtların savaşı ile açıklamaktadır. Bu, Herakleitos'un karşıtların birliği ve çatışması ilkesinde ifade ettiği şeydir (Schaff 1960: 241). Unutulmamalıdır ki karşıtların birliğinin egemen olduğu bu diyalektik süreçte “çelişki”nin mantıktakinden farklı bir anlamı vardır. Diyalektik ilke, fenomenlerin kutuplu olduğunu söylemektedir. Bu kutupluluk değişimin kaynağıdır. Marksist literatürde, bu karşıtlıklardan ve çatışan karşıt güçlerden “çelişki” şeklinde söz edilir. Ancak söz konusu karşıtlıklardan ve karşıtların birliğinden diyalektik ve mantıksal anlam farkını düşünmeden çelişki şeklinde söz etmek tehlikelidir. Bu terminoloji zorluklarının kaynağı Hegel'e kadar gitmektedir. Hegel de çelişkinin diyalektik ve mantıksal anlam farkını gözden kaçırmıştır. Ancak karşıtların birliği ilkesinin diyalektik anlamı, mantıksal çelişkileri içermemektedir. Bu bağlamda ‘bir mıknaatsın “kuzey” ve “güney” kutbu vardır’ demek, mantığın çelişki ilkesiyle bağdaşmadığı anlamına gelmez, çünkü bu durumda aynı anda mıknaatsın hem kuzey kutbuna sahip olduğu hem de olmadığı söylenmiş olmamaktadır (a.e., 244).

Karşıtların ancak birbirleriyle anlamlı oldukları iddiası zaman zaman a. söz konusu karşıtları gerçek olmadıkları çünkü ya yanıltıcı ya da gerçekte özdeş oldukları, b. belli bir bağlam ya da bakış açısına göreli oldukları şeklinde eleştirilir. İlk yorum doğru değildir. Karşıtların gerçek olmadıklarına ilişkin Herakleitos'un doğrudan bir ifadesi yoktur. Gece ve gündüzün bir olduklarını söylediğinde onların özdeş olduklarını değil, farklı ifadelerde aynı zemin olmaları anlamında bir olduklarını söyler. O karşıtların gerçek olduğunu düşünmektedir. İkinci yorum da doğru değildir, ancak denizin insanlar zehirli, balıklar içinse sağlıklı olduğu gibi pek çok ifadesinde böyleymiş gibi görünür. Fakat burada kastedilen denizin onu içen kişiye göreli olduğu değil, hem en saf hem de en zehirli olduğudur. İşte bu noktada Aristoteles deniz nasıl hem en saf hem de en zehirli olabilir düşüncesiyle onun çelişmezlik ilkesini yadsıdığını iddia eder. Karşıtların çelişki içermeyen nasıl birlik oluşturabileceği Aristoteles açısından sorunsaldır. Ancak burada Aristoteles'in gözden kaçırdığı bir ayırım yapılmalıdır. Herakleitos, saflığın ve zehrin “varlığını”, onların “görünüş”lerinden ayırmaktadır. Yani karşıtların birlik içindeki varlığının, onların görünmelerinden ayırmak gerekir. Herakleitos, denizin özünün belli bir bakış açısından zehirli, farklı bir bakış açıyındansa sağlıklı olduğunu söyleyerek bir çelişkiye düşmemektedir. Karşıtların varlığı, Aristoteles'in terminolojisini ödünç alarak söylenirse, potansiyel olanın konusudur. Başka bir deyişle deniz suyunun özüne aittir. Yani denizde hem yaşamsal hem de ölümcül olma potansiyeli vardır. Bir şeyin özünde zıtlıklar olabilir. Bu da birlik ve çokluk arasındaki problemi çözer. Bu şekilde Herakleitos, birlik ve çokluğun bir arada olabileceğini göstermektedir (Hussey 1999: 95- 98)

Herakleitos'un doğa filozoflarında olduğu gibi evrenin kökeni ve yapısı ile ilgili empirik ya da astronomik belirlemeler yerine, görünen evrenin alta yatan yapısı ile ilgili rasyonel açıklamalara giderek *logosa* dayanan bir metafizik kurduğu, bu anlamda da asıl ilgi alanın ontolojiye yaklaştığı görülmektedir. Yine de ontolojinin bütünüyle Varlık'ın varlık olarak incelenmesi şeklinde karşımıza çıktığı ilk düşünür Parmenides olmuştur.

Parmenides'in temel düşüncesi, Varlık'ın her türlü duyuşsal boyutundan kaçınmak ve hiçliği bütünüyle değilleyerek, varoluşu bütünüyle Varlık ya da birlik olarak anlamak olmuştur. Böylece Parmenides bütünüyle saf ve kavramsal düşünme yoluyla felsefenin o zamana kadarki en soyut kategorisini ortaya koymuştur (Sandywell 2003: 146). Parmenides, "olmak" teriminin esas anlamının düşünün ve düşünülebilir olanın var olması gerektiği olduğunu ve bunun dışında hiçbir şeyin var olmadığını iddia eden ilk filozoftur.

Sadece var-olma (Varlık) vardır, bu kadar da değil, var-olma ile düşünme aynı şeydir, bizim dışı vuruş şeklimizle: Bütün yargılar bir var-olma'nın, değişmeden duran bir gerçeğin dışı vuruluşudurlar... Aklın yargılarının var-olmama'yı yani olmayanı dışı vurdukları düşüncesi anlamsızdır (Kranz 1984: 76).

Aynı şeydir düşünmekle var-olma düşüncesi çünkü içinde söylenmiş olarak bulunduğu var-olansız bulamazsın düşünmeyi (Kranz 1984: 84).

Parmenides ile ilk kez felsefe, düşüncenin kendisini nesne olarak ele almıştır. Parmenides, Herakleitos'un aksine Varlığın değişimini redderek, bir olduğu sonucuna ulaşmıştır. Böylece Varlığı yokluktan bütünüyle soyutlayarak, oluşu reddetmiştir. Çünkü ona göre yalnızca düşünülebilir olan bir şeyin varlığından söz edilebilir. Yokluk veya hiçlik ise düşünülebilir bir şey değildir. Değişim hakkında konuşmak yokluk üzerine konuşmak olur bu da mümkün değildir, çünkü değişim varlıktan yokluğa doğru olur.

Duyumsanan oluş sürecinde olduğuna göre, çelişkilidir çünkü oluş kavramının kendisi varlıktan yokluğa ya da yokluktan varlığa geçişi içerir ve bu ise tam olarak Parmenides'in yadsıdığı şeydir: Çelişkili olan nesnel olarak var olamaz. Parmenides yine de çelişkili olanı yanlışlık olarak değil ama sanı olarak alır. Sanı, yanlışlık ile aynı şey değildir. Yanlışlık olmayanın olduğunu düşünmektir. Oysa oluş sürecinde olan yalnızca olmayan değil ama olma ve olmama, varlık ve yokluk durumunda olandır. Bu ise sanının (*doxa*) nesnesidir (SparkNotes Editors, n.d.). Böylelikle Parmenides, *doxa* ile *episteme* arasında ayırım yapacak olan Platon'un epistemolojisine temel sağlamıştır.

Var-olma ve var-olmama aynı şeydir ve aynı şey değildir diyen ve her yerde karşıtlık bulan o çift başlıların, yani hep birbirinin tersi yönde bakanların, yani Herakleitos ile Herakleitoscuların düşüncesi daha yanlıştır. Buna göre "meydana gelme" ile "yok olma" duyuların hokkabazlığıdır, çünkü var-olmaktan var-olanın meydana gelişini ve var-olanın yok oluşunu varsayar ve duyular dünyası düşten daha gerçek değildir; yer değiştirme, renk değiştirme ve insanların sözünü ettikleri bu gibi şeyler sadece addırlar. Doğruluk, düşünce, var-olma ülkesindeyse yalnız şu nitelikler geçerlidir: Meydana gelmemiş, geçip gitmez, bölünmez, sürekli, hareketsiz, değişmez, aynı şeyde aynı şey, kendinde, toplu, bir bütün (Kranz 1984: 76).

Parmenides'e göre hareket imkânsızdır çünkü hareketin olması için boşluk olmalıdır, boşluk ise yokluktur, bu nedenle de var değildir. Var olan şey, şimdi ve her zaman bir ve süreklidir. Bölünemezdir çünkü ne ise her yerinde o ile doludur. Onu bir bütün halinde tutmayı engelleyecek şekilde bir yerinde daha az ya da daha fazla değildir, her yerinde aynıdır. Varlık, duyu deneyimi yoluyla bilinemez, çünkü şeylerin algısı yanıltıcıdır. Sadece *logos* yoluyla anlaşılabilir. Varlığa gelme ve yok olma yanıltıcıdır çünkü şeyin altında yatan maddesi, o şey yok olsa bile hala var olmaya

devam eder. Yani var olan şey, her zaman var olmaya devam eder. Alttta yatan bu statik ve sonsuz gerçekliğe (*aletheia*) duyu deneyimi ile değil de, akıl yürütme ile ulaşılr (SparkNotes Editors, n.d.).

Parmenides gerçekliğin bir, değişmenin imkânsız ve Varlığın zaman dışı, tek düze, zorunlu ve değişmez olduğu görüşleriyle Batı felsefesi, özellikle de Platon üzerinde etkili olmuştur. Varlığın bir ve değişmenin imkânsız olduğu görüşleriyle doğa filozoflarını meşgul eden çokluk problemini ortadan kaldırmıştır.

Parmenides'in Varlığın bir küre gibi olduğuna ilişkin ifadesini Varlığın maddi olduğu, bir mekânı bulunduğu şeklinde algılamak her ne kadar ifadeyi böyle yorumlamak mümkün olsa da, doğru olmamaktadır çünkü eğer doğru olursa madde duyularla algılandığı için Parmenides tutarsızlığa düşmüş olur. Onun söylemek istediği şey Varlığın gerçekten bir küre biçiminde olduğunu vurgulamaktan çok, bir kürenin her yerinin birbiriyle eşit oluşu gibi Varlığın da her yerinde bir ve aynı olduğu, bir yerinde daha az ya da daha fazla olmadığıdır. Parmenides'in Varlığı duyularla algılanabilir değildir. Ona göre duyuların oluşturduğu dünya bir yanılsamadır. Parmenides'in duyusal nesnelere dünyasının gerçek dışı olduğu iddiasının anlamı nedir? Duyu dünyasının, hareketin, çokluğun var olmadığını söylemek şüphesiz saçmadır. Hareket bir yanılsama ise Londra'dan Bristol'a kalkan tren hareket etmeyip, yolculuğun sonunda hala Londra'da mı yer almaktadır? Duyu dünyasının bu anlamda var olmadığını söylemenin hiçbir bir anlamı yoktur. Aklı başında hiç kimse şeylerin, bu masanın, şapkanın var olmadığını söyleyemez. Aynı şekilde halk arasında Berkeley'in de maddenin var olmadığını yolundaki saçma düşünceleri önerdiği sanılmıştır. Doktor Johnson da bunu duyunca taşla tekme atarak onu çürütmeye çalışmıştır. Gerçekte Berkeley'in dile getirdiği görüşler ise taşla tekme atılarak çürütülemeyecek cinstendir. Madde yalnız bizim ve Tanrı'nın zihinlerimizde ve zihinlerimiz için var olur, maddenin özü algılanabilir olmaktır, maddenin görülebilir ve elle tutulabilir görünüşünün altında bilinmeyen ve bilinemez bir alt tabaka yoktur. Maddi dünya vardır, şüphesiz oradadır. İster düş, ister yanılsama, ister sadece bir görünüş olarak adlandırılıns bunların hepsi oradadır ve kesinlikle var olmaktadır. Parmenides de dış dünyanın var olmadığını değil, asıl varlık olmadığını, gerçek olmadığını söyler. Bunun anlamı gerçeklik ile varoluş arasında bir ayırım yapıldığıdır. Varolan şeyler, fiiller, gök taşları, çokluk, hareket sadece görünüştür. Yalnız Varlık gerçektir (Stace 1986: 21-2). Bu dünyanın yanılsama olduğu tezini Platon da düalist anlayışının merkezine geçirmiştir.

Parmenides'in Varlık ve varolanlar arasında yaptığı ayırım ile ontolojik bir sorunu kendisine nesne edinmiş olduğunu ve bu sorunun kendisinden sonra üzerinin örtülerek farklı bir boyuta taşındığını Heidegger dile getirerek 20. yüzyılda yeniden Varlık'ın varlık olarak incelenmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir. Böylece Parmenides'in *aletheia* kavramına geri dönerek varlığın üzerindeki örtünün kaldırılması gerektiğini vurgulamıştır.

Heidegger, Herakleitos ve Parmenides'in mükemmel bir başlangıç yaptıkları felsefeyi Aristoteles ve Platon'un sona erdirdiklerini söyler. Varlığın doğadan ayrılıp idea ile özdeşleştirilmesi ile Parmenidesçi Varlık'ın üzeri örtülmüştür. *Logos*'un, kategorilerin yardımıyla doğruluk ve yanlışlık arasında hüküm vermeye yarayan

mantıksal bir araç haline gelmesi ile hakikat, doğruluk kavramı ile sınırlanmıştır. Böylece özne ve nesne arasında bir yarık meydana gelmiştir (Heidegger 2000: 17).

Parmenides temel ontolojik kavram olan Varlığı Avrupa felsefesine sokan ilk kişi değildir ancak sadece mantıksal argümantasyona dayanan, empirik dünyaya dayanmayan salt teorik bir sistem kuran ilk kişidir (Vamvacas 2009: 136).

Görüldüğü gibi Parmenides'in kozmoloji ortaya koyduğunu söylemek imkânsızdır. Zaten ona Varlık ezeli ebedidir bu nedenle dünyanın başlangıcından ve kökeninden söz etmek imkânsızdır. Bu bağlamda Parmenides'ten Milet'lilerde olduğu gibi bir doğa filozofu şeklinde söz etmek mümkün değildir. Onun ilgilendiği şeyin *phusis* olduğunu söylesek bile bu, Heidegger'in belirttiği gibi Varlık'ın kendisini *phusis* şeklinde açmasından başka bir şey olamayacaktır. Parmenides'in Varlık'ını doğa filozoflarında olduğu gibi her şeyin temelindeki *arkhe*, başka bir deyişle bir ilk madde şeklinde düşünmek mümkün değildir. O, Varlık'ı varlık olarak ele alarak ontolojinin kurucusu olmuştur.

5. Plüralist Filozoflar

Parmenides ile birlikte değişimin yadsınması, değişim problemini yeni bir boyuta taşımıştır. Presokratik felsefenin son döneminde değişim probleminin artık tek bir *arkhe* ile açıklanamayacağı, bunun yerine birden fazla elementin *arkhe* olarak düşünülmesi yaklaşımı hâkim olmuştur. Bu noktadan sonra son Presokratikler, doğal dünyayı Eleatik yadsımadan kurtarmaya çabalamışlardır. Bu bağlamda bir taraftan Parmenides ile imkânsız hale gelen kozmoloji yeniden gündeme gelmiş, bir taraftan da Parmenides'le somutlaşan ontolojik yaklaşım azalarak etkisini sürdürmüştür

Parmenides'le birlikte Yunanlılar entelektüel bir çıkmaza girmiştir. Parmenides'i katı mantıksal çıkarımlarının desteklediği monizmi, Herakleitos'un oluş düşüncesiyle açık bir çelişki meydana getirerek duyulur dünyayı bir yanılsama olarak kabul etmiştir. Empedokles Parmenides'in Varlık için söylediklerini kabul etmekle birlikte onun monizmini benimsememiş ve dört temel *arkhenin* varlığını öne sürmüştür. Empedokles üç Miletli doğa filozofunun tek kozmik *arkheyi* benimseyen monistik yaklaşımlarını da reddetmiştir. Thales'in su, Anaksimandros'un *apeiron*, Anaksimenes'in hava olarak belirledikleri *arkhe*'nin hareketini kendisinden aldığı dolayısıyla *kozmosun* organik bir bütün olduğu düşüncesini de reddeden Empedokles, yine de Miletliler'in dünyadaki çokluğu açıklamak için kullandıkları sıcak-soğuk, ıslak-kuru gibi temel karşıtlık düşüncesini kabul etmiştir (Vamvacas 2009: 169).

İlk plüralist filozof olan Empedokles, temel gerçekliklerin sonsuz ve değişmez olduğunu ancak onların karışmaları ve ayrışmaları ile duyular dünyasının meydana geldiğini düşünmüştür. Empedokles *kozmosta* altı çeşit temel öge olduğunu iddia etmiştir. Bunlar Empedokles'in kök olarak bahsettiği daha sonra Aristoteles'in elementler şeklinde söz ettiği Toprak, Su, Hava ve Ateş ile birlikte iki güç olan Sevgi ve Nefret'tir. Kökler, Sevgi ve Nefret ile birleşip ayrışarak algıladığımız dünyayı oluştururlar. Bu birleşme ve ayrışma ile şeylerin varlığa gelme ve yok oluşları gerçekleşir ancak kök ögeler her zaman aynı kalmaktadır (Curd 2011: 74).

Dört element her şeyin kaynağıdır, her şey onlardan türemiştir. Hiçbiri bir diğerine önsel değildir, hiç biri diğerinden daha temel değildir. Parmenides'in çokluğun olamayacağı iddiasına karşın Empedokles çokluğu ilk kez dört *arkhe* ile açıklamaya çalışmıştır. Empedokles, birbirlerine eşit fakat her birinin kendine özgü özelliği olan bu dört *arkhe* ya da element yoluyla fenomenlerin kurtarılabilceğini düşünmüştür. Yine de Empedokles'in, elementlere tanrı isimleri vermiş olmasından dolayı mistik bir yanının olduğu da düşünülebilir (Guthrie 1962: 142).

“Dört kökünü dinle sen önce bütün şeylerin;

Parlayan Zeus, hayat veren Hera, Hades, Nestis¹,

Gözyaşlarıyla besleyen dünya kaynaklarını” (Kranz 1984: 109).

Empedokles, her şeyin değişim içinde olduğuna yönelik Herakleitosçu iddiayı kabul eder ancak maddi şeylerin nihai gerçeklik olmadığını düşünür. Parmenides'in varlığın yaratılmamış, ölümsüz ve yok edilemez olduğu ve yokluk ya da boşluğun var olmadığı görüşlerini benimseyen Empedokles, yine de varlığın tek ve hareketsiz olduğu tezine karşı çıkmaktadır. Parmenides'in varlık için söylediği bu açıklamaların dört kök için geçerli olduğunu belirten Empedokles, bu dört kökün nihai gerçekliği oluşturduğunu düşünür. Duyusal fenomenlerin değişim, oluş ve bozulma gibi sayısız çeşitliliğinin bu dört ögenin belirli oranlarda birleşmesinden ve ayrışmasından meydana geldiğini iddia eder. Şeylerin doğumu ya da ölümü diye bir şey yoktur sadece birleşme ve ayrışmalar vardır. Ancak insanlar onları bu şekilde adlandırır. Bu birleşme ve ayrışmalar Sevgi ve Nefret adı altındaki iki karşıt güçten doğar. Böylece Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos tarafından benimsenecek olan plüralist bir kozmoloji kurmuş olur (Vamvacas 2009: 170).

Sevgi (çekim, dostluk, yakınlık, harmoni, mutluluk, şefkat ya da Afrodit) ve Nefret (itme, çatışma, hiddet veya sinirlilik) tanrısal ve ölümsüz güçlerdir. Sevgi iyinin, Nefret ise kötünün kaynağıdır. Böylece Empedokles ilk kez iyi ve kötünden ilk ilkeler olarak bahseden filozoftur. Bu iki karşıt güç hem kozmolojik hem de kozmogonik olarak etkilidir. Çekim, birbirlerine benzemeyenleri birleştirir, benzerleri ise ayırır. Buna karşıt olarak itme, benzemeyenleri ayırır ve benzerleri birleştirir. Bu şekilde *kozmos* defalarca yaratılır ve yok olur. Böylece sonsuz bir kozmik döngü gerçekleşir (a.e., 172).

Hava, su, toprak ve ateşin birleşmesiyle sonlu şeylerin şekilleri ve renkleri oluşur. Elementler varlığa gelmez veya yok edilemez, niteliksel olarak değişmezler, değişim boyunca homojen kalırlar. Empedokles, Parmenides'in boşluğu yadsımamasını kabul etse de, bunun zorunlu sonucu olarak hareketin imkânsız olduğunu düşünmemektedir. Ona göre elementler hareket etmek için boşluğa ihtiyaç duymazlar çünkü birbirlerinin yerini alabilirler. Birleşerek ve ayrılarak birbirlerine dönüşürler, birbirleri haline gelerek görünüşlerini değiştirirler (Guthrie 1962: 147-8).

¹ Zeus, Herakleitos'da olduğu gibi tanrı-öge ateştir, Hera toprak ana, Hades (Hellenler buna 'görünmez' diyorlar burada tanrısal hava ögesidir, Nestis bir su perisidir. Bkz. W. Kranz a.g.e. 125.

Bir diğerk plüralist filozof olan Anaxagoras ile birlikte düşünce süreci, gerçeklğin mekanik olmayan bir kavrayışına doğru yol almıştır. Evren giderek mükemmel bir makineden çok mükemmel bir zihin şeklinde algılanmaya başlanmıştır. Empedokles rasyonel-mistik, pratik-dini ya da Apollon-Dionysosçu gibi karşıtlığın öğelerini içeren felsefenin son temsilcisidir. Bundan sonra Anaxagoras ile birlikte mistik öğelerden tamamen arınarak bugünkü anlamda bilimsel-felsefi ruhun adımları atılmıştır (Vamvacas 2009: 197).

Anaxagoras, evrendeki her şeyin *arkhesi* olarak zihni (*nous*) kabul etmiştir; ona göre *nous* yaratıcıdır, madde ise üründür. Hareketin nedeninin *nous* olduğunu iddia eden Anaxagoras, değişimi açıklamak için gerekli olan şeyin, şeylerin maddi dünyadaki kuruluşlarını incelemek olduğunu düşünmüştür. Anaxagoras teorisini “hiçbir şeyin varlıktan yokluğa, yokluktan da varlığa geçemeyeceği” Parmenidesçi ilkeye dayandırır. Diğerk ilkesi ise “zihin hariç her şeyde her şeyden belli oranlarda bulunduğudur”. Bu ilkeye ulaşmasını sağlayan soru “saçın, saç olmayan bir şeyden, beden, beden olmayan bir şeyden nasıl olup da meydana gelebileceği sorusudur. Bu, Anaxagoras’a göre ancak her şeyde her şeyden varsa mümkündür. Bu ilke üzerinden Anaxagoras, Eleatik monizmi reddeder. Empedokles’in dört kökünün de sınırlı olduğunu düşünerek varlığın her şeyde olan özelliklere sahip olduğunu iddia eder. Ona göre maddi şeylerdeki sınırsız çeşitlilik kadar sıcak-soğuk, siyah-beyaz gibi özellikler her varlıkta bulunmaktadır (a.e., 198).

Bu şekilde Anaxagoras her türlü değişimi açıklayabilir. Çünkü her şey, başka her şeyden içinde taşımaktadır. O halde değişim yokluktan bir şeyin yaratılması yoluyla gerçekleşmemektedir. “Maddedeki temel değişikliğin mekanik süreçlerin ya da niteliksel dönüşümlerin ürünü olduğu yönündeki Presokratik iddiayı kabul etmeyen Anaxagoras, maddedeki hareket ve ayrılmanın, onlara dışsal olan *nous* tarafından başlatıldığını ifade eder” (Vamvacas 2009: 203). Buradan iki temel sonuç çıkmaktadır: Birincisi, maddenin sonsuzca bölünebilir olduğudur. Küçükte en küçük yoktur her zaman daha küçük vardır. İkincisi ise canlı veya cansız her parçanın, biçiminden bağımsız olarak diğerk her şeyin sonsuz oranlarından oluşan *spermatadan* (tohum) meydana geldiğidir. Başka bir deyişle her parça, başka bir parçayı içerir. Bu nedenle sonsuz sayıda tohum vardır. Maddenin karşısında zihin, hareket ettirici ve kontrol edici güce sahip olmasıyla farklılaşır (a.e., 199).

İlk kez Anaxagoras kozmolojik oluşun başlatıcı gücü olarak zihinden (*nous*) söz eder. *Nous*; varlığın maddi ifadesinden bağımsız olarak cisimsel değildir. Maddenin bölünmesine götüren başlangıç hareketini *nous* yapar. Evrenin nihai amacı olarak düzeni sağlayan *nous*, canlı her şeyde ruh olarak, aynı zamanda insanda akıl olarak vardır. Nitelikleri tanrısal olanla ilişkili olmasına rağmen Anaxagoras, *nousu* tanrı ile özdeşleştirmez. Zihne ilişkin tüm bu nitelendirmeler Batı felsefesi ve bilimi için yeni ufuklar açmıştır. *Kozmosun* başlatıcısının *nous* olduğunu idia ederek Anaxagoras, ilk teleolojik yaklaşımı sergilemiştir. *Nous*, sadece ilk hareket ettirici değil, fakat şeylerin düzenleyicisi olduğu için teleolojiktir. *Nous* saftır, başka hiçbir şey ile birleşmez. Eğer öyle olsaydı birleştiği şeyler, onun diğerk şeyleri tek başına kontrol etmesine izin vermezdi. Anaxagoras’ın, *nousu* mekânsal olarak düşünse de (çünkü insanlarda vardır) onu maddi her şeyden ayrı tuttuğu da açıktır (a.e., 200).

Empedokles'in döngüsel evren anlayışına karşılık Anaxagoras, evrenin yaratımı ve gelişimi söz konusu olduğunda zaman içinde gerçekleşen çizgisel bir kozmoloji anlayışı öne sürmüştür. Biçimsiz ve hareketsiz maddesel kütleyle zihin, ilk hareketini verir. Bu şekilde ayrılma ve farklılaşma gerçekleşir. Bu ilk hareketin dünyayı düzenlemek gibi teleolojik bir amacı vardır. Madde ve zihni birbirinden ayırarak Anaxagoras, batı düşüncesinin o zamandan beri önemli bir konusu haline gelen düalizmi desteklemiştir. Rasyonalist açıklamalarla kalan son mistik kırıntıları da temizleyerek, zihin metafiziğinin kurucusu olmuştur (a.e., 201).

Anaxagoras için dünyanın amaçlılığı şeklindeki kozmolojik gelişim, algılanan dünyanın dışından, yani zihinden gelmektedir. Başka bir deyişle nihai amaç *nous* tarafından önceden belirlenmiştir. Bu anlayışa Demokritos karşı çıkacak ve katı bir determinist doğa teorisi kuracaktır. Anaxagoras'a benzer şekile Aristoteles de teleolojik bir yaklaşım benimser ancak bu teleolojik ilke bilinç ya da aşkın bir şeyden değil, maddenin kendi içinden gelmektedir. Anaxagoras, maddedeki temel değişikliğin mekanik süreçlerin ya da niteliksel dönüşümlerin ürünü olduğu yönündeki Presokratik iddiayı kabul etmez. Maddedeki hareket ve ayrılma onlara dışsal olan *nous* tarafından başlatılır (a.e., 204).

Anaxagoras'tan sonra gelen atomcu anlayış, fizik dünyayı Eleatik mantığın ölümcül etkilerinden plüralist teori yoluyla kurtarma girişiminin en başarılı ve son örneği olmuştur. Anaxagoras'ın tohum anlayışının sonsuzca bölünebilirliği bu sorundan kaçınmış ancak Pythagorasçılar'ın farklı bir versiyonu olmaktan öteye gidememiştir. Onlara göre Pythagorasçılar matematiksel figürlerle doğal dünya arasındaki köprüyü kuramamışlardır. Eğer duyu dünyası parçalardan meydana geliyorsa, bu parçalar katı fiziksel tözün parçaları olmalıdır (Guthrie 1962: 389).

Eleatik ontolojiyi kabul eden Atomcular, duyu aracılığıyla algılanan dünyanın doğasını Parmenidesçi metafizikle birleştirmişlerdir. Başka bir deyişle tek bir mantıksal neden ile her şeyi açıklamışlardır. Atomcular, Parmenides'in boşluk, hareket, çokluk ve bölünebilirlik hakkında ifade ettiği dört temel kabul ile hesaplaşmışlardır. Elealılar'a göre boşluk, yoktur. Eğer boşluk yoksa hareket yoktur. Şeyleri birbirinden ayıracak boşluk olmadığı için çokluk ve bölünme de yoktur. Bu nedenle zorunlu olarak çıkan sonuç, varlığın bir ve hareketsiz olduğudur (Vamvacas 2009: 211).

Ancak tüm bu sonuçlar hareketin, çokluğun, oluş ve bozulmanın olduğu deneyimiyle çelişmektedir. Empedokles ve Anaxagoras dışsal güçler (itme ve çekilme) ve teleolojik nedenler (zihin) ortaya koyarak bu çelişkiyi çözmeye çalışmışlardır. Bu yaklaşımlar özgün olmakla birlikte Atomcular için kusursuz ya da tam da değildir. Leukippos ve Demokritos'un asıl başarısı doğal dünyanın empirik algısı ile Parmenidesçi ontolojiyi, varlığın Eleatik kavrayışını bozmadan ya da aşkın güç veya nedenler düşünmeden tek bir teoride birleştirmiş olmalarıdır. Bunu boşluk kördüğümünü çözerek ve Parmenidesçi Varlık'ın (Bir) niteliklerini, dünyayı oluşturan sonsuz sayıdaki mikroskobik varlıklar olan ve *arkhe* olarak belirledikleri atomlara yükleyerek yaparlar. Parmenides'in sisteminde boşluk olmadığı için hareket, çokluk ve bölünebilirlikten söz etmek mümkün değildir. Leukippos ve Demokritos da boşluğun gerçekten varlık olmadığını ama var olduğunu düşünürler. Eğer bu problem çözülsün hareket, çokluk ve bölünebilirlik mantıksal açıdan savunulabilir hale gelecektir.

Leukippos ve Demokritos, Parmenides'in aksine "varlık olmayan"ın zorunlulukla "var olmayacağı" sonucunu çıkarmazlar. Onlar "varlık"a maddi, bedensel özellikleri atfederken, "varlık olmayan"ı ise maddi olmayan, boş olarak düşünürler. Buradan onların var olmadıkları sonucu çıkmamaktadır. Geometrik figürler maddi değildirler ancak yine de vardır ve Pythagorasçılar onları kozmolojilerine dâhil etmişlerdir. Günlük dildeki söylemlerimiz de bunu destekler niteliktedir. Örneğin "odada boş yer var" ifadesi varlık olmayanın da, başka bir deyişle boşluğun da var olduğunu gösterir (a.e., 212).

Boşluk, varlığın değillenmesidir. Varlık ve boşluk ontolojik açıdan antitezdirler. Atomlar bölünemezdir, içinde boşluk yoktur, birdir, tamdır, parçasızdır, kendi içlerinde değişmezdir, sonsuzdur, yaratılmamıştır, ölümsüzdür. Bunlar Parmenidesçi ilkelerdir. Sayısal olarak sınırlı değildirler, niteliksel olarak farklı değildirler, doğaları birdir yani aynı maddi yapıya sahiplerdir. Özleri aynı olduğuna, yani niteliksel olarak farklı olmadıklarına göre o halde maddi şeylerdeki çeşitlilik nasıl mümkün olmaktadır? Bu çeşitliliğin kaynağı mekânsal ve niceliksel farklılıktan kaynaklanır. Atomlar birbirlerinden şekil ve büyüklük bakımından farklılaşırlar. Atomların birleşmesiyle oluşan bileşik yapıdaki atomların şekil ve büyüklükleri, sayıları, düzenlenme biçimleri, yerleri farklı olduğu için çeşitlilik vardır. Atomlar boşlukta hareket ederken ağırlıklarından dolayı farklı yönlere giderler, böylece farklı bileşikler oluştururlar. Şeylerdeki niteliksel farklılıklar, atomlardaki niceliksel farklılıklara indirgenmiştir. Atomlar birbirleriyle farklı şekillerde birleşebilirler (a.e., 214-5).

Demokritos için atomların sonsuz boşlukta hareket halinde oldukları apaçıktır. Atomların temel hareketi dışarıdan gelmeyip, kendilerine içkindir, evrenin aksine atomların başlangıcı yoktur, ezeldirler. Atomculara göre sonsuz boşlukta sonsuz atomlar düyanın meydana gelişinden önce sonsuz zaman boyunca hareket halindeydiler (Vamvacas 2009: 126). Atomcuların her şeyin varlığın başlangıcından beri zorunlu doğa yasası tarafından kontrol edildiği, mutlak nedenselliğin hâkim olduğu, dışsal güçlerin müdahalesinin, teleolojik ilkenin ve rastlantının olmadığı, hiçbir şeyin gelişimi güzel meydana gelmediği ve her şeyin belirli bir nedeninin olduğu iddiaları, zorunluluğun bir doğa yasası haline gelerek katı bir bilimsel teoriyi öncellediği söylenebilir (a.e., 218).

Plüralist teoriler, Parmenides'in mantıksal ilkeleri ile hesaplaşmak zorunda kalmışlardır. Bu nedenle plüralist teorilerin bir ayağı ontolojik olmak durumundadır. Bu ilkeler ile çokluk ve değişim problemini uzlaştırmaya çalışan son dönem Presokratikler'in kozmolojileri ile ontolojileri yine iç içe olmakla birlikte, ontolojik bakımdan ilk doğa filozoflarından belirgin biçimde farklılaşmaktadırlar. Hiçbir şeyin gelişimi güzel gerçekleşmediği veya her şeyin bir nedeni ve zorunluluğu olduğu düşüncesi, onların Gerçeklik'i görünenden çok daha derinlerde aramalarına yol açmıştır. Bu noktada empirik gözlemlerin desteklediği tek bir temel maddeyi *arkhe* olarak belirlemekten kaçınmışlardır.

6. Sonuç

Değişim sürecinin düzenli olduğu düşüncesi Thales'te örtük biçimde bulunurken, diğer filozoflarda ise açık olarak kabul edilir. Anaksimandros şeylerin bir zorunluluğa göre gerçekleştiğini söyler, Anaksimenes'in seyrelme ve yoğunlaşmadan söz eder, Herakleitos'un *logosu*, Parmenides'in Varlık'ı, Empedokles'in Sevgi ve Nefret'i, Anaksagoras'ın kozmik zihni, Demokritos'un determinist zorunluluğu olmak üzere hepsi kökensel bir Miletli temaya dayanır: Doğa düzenli çalışır bu nedenle de anlaşılabilir (Lesher 1999: 228). Bütün Presokratikler doğanın düzeninden yola çıkarak bu düzenin gerisindeki temel ilkeyi araştırmışlardır.

Çokluğun gerisindeki birliğin, dünyanın yapısının veya ilk ilkesinin ne olduğunu, değişimin nasıl bir süreç olduğunu inceleyen Presokratik filozofların *arkhe* anlayışları, onların kozmolojik ya da ontolojik görüşlerini şekillendirmiştir. Materyalist, hilozoist ve monist bir anlayış geliştiren Milet'li düşünürlerin "gerçekten var olanın ne olduğu" sorusunu sorarak ontolojik bir yaklaşım sergilediklerini düşünmek mümkün olmakla birlikte, onların asıl kaygısının evreni, böylece onun bir parçası olan insanı tanımak olduğu görülmektedir. Bu dönemde dünyanın başlangıcı ve yapısı problemi, onların gerçekten var olanın ne olduğu sorusunun temelinde yer almış, böylece her ne kadar soru ontolojik olsa dahi, söz konusu filozofların verdikleri yanıtlarla kozmolojinin ötesine geçememelerine neden olmuştur. Nitekim doğa filozofları olarak adlandırılan bu düşünürlerin görüşlerinin bilimin doğuşu şeklinde nitelendirilmesi de onların kozmolojiye yaptıkları katkıları kanıtlamaktadır.

Pythagorasçılar ve Herakleitos ile ontolojik düşünce belirginleşmeye başlamış ancak ilk kez kavramsal düzeyde Parmenides ile Varlık olarak varlığın incelenmesi düşüncesi somutlaşmıştır. Bu bakımdan Parmenides'in asıl kaygısı bir kozmoloji kurmaktan çok, tamamen ontolojik olarak yorumlanabilir. Parmenides'in ortaya koyduğu ontolojik kabuller, kendisinden sonraki Presokratikler'i etkilemiş ve hepsini bu ilkelerle hesaplaşmak zorunda bırakmıştır. Değişimin varlığını savunan ancak Parmenides'in Varlık hakkında ortaya koyduğu iddiaları da kabul eden bu düşünürler, birden fazla *arkhenin* varlığını öne sürerek değişim ile Parmenidesçi ilkeleri uzlaştırmaya çalışmışlardır. Bu bakımdan onların kozmoloji yapsalar dahi, bir ayakları her zaman ontolojik zemine basmak zorunda kalmıştır. Yine de ontoloji, kozmoloji ve kozmogoni arasındaki sınırları belirlemenin oldukça güç olduğu, bu çalışmada ortaya konulanların pek çok yorumdan sadece biri olduğu da unutulmamalıdır.

An Inquiry of the Problem of *Arche* in Presocratic Philosophers in a Cosmological and Ontological Context

Abstract

The main concern of the early Greek philosophers before Socrates, is to search for an *arche*, which is thought to be the basis of everything. This research, in addition to lead these philosophers to very different conclusions from each other, also finds its place in a cosmological or even in a cosmogonical context for some of them, yet for some others it is considered directly in an ontological context. Since most of the philosophers examine this point in an intricate manner, it is indeed hard to define the boundaries of these three fields. Although presocratics have a significant contribution to the evolution of the mythological thought to a scientific or a philosophical in relation to *arche*, it remains problematic whether it is considered as an ontological investigation in all of these presocratic thinkers or not. This study, which tries to follow the traces of a transition from a cosmology to an ontology starting from monist philosophers of nature up to the pluralists, while describing the presocratic concepts of *arche*, aims to separate them into a cosmological or an ontological context.

In this paper I begin with a comparison between mythological thought and the presocratical, in order to examine the differences in manner of describing the world. Undoubtedly, it is clear that Egyptians and Mesopotamians have an important contribution on understanding the nature, however these explanations are especially based on magic, mythology and supernatural events. With the appearance of the Antique thought, there becomes a turning point, and a foundation of a philosophy of nature or science begins to be established.

There are two new approaches in presocratics: Firstly the investigation of nature and secondly the investigation of rational inquiry and interpretation. What is meant with the investigation of nature is a distinction between the natural and supernatural events. So natural events are began to be explained with natural grounds in a natural cause- effect form. Presocratics not only eliminate the mythological gods and replace them with natural causes, but also produce the basic problems of nature of philosophy and physics.

Presocratics answer the question of ‘what is nature?’ with different concepts of *arche* as a fundamental substance from which the whole universe arises. With this approach they are generally interpreted as the founders of a primitive ontology. Even if this question can be considered as an ontological concern, not all the answers given are ontological. I try to show the cosmological or cosmogonical content in most of them. I agree that monist presocratics made a cosmology rather than an ontology.

In the next part of the paper, I examine the views of the Pythagoreans and Heraclitus in which I observe that a transition from cosmology to ontology begins to occur even not in a strict sense. The idea of numbers in Pythagoras and *logos* in Heraclitus has ontological contents and is far from being merely cosmological. However it is more obvious in Parmenides that there is an ontological distinction between Being and existants, which means that it is really an ontology.

According to Parmenides, Being is eternal and has no beginning, for this reason it is impossible to suppose an origin or a beginning of the world. In other words, Parmenides' philosophy can not be restricted to pure cosmology. Parmenides does not concern with nature same as the philosophers of Miletus, he considers *phusis* as Being in a Heideggerian context. Hence it is not proper to think Parmenides' Being merely as a substance or an *arche*.

In the last part of the paper, I analyze the pluralistic views of *arche*. The pluralist presocratics' main concern is to compromise the views of Heraclitus and Parmenides. Even though in many respects these philosophers make cosmology, they are still on the ontological ground because of their aim to make an agreement between these philosophers.

Keywords

Presocratics, *Arche*, Mythology, Cosmogony, Cosmology, Ontology, Being, *Phusis*.

KAYNAKÇA

- BARNES, Jonathan (2005) *The Presocratic Philosophers Argumants of the Philosophers*, Routledge: London&New York.
- CAMPBELL, Keith (2005) "Ontology", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, vol. 7, pp. 21-27, Thomson Gale: New York.
- CURD, Patricia (2011) *A Presocratic Reader, Selected Fragments and Testimonia*, Hackett Publishing Company, Inc.: Indianapolis/Cambridge.
- GRAHAM, Daniel W. (2005) "Arche", *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald M. Borchert, vol. 1, pp. 248-9, Thomson Gale: New York.
- GRAHAM, Daniel W. (2005) "Ancient Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu>.
- GRAHAM, Daniel W. (2011) "Heraclitus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edit. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/heraclitus>.
- GRANT, Edward (2007) *A History of Natural Philosophy From the Ancient Wold to the Nineteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1962) *A History of Greek Philosophy, the earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press: Cambridge.
- HEIDEGGER, Martin (2000) *Introduction to Metaphysics*, trans. By Gregory Fried & Richard Polt, Yale University Press: New Haven & London.
- HUSSEY, Edward (1999) "Heraclitus", *Cambridge Companion to Early Greek Philosophers*, ed. A. A. Long, pp. 88-113, Cambridge: Cambridge University Press.
- KRANZ, Walther (1984) *Antik Felsefe*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları.
- LESHER, J. H. (1999) "Early Interest in Knowledge", *Cambridge Companion to Early Greek Philosophers*, ed. A. A. Long, pp. 225-50, Cambridge: Cambridge University Press.
- MUNITZ, Milton K. (1967) "Cosmology", *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, ed. Donald M. Borchert, pp. 556-564, Thomson Gale: New York.
- NADDAF, Gerard (2005) *The Greek Concept of Nature, Suny Series in Ancient Greek Philosophy*, State University of New York Press: Albany.
- OSBORN, Catherine (2004) *Presocratic Philosophy a Very Short Introduction*, Oxford University Press: Oxford.
- PETERS, Francis E. (1967) *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. NYU Press.
- SANDYWELL, Barry (1996) *The Presocratic Peflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*, Logological Investigations Volume 3, Routledge, London&New York.
- SCHAFF, Adam (1960) "Marxist Dialectics and the Principle of Contradiction", *The Journal of Philosophy*, 57(7)/1960: 241-250.
- SPARKNOTES EDITORS "SparkNote on Presocratics." SparkNotes LLC. n.d <http://www.sparknotes.com/philosophy/presocratics/section6.rhtml>.

STACE, W. T. (1986) *Hegel Üzerine*, çev. Murat Belge, V Yayınları: Ankara.

VAMVACAS, Constantine (2009) *The Founders of Western Thought, The Presocratics, A Diachronic Parallelism Between Presocratic Thought and Philosophy and the Natural Sciences*, Springer Science+Business Media B.V.

Araştırma Makalesi
Research Article

Taşkın KETENCİ

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin-Türkiye
Mersin University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey
ketenci@mersin.edu.tr

Metin TOPUZ

Arş. Gör. | Res. Assist.
Mersin Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mersin-Türkiye
Mersin University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey
mntpz@mersin.edu.tr

Platon'da Beden ve Yasa İlişkisi

Özet

Beden ve bedene ilişkin düzenlemeler hem çağdaş felsefenin hem de çağdaş siyasetin ana konularındandır. Bedenin kavramsallaştırılmasının, felsefe tarihinde çeşitli uğrakları olmuştur. Bu konuda felsefe tarihinde bir tutarlılık ya da süreklilik olduğunu söylemek güçtür. Fakat beden felsefi bir bütünlük içinde ele alınmasının en güçlü örneklerini Sokrates ve Platon'da bulduğumuzu söyleyebiliriz. Sokrates ve Platon, beden kavramını bazen çeşitli savların somutlaştırılması veya pekiştirilmesi amacıyla alegorik ve metaforik anlamlarda kullanırlar. Aynı zamanda beden biziatihi ele alındığı tartışmalar da mevcuttur. Bedenin kendisinin kavramsallaştırılmasına, Sokrates ve Platon'un ontolojik, epistemolojik, etik, siyasal, eğitime ve sosyal tabakalaşmaya ilişkin görüşlerinin tamamında rastlamak mümkündür. Ontolojik anlamda ruhun sonsuzluğu karşısında sınırlılığıyla konumlandırılmış bir beden söz konusudur. Epistemolojik anlamda mutlak bilginin kavranabilirliği konusunda yetkinsizliğiyle belirlenmiş bir beden vardır. Etik açıdan erdemli yaşamın önüne engeller oluşturan tutku ve iştah merkezi bir beden söz konusudur. Eğitim açısından beden, bir yandan fiziksel olgunluğu sağlayacak fiziksel eğitimin bir parçasıdır. Fakat aynı zamanda ruhun saflığı karşısından lekeli/kirli olan beden ruhsal saflığa ulaşmasını kapsayan bir eğitimin parçasıdır. Bu anlamda beden zaman zaman sağlıklı nesiller yetiştirmenin olanağını sağlayan cinsel ve pedagojik eğitimin bir parçası haline getirilir. Ve son olarak iyi birer savaşçı yetiştirebilmek açısından beden, savaş eğitiminin bir parçası haline gelir. Sosyal tabakalaşma açısından kişinin alacağı sağlık yardımının ölçüsü, bedensel olarak varlığını çalışma yaşamında var etmesine bağlıdır. Bunun yanında bedensel sağlığın tamlığı veya belirlenmiş

yaşlar arasında, üreme yoluyla aktarılmaması, toplumsal dışlanmaya neden olmaktadır. Bedenin siyaset felsefesi açısından ele alınışı, diğer bütün ele alma biçimleriyle keşismektedir. Bu alanda bedene ilişkin değerlendirmelerin genel başlıklarını, eğitimin bir parçası olarak beden eğitimi; beden bakıcısı olarak hekimin yetkileri; sağlıklı beden/tür yetiştiricisi olarak çobanın yetkileri; hekimin ve çobanın yetkisini kendinde birleştiren yönetici-kral; yöneticinin yasalar aracılığıyla toplumun cinsel yaşamlarını düzenlemesi oluşturur.

Bu çalışmanın amacı Sokrates ve Platon'un beden hakkındaki düşüncelerini bütünlüklü olarak ortaya koymak ve bu düşüncelerin toplumsal düzen zemininde ne türden yasal karşılıkları olduğunu göstermektir. Ama aynı zamanda çağdaş felsefi tartışma zeminlerinden birini oluşturan beden politikalarını değerlendirmede yardımcı olup olamayacağına veya bu tartışmalarda Sokrates ve Platon'un düşüncelerinin etkisinin bulunup bulunmadığına kısaca değinmektir.

Anahtar Terimler

Platon, Beden, Ruh, Yasa, Eğitim, Toplumsal Düzenleme, Hekim-Çoban-Yönetici.

Düzen, uyum ve harmoni kavramları Sokrates'in sözlerini ve Platon'un düşüncelerini bir uçtan bir uca kateden ve kuşatan temel kavramlardır. Çünkü dünya ve dünyaya ait her şey düzenlenmesi gereken bir kaos içindedir. Düzenlenmesi gereken duygular, sözler, yasalar, davranışlar ve dahası iyileştirilmesi gereken, hastalığa-yatkın bir insan figürü vardır. İnsanın hastalığa yatkınlığı onun düzenli gözetimini ve bedeninin her an felsefenin ameliyat masasına yatırılmaya hazır olmasını gerektirir. Tam da bu nedenle Sokrates ve Platon beden-devlet, beden bakıcısı/hekim-yönetici, beden sağlığı-toplumsal düzen metaforlarına başvurur. Hatta konu toplumsal düzene ilişkin yasalar koymaya geldiğinde analoginin ötesine geçilir; doğum-öncesine ve sonrasına dair pedagojik öğütler verilir, cinselliğin kamusal ve dini normlara uygun düzenlenişi için formüller ortaya atılır, askerlerin beslenmesinden hangi bedenlerin tedavi edilmesi gerektiğine kadar neredeyse bedene ilişkin her konuda bir düzenleme yapılır. Çünkü her ne kadar devletin temel yasalarının gücü her şeyin üstündeysede bu türden, insanların en-iç-yaşamlarına ya da bir başka deyişle bedenlerine ilişkin kararlar ve davranışlar başıboş bırakılmaz; aksi takdirde bir salgın gibi yayılarak genel yasaların bozulmasına neden olabilirler. Bu çalışmanın konusu, beden sağlığı ve devletin düzenliliği arasında kurulan analogiden fakat aynı zamanda hekim ile yönetici arasında kurulan bağın örneklerinden yola çıkarak, Sokrates ve Platon'un nasıl biyo-etik kodlar ve biyo-siyasal yasalara ulaştığına değinilecektir.

Ruh-Beden Ayırımı

Öncelikle Sokrates ve Platon'da olumlu niteliklerle donatılmış ruhun karşısına konumlandırılan biyolojik beden ne türden niteliklere sahip olduğuna kısaca değinebiliriz. *Phaidon* diyalogu bu değerlendirmeyi yapabilmek için uygun diyaloglardan biridir. Burada ruh kavramı için *psychē* sözcüğü kullanılır. Antik Yunan'da *psychē* sözcüğü yaşam, ruh, hayalet, zihin (mind), ruh (spirit) anlamlarına gelmektedir. Diyalog içinde ruhun ölümsüzlüğü (Platon 2001b: 73b), hakikat (*alethes*) ile ilişkisi (Platon 2001b: 65c), kendineliği (Platon 2001b: 78d), efendiliği ve tanrılığa layık olduğu, düşünülebilene, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer olduğu (Platon 2001b: 80ab) vurgulanır. Aynı diyalogda ten/beden için *sōma* sözcüğünü kullanır ki ilk anlam olarak hem insan hem de hayvan bedenini ifade eder. Bedenin diyalog içinde ölümlülük, kölelik, duyuşsal olanla ilişkili olma, dağılabilene, her zaman aynı kalmayan-değişene ve insanlık olana benzer olma (Platon 2001b: 80b) nitelikleri vurgulanır.

Sokrates ve Platon'un sözcük ve kavram seçiminde oldukça titiz davrandıkları bilinmektedir. Çünkü kavramsal ağ içinde her kavramın özel bir anlamı vardır. Örneğin ölümün neliği üzerine gerçekleşen tartışma esnasında ölümün, ruhun tenden ayrılmasından başka bir şey olmadığını vurgular (Platon 2001b:64c). Ruhun, tenden ayrılmasıyla geride kalan bir "kadavra"dır (Platon 2001b: 80c); "Sokrates'in kendisi değil, "cesedi"dir (Platon 2001b: 115e).¹ *Sōma* sözcüğünün gönderimde bulunduğu insan bedeni ile hayvan bedeni arasındaki anlam bağının örneğini, iyilerin ve kötülerin

¹ *Yasalar*'ın XII. Kitabı'nda Platon, ruhun ayrılmasıyla geride kalan parçaya "et yığını" demektedir (Platon 2007: 959c).

ruhları arasındaki farkın sorulduğu yerde ele alır Sokrates. Buna göre yaşarken bedensel istekleriyle aşırı kirlenmiş olanlar öldükten sonra Araf'ta kalan kötü ruhlardır. Bu kötü ruhlar bir ten bulana kadar başıboş dolaşırlar. Ancak buldukları ten, erdemsizliklerine uygun olan hayvan bedenleridir. Oburluğa, zevklere ve içkiye düşkün olanlar eşek bedenine girerler. Haksızlığa, zulme, çapulculuğa değer verenler, kurt veya kuzgun tenlerine girerler (Platon 2001b: 81e-82a).

Böylesine üstün nitelikler yüklenen ruh ile dünyasal özellikler yüklenen beden arasındaki gerilim ve karşıtlık, Sokrates ile Platon'un bütün felsefelerine sirayet eder. Epistemoloji ile ilgili akıl yürütmeler sırasında ruh; akıllı yana sahip olmak ve hakikatin ifadeleri olan ideaların kaşifi olmak gibi niteliklerle taçlandırılır. Beden; duyulur yana sahip olmayı ve belirlenemez bir duyuusal karmaşıklığın ortasında olmayı ifade eder. Etik söz konusu olunca ruh; erdemle ve kendinde-iyilerle belirlenir. Oysa beden, haz ve acının yer aldığı bir günahlar-yanlış eylemler dünyasına bırakılmışlığı ifade eder. Dolayısıyla ruh, efendilik, tanrısallık ve yöneten olmakla ödüllendirilir; beden ise kölelik, insansallık ve yönetilen olarak ruhun güdeceği bir tebaa, iyileştireceği bir hasta olarak değerlendirilir. Tam da bu sonuncu anlamda Sokrates ile Platon, ruh=akıl=hekim=yönetici=çoban=efendi ve beden=duyu=hasta=yönetilen=sürü=köle denklemlerini oluştururlar.² Örneğin *Yasalar*'ın XII. Kitabı'nda Platon, devletin gövdeye karşılık düştüğünü, ruhtaki algılama gücünün bekçilere ve aklın devletin başındaki yaşlı bekçilere, yöneticilere benzediğini dile getirir (Platon 2007: 964e-965a).

Sokrates ve Platon'un kurmuş oldukları bu denklem soyut bir denklem olmanın ötesine geçerek hem toplumsal tabakaların belirlenmesine zemin oluşturmuştur hem de devletin resmi uygulamalarının içine sızmıştır. Bunun en açık örneğini gündeliklerinin/çalışanların bedenleri üzerinden tanımlandığı, Sokrates'in şu sözlerinde ortaya çıkar: "*pek kafaları işlemeyip de, beden işlerinde çalışan insanlar vardır. Bunlar da beden güçlerinden faydalanmak istediklerinden, bu güçlerini ücret karşılığı satanlar, aldıkları paraya gündelik kendilerine de gündelikçi denir*" (Platon 2003: 371e). Bir

² Yasa koyucu ve çeşitli sanatlarda uzman kişiler arasında kurulan bağın iki örneğini *Minos* diyalogunda görmekteyiz. "Sokrates: İnsan vücutlarına gıdayı en mükemmel dağıtan kimdir? Vücuda yarayan şeyi bilen kimse değil mi? Talebe: Evet. Sokrates: Öyleyse, onun kanunları ve dağıtmaları en mükemmeldir, onlara en iyi şekilde uyan da en usta dağıtıcıdır. Talebe: Pek doğru. Sokrates: Peki, kimdir bu? Talebe: İdmançı [*Paidotrip*]. Sokrates: İnsan sürüsünü yaymayı gayet iyi bilen odur, öyle değil mi? Talebe: Evet. Sokrates: Ya koyun sürüsünü en iyi otlatmayı bilen kimdir? Onun adı nedir? Talebe: Çoban. Sokrates: O halde koyunlar için en mükemmel kanunlar çobanların kanunlarıdır. Talebe: Evet. Sokrates: Öküzler için de en mükemmel kanunlar sığırtmacın kanunlarıdır. Talebe: Evet. Sokrates: İnsan ruhları için en mükemmel kanunları kim yapar? Kral değil mi? Cevap ver..." (Platon 2001a: 317e-318a). İkinci olarak Sokrates ordu komutanının aslında "topluluk çobanı" olduğunu söyledikten sonra şunları ekler: "Sokrates: ... Bize sorsalar: İyi bir kanun yapıcısının, iyi bir çobanın, sağlığı sağlamlaştırmak için bedene ne vermesi gerekir? Biz, kısaca, şu cevabı verirdik: Biri bedeninin gelişmesine, öteki sağlamlaşmasına yarayan, gıda ile idman. Talebe: Güzel. Sokrates: Sonra, bize: pekala, daha iyi bir ruh yaratmak için, iyi kanun yapıcı ve iyi çoban ne vermelidir? diye sorsalar, kendimizden de yaşımızdan da utanmamak için ne cevap vermemiz gerekir? Talebe: Buna cevap veremeyeceğim. Sokrates: Her ikimizin de ruhu, bedeninin ve daha başka şeylerin faydası ve zararı neler olduğunu anladığı halde, kendi faydası ile zararının ne olduğunu bilmezse, gerçekten ayıptır" (Platon 2001a: 321cd).

başka deyişle çalışanlar, yurttaşların yeme, barınma ve giyinme gibi bedensel ihtiyaçlarını, bedensel güçleri aracılığıyla üreten ve karşılığında ücret alan kesimdir. Bunlar “aç kalmaktan, savaştan çekindikleri için de gelirleri ölçüsünde çocuk yetiştireceklerdir” (Platon 2003: 372c).

Toplumun bu tabakasına hekimler tarafından verilecek sağlık hizmetinin yani bedenlerinin bakımının nasıl olacağı bu belirleme üzerinden gerçekleştirilir. Sokrates bir yandan hasta olmayan bir bedenin beden eğitimiyle nasıl daha “verimli” hale getirilebileceğine, bir yandan da “verimli” hale getirilemeyecek hasta bir beden konusunda bir hekimin ne yapması gerektiğine değinir. Ona göre beden eğitimi, sağlıklı bir bedenin sağlıklı kalmasını sağlar ve bu her yurttaş için geçerlidir. Oysa kısa tedavilere cevap vermeden hasta bir bedene hekimlik sanatıyla uzun tedaviler uygulanmasına karşı çıkar. Kısa tedaviden sonra hastanın kendi haline bırakılması gerektiğini söyler ve ekler, “iyileşirse ne ala, yok bedeni hastalığa karşı koyamaz da ölürse, kurtulmuş olur derdinden” (Platon 2003: 406b-e). Sokrates’e göre bu uzun tedaviler kişiyi çalışmasından alıkoymaktadır, öyleyse uzun tedavi terk edilmelidir, “Neden? Çünkü işi gücü varmış, yapmazsa ne diye yaşasın?” (Platon 2003: 407a). Sokrates, çalışanlar tabakasındaki insanları, sosyal ödevlerini yerine getirememeleri durumundan harcanabilir görür. Hatta onların uzun tedavi ihtiyacını aşırı sağlık kaygısının (Platon 2003: 407b) bir parçası olarak değerlendirir. Bu düşüncelerine tanrısal bir dayanak sağlamak için şunları söyler:

“Asklepios... hekimliği yalnız bedenleri doğuştan sağlam olup da geçici bir hastalığa tutulmuş insanlar için kullandı. Bu hastaları ilaçla, bıçakla iyi ederken, onları gündelik işlerinden, yaşayışlarından ayırmıyordu... kötü bir hayatı uzatmaya uğraşmazdı. Böylelerinin kendilerine benzeyecek çocuklar yapmalarını doğru bulmazdı. Tabiatın verdiği ömrü yaşamaya gücü yetmeyen adamı, iyileştirmenin, ne o adama, ne de topluma fayda vermeyeceğine inanıyordu” (Platon 2003: 407e).

Sokrates’in hekimliğe ve bedene ilişkin görüşleri toplumsal ödevler ve çalışma yaşamının dışında, ondan ayrı olarak değerlendirilemez. Toplumsal faydayı sağlayamadığı veya katkıda bulunmadığı zaman bireyi kendiliğine/ölüme terk etmeyi salık verir: “hekimler [ve] yargıçlar... Bunlar yurttaşlar arasında, bedenleri ve içleri doğuştan iyi olanlara bakacak, iyi olmayanlara gelince, bedenleri bozuk olanları hekimler bırakacak ölsün” (Platon 2003: 409e). Buna paralel olarak örneğin akıl hastalarının toplum içine çıkmasına izin verilmemesi gerektiği ve bu kuralı ihlal edenlerin para cezasına çarptırılması gerektiğini söyler (Platon 2007: 934d). Sokrates ile Platon, bedene ilişkin bu savlarını yöneticinin yönetme gücünün alanına da dahil eder³. Hekim=Yönetici=Çoban’ın gücünün niteliğine değinmek, devlet ile beden arasında kurulan analogilere değinmek, bu anlamda yararlı olabilir.

³ Ruh ve bedene ilişkin sanatların ayırımı ve hekimlik ile yöneticilik arasındaki yakın teması *Gorgias* diyalogunda bulabiliriz: “Beden ve ruh diye iki şey var ya, bu iki şeye uygun düten iki de sanat vardır. Bunlardan ruhla ilgili olan siyaset sanatıdır; bedenle ilgili olan öteki için ise ben bir ad vermeyeceğim. Onu ikiye ayırabiliriz, birine beden eğitimi, birine de hekimlik deriz. Bunun gibi, siyaseti de ikiye bölüp birine yargılama diyebiliriz, ki bu beden eğitimine karşılık düer; öteki yasalardır, hekimliğe karşılık düşer” (Platon 2010: 464c).

Hekim Yönetici ve Hasta Yönetilen

Öncelikle *Yasalar* kitabında Platon, bedenın sağlığı ve devletin düzeni arasındaki bağı "bir devletin nasıl düzenlenmesi gerektiği" sorusu üzerinden kurmaktadır. Bu tartışma Giritli Kleinas ve Spartalı Megillos'un yasa koyucuların sürekli-savaş-halini göz önünde bulundurması ve buna göre devleti yönetmesi gerektiğini söylemeleri üzerine başlar. Kleinas ve Megillos'a göre devlet düzeni, herkesin herkese karşı olduğu düşünceyi üzerine bina edilir (Platon 2007: 626bc). Platon'a göre yasa bir insan nasıl ki bedenın sağlığı söz konusu olunca ilk önce iç sağlığı göz önüne alıyorsa, bir devletin yasa koyucusu da bütün savaşların en kötüsü (Platon 2007: 629e) olan iç savaşı engellemeyi ve devletin sağlığını ifade eden barış durumunu sağlamayı amaçlamalıdır (Platon 2007: 628d).

İkinci olarak *Devlet* kitabında Sokrates, Thrasymakhos'un "doğruluk, güçlünün işine gelendir" (Platon 2003: 338c) savını, güçlülerin kanun koyarken bazen kendi işlerine gelmeyen kanunları da koyduklarını kabul ettirerek (Platon 2003: 339d) çürütmesi üzerine Thrasymakhos, güçlünün yanıldığı zaman güçlü adını alamayacağını öne sürer (Platon 2003: 340c). Ona göre "yönetmen, yönetmen olduğunca yanılmaz, yanılmadığı için de kendine en faydalı olanı buyurur; yönetilene de bunu yapmak düşer" (Platon 2003: 341a). Sokrates, Thrasymakhos'un savını çürütmek için beden ve hekimlik arasındaki ilişkiyi kullanır. Öncelikle hekimliğin bir sanat olduğunu ve sanatın da "herkesin işine geleni arayıp bulması için icat edilmiş" (Platon 2003: 341d) olduğunu söyler. Daha sonra bedenın kendi kendine yeterliliğini sorgular ve şu sonuca ulaşır: "bedene beden olmak yeter mi, başka hiçbir şey gerekmez mi [?] ... Bedenin gereksediği başka şey vardır [çünkü] Beden tek başına yetersizdir" (Platon 2003: 341e). Sokrates bedenın kendi kendine yetmezliğinin hekimlikle giderildiğini ileri sürer. Ona göre hekimlik, bedenın işine gelen, ona yarayan neyse onu sağlar: "hekim dediğimiz bir adam... beden bakıcısıdır" (Platon 2003: 342d). Buradan hareketle Sokrates, nasıl hekimlik kendi işine geleni değil yönettiği bedenın işine geleni sağlıyorsa; yöneticinin de kendi işine geleni değil yönetilenin işine geleni sağladığını ileri sürer (Platon 2003: 342e).

Yasalar kitabının bir başka yerinde Platon yasa çıkarmanın zorluğunu dile getirirken yeniden beden ve hekimlik arasındaki ilişkiden faydalanır. Ona göre çoğu kişi yasa koyucudan, halkın, gönülden kabul edeceği yasalar koymasını bekler, tıpkı beden eğiticisinden ve hekimlerden, bedeni iyileştirirken veya geliştiren bir yandan da acı değil, haz vermesini istemeleri gibi (Platon 2007: 684c). Oysa yasamanın, ağır beden hareketlerinin verdiği yorgunluk ya da acı veren tedavi yöntemleri gibi zor yanları vardır. Bu anlamda halk, kitle veya yurttaş her şeyin kendi isteğine göre olmasını dilememelidir. Onun yerine hem kentın hem de bireyin aklıbaşında olmayı dilemesi (Platon 2007: 687e) ve ortak iyiyi amaçlaması gerekir.

Yine *Yasalar* kitabında Platon, yasanın dilinin nasıl olması gerektiğini aktarırken, bir **yöntem** ayırımından bulunur; tekli ve ikili yöntem. Bunu örneklendirmek için köle hekimler ile özgür hekimlerin hastalarıyla ilişkilerine ve tedavi yöntemlerine değinir. Özgür hekim, doğuştan yeteneği ve hekimlik alanında bilgisi olan kişidir. Köle hekimse, herhangi bir yeteneği olmayan, bilgisini de özgür hekimi gözlemleyerek elde eden kişidir. Köle hekim, hastalarının hastalığı için bir açıklamada bulunmaz ve

tedaviyi tiranca buyurur. Özgür hekimse hastalarını gözetim altında tutar, gerekli tanıyı verebilmek için her türlü ipucunu kullanır, hasta kabul etmedikçe de tedaviye başlamaz. Hastasını bilgilendirir ve rızasını aldıktan sonra tedaviye başlar, yani tiranca buyurganlık yerine ikna yolunu tercih eder. Platon buna dayanarak yasanın tiranca bir buyurganlıkla değil, ikili yöntem olarak adlandırdığı ikna yolunu tercih etmesi gerektiğini söyler⁴ (Platon 2007: 720cde).

Platon, kendi yasa koyma biçimi ile diğer [yozlaşmış] yasa koyucular arasındaki nitelik farkını ortaya koymak için *Yasalar* kitabında, köle hekim ve özgür hekim arasındaki ayrıma ve bu hekimlerin hastalarıyla olan ilişkilerinin niteliğine yeniden odaklanır. Buna göre köle hekim, özgür bir hastayla konuşan, ona felsefece yaklaşan ve hastalığı en başta alıp, bedensel yapıya sonra eğilen özgür hekime şöyle söyler: “Hay aptal, sen tedavi etmiyorsun, neredeyse eğitiyorsun, sanki iyileşmeye değil de hekim olmaya ihtiyacı varmış gibi” (Platon 2007: 857d). Bunun üzerine Platon diğer yasa koyucuları, köle hekimlere benzetir. Kendisini ise yasa koyarak bir yandan da halkın eğitilmesini sağlayan özgür hekimlere benzetir. (Platon 2007: 857e). Kısaca nasıl ki özgür hekim, hastanın şikayetlerinden yola çıkarak tanı koyuyor ve tedavi uyguluyorsa; iyi bir yasa koyucu da bir bütün olarak toplumun ortak sorun ve ihtiyaçları doğrultusunda yasa koymalıdır.

Son olarak *Devlet*'te Sokrates, devlet düzeninin bozulmasıyla beden sağlığının bozulması arasında bir analogi kurar. Ona göre düzensizlik üçlü yapının (yönetici-bekçi-çalışanın veya insanın ruhsal yapısı söz konusu olacaksa akıl-akıldan pay alan yan-ıştahn) birbiriyle uyumsuzluğundan ileri gelir. Sokrates düzeni ve düzensizliği, bedenün sağlıklı veya hasta olmasına benzetir. Ona göre sağlık, “*bedenimizdeki örgenlerin tabiata uygun bir düzenle sıraya girmesinden, birbirine bağlanmasından*” gelir; hastalık ise “*bu örgenlerin tabiata aykırı bir sıraya girmesi, birbirine bağlanmamasıdır*” (Platon 2003: 444d). Toplumsal düzen ve erdemli eylem de benzer biçimde yetiler veya toplumsal tabakalar arasındaki uyumsuzluğa bağlı olarak bozulabilir.

Sonuç olarak Sokrates ile Platon siyasal, sosyal ve etik normlar oluşturmak için hekim ile nesnesi olan beden arasındaki tedavi ilişkisinin örneklerine sıkça başvurmuşlardır. Fakat kurdukları bu analogiler yalnızca kavramsal düşünüş içinde kalmamış, toplumsal yaşamın yasalarla düzenlenmesi girişimi altında kişisel yaşamlara ulaşan çatlaklar açmıştır. Kişilerin en-iç-yaşamlarına bu çeşitli düzenlemeler aracılığıyla sızılmıştır.

⁴ Platon'un hekime ilişkin burada aktardıklarına yapılabilecek eklemeleri *Kharmides* diyalogunda bulmaktayız: “İyi hekimlerin, gözlerinden rahatsız birine yalnız gözleri tedavi etmenin imkansız olduğunu, gözleri iyileştirmek için aynı zamanda başı da tedavi etmek gerektiğini; aynı şekilde, beden ayrı olarak yalnız başın tedavi edilebileceğini düşünmenin çılgınlık olduğunu söylediklerini iştmişsindir belki. Bu ilkeye dayanarak bütün beden için bir perhiz uygular, parçayı bütünle tedavi edip iyileştirmeye çalışırlar... Gerçekten, bedene ve bütününüle insana tüm kötülükler ve tüm iyilikler ruhtan gelir... Bu yüzden başın ve bütün bedenün sağlıklı olması isteniyorsa, her şeyden önce ruhun tedavi edilmesi gerekir” (Platon 2010: 156c-157a).

Cinselliğin Düzenlenmesi, Evlilik ve Doğum

Yurttaşların en-iç-yaşantılarına ilişkin kurallar oluşturma, bu alana bir düzen getirme amacıyla ilk ele alınan konu cinsellik ve cinselliğe ilişkin etik-siyaset kodlarıdır. Aslında bu kodların oluşturulabilmesini kolaylaştırıcı, bir takım yerleşik fikirler halihazırda Antik Yunan'da vardır. Bazı sözcüklerin etimolojik ipuçlarını takip etmek sözcüğün içinde bulunduğu kavramsal bağlantı ağını bize sunabilir. Örneğin *hymnos* (ὕμνος) sözcüğü ilk anlamı şarkı, daha doğrusu ilahi şarkıdır. Aynı kökten gelen *hymen* (ὕμην) ise kızlık zarı anlamına gelmektedir. Fakat aynı zamanda *Hymenaeus* (ὕμέναιος) evlilik, düğün tanrısı anlamına gelmektedir. Euripides'in şu dizelerinde bu bağlantı daha açık görülmektedir:

“Yükseltin meşaleleri! Işığı bana verin, verin ki tapınakları

Kutsamak [*hieros*] için çoğaltayım!

Ey kızlık zarı, şarkım sanadır, sana!

Beni ondan kurtaracak adam mutlu.

Ama ben de mutluyum! Argos kralının yatağı

Beni bekliyor ya.

Yaşasın kızlık zarı **Hymen**, yaşasın evlilik tanrısı **Hymenaios**!

(...)

Ve senin için ey düğün [*hymenaios*] (ὕμέναιος) tanrısı **Hümenaios**

Gün ışıl ışıl olsun diye;

Senin için de ey Hekate,

Çünkü kızlar gerdeğe girerken böylesi yakışıır” (Euripides 2007: 17).⁵

Buradan hareketle toplumsal bir durum hakkında bir söylem bağı aracılığıyla nasıl normatif düzenlemeler yapılabildiği açıkça görülmektedir. Buna göre yalnızca üreme anlamı yüklenen bir evliliğin kızlık zarıyla ilişkilendirilmesi ve birleşmeyi din alanına dahil edebilmek adına ilahiler söylenmesi –ki söylemenin veya sözün hakikatin açığa çıkarılmasının temel aracı olarak ele alındığı bir dönemde– toplumsal kodların oluşturulmasında ne kadar etkili olduğu açıktır.

Sokrates ve Platon buradaki kavramsal ağı koruyarak, cinselliğe, evliliğe ve doğuma ilişkin konularda toplumsal yaşam açısından düzenlemeler getirmeye çalışırlar. Örneğin Sokrates aşk üzerine konuştuğu Şölen'de aşkın, “iyi olana her zaman sahip olma arzusu” olduğunu (Platon 2000: 206a) dile getirdikten sonra bu arzuyu sağlayacak etkinliğin ne olduğu sorusuna odaklanır; cevabı, “güzellik içinde doğurma”dır. Buradaki doğurma hem bedensel hem de ruhsal doğurma anlamı taşır. Tartışmanın bu noktası beden kavramının işlenmesi açısından oldukça önemlidir. Sokrates'e aşkın ne olduğunu anlatan Diotima'ya göre bütün insanlar bedence ve ruhça doğurgandırlar dolayısıyla belli bir yaşa gelince doğurma arzusu duyarlar. Bu arzularını ancak güzellik içinde gerçekleştirebilirler. Ona göre erkek ile kadının birleşmesinde, yeni nesil üretmesinde

⁵ Vurgular bize aittir.

tanrısal bir nitelik vardır. Çünkü ölümlü insanlar için yeni nesil üretme bir tür “ölümsüzlüktür” (Platon 2000: 206cd). Bu aynı zamanda güzel ve iyi şeylere her zaman sahip olmak isteyen insanın isteğini de karşılar, kısaca ölümsüzlük isteğini karşılar.

Buradan hareketle Diotima, bedensel üreme gücüne sahip olanların kendilerini ölümsüzleştirmek için kadınlara yönediklerini ve çocuk yaptıklarını söyler. Fakat bedensel üreme gücünün yanında ruhsal üretme gücüne sahip olanlar da vardır. Bu insanlar ne üretirler? Diotima'ya göre düşünce ve diğer her türlü form mükemmeliğini üretirler (Platon 2000: 208e-209a). Örneğin şairler bu türden insanlardır. Bu üretilenler içinde en yüce olanı sitelere düzen veren düşünce; yani basiret ya da adalettir. Diotima'ya göre ruhsal üretkenliğe sahip biri zamanı gelince ruhsal dolgunluğunu boşaltmak, döl vermek ister. Bunun için de güzele yönelir. İyi bir eş bulduğunda birlikte çocuk sahibi (kavramlar) olurlar. Bu türden bir (ruhsal) aşkın tohumlarının/çocuklarının, bedensel aşkın çocuklarından daha güzel ve ölümsüzlüğe yakın olacağını dile getirir (Platon 2000: 209cd).

Diotima aynı zamanda bu türden ölümsüzlüğe ulaşmaya çalışanların başlangıçta güzel bedenler aramaya çıkacağını ve zamanla tek bir bedene aşk duyacağını söyler. Ancak zamanla bir bedendeki güzelliğin diğer bedenlerdeki güzellikle kardeş olduğunu anlayacak ve bütün bedenlere aşk duyacaktır. Böylece tek bir bedene ilişkin aşkı zamanla gevşeyecek, bedensel aşkı terk edecek ve ruhsal aşka yönelecektir. Bu aşmaya ulaşan kişi güzelliği bedende değil, eylemlerde ve yasalarda görmeye başlar, yani güzelliğin bilimine yönelir (Platon 2000: 210bc). Kişi, artık kendinde güzeli temaşa edebilir (Platon 2000: 211a). Diyalog boyunca her konuşmacının bir şekilde meşrulaştırmaya çalıştığı yaşlı-bilge kişi ile toy-genç delikanlı arasındaki ilişkiyi Sokrates de bu çerçevede değerlendirilir. Alkibiades, Sokrates'in kendisiyle olan münasebeti bedensel aşk anlamı taşıdığını düşünür ama daha sonra ortaya çıkar ki Sokrates, Alkibiades'e ruhsal bir aşkın gözüyle bakmaktadır. Bir başka deyişle, Sokrates ile toy-genç delikanlı(lar) arasındaki ilişki bir ruhsal doğurma ilişkisidir.

Böylece cinselliğin bedensel vurgusu, bu dünyada insana ölümsüzlüğü sağlayan doğum olgusunun yörüngesine oturtulur. Tam da bu nedenle Platon bir devlette ilk çıkarılması gereken yasanın evlilik ve doğum yasası olduğunu dile getirir (Platon 2007: 721a). Evlilik birliğini ve doğum yasasının çerçevesi altında *Şölen*'de de işaret edilmiştir. Buna göre insan bir yanıla ölümlüdür. Fakat ardında çocuklar bırakarak bir yandan da ölümsüzlüğe sahip olabilir. Bu herkesin doğal olarak arzulayacağı bir şeydir. Bu nedenle herkes otuzuyla otuz beşi arasında evlenmelidir. Bundan kaçınmak hem insan doğasına hem dindarlığa⁶ sığmaz. Dolayısıyla belirlenen yaşlar arasında evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı reddedenler cezaya çarptırılır. Bu ceza belirli bir miktar para cezası ve saygınlığını yitirmek olacaktır (Platon 2007: 721cd).

Doğum ve cinselliğe ilişkin koyulacak genel yasanın çerçevesini bu şekilde belirledikten sonra Platon doğum olgusunun toplumsal rolünü, bir evlilikte izlenmesi gereken süreci, cinsel birleşmenin doğasını ev-içi kurallar düzeyinde ele alır. Devlet'in üçüncü kitabında cinsel birleşmenin düzenlenmesi konusuna değinilir. Buna göre

⁶ Evlilik-dışı ve hemsinsiyle cinsel ilişkiye karşı öne sürülen argümanlar, insanın bu iki temel konumuna dayanır.

insanlar tabiatın zoruyla çiftleşmektedir ki bu zorunluluk neredeyse matematik zorunluluk kadar geçerlidir. Ama bu zorunluluk, Sokrates'in tabiriyle, "oluruna bırakılmamalıdır", çünkü buna ne din izin verir ne de devlet (Platon 2003: 458de). Oluruna bırakılan cinsel birleşme düzensizliğe neden olur. Bunu engellemek için cinsel birleşmeler sözlü ve yazılı yasalarla düzenlenmelidir. Sokrates'in önerisi, cinselliğin evlilik yoluyla kurumsallaştırılması ve dini olarak kutsallaştırılması yönündedir. Kurumsal bir nitelik ve kutsallık atfedilerek, cinsellik arındırılır ve düzene sokulur. Sokrates cinselliği düzenlenmesinin yalnızca kavramsal çerçevesini sunmaz ayrıca analogik anlatımlara başvurur. İnsanların birleşmesiyle, hayvanların çiftleşmesi arasında paralellik kurar; nasıl ki hayvan çiftleştirmelerinde en iyi cins aranıyorsa insanlarda da bu koşulun aranması gerektiğini ileri sürer (Platon 2003: 459a-e).⁷ Kadınlar ve erkekler arasında en iyi genetik özelliklere sahip olanların çiftleşmeleri sağlanmalı ve doğan çocuklar özel bir eğitimden ve bakımdan geçirilmelidir.

Sokrates'e göre devletin cinselliğe müdahalesi bununla da sınırlı kalmamalı ve devletin sosyal, ekonomik ve askeri durumuna göre doğumlar ayarlanmalıdır; "öyle ki devlet, toplumun azalmasını da önleyecek, çoğalmasını da" (Platon 2003: 460a). Buna bağlı olarak Platon, Pythagorasçılığın da etkisiyle, *Yasalar*'da toprağı işleyecek ve savaşacak yurttaş sayısını 5040 olarak belirler (Platon 2007: 737e). Bu sayının korunması için yasa şöyle işletilmelidir: eğer ev sayısı 5040'ın üzerine çıkma tehlikesi gösterirse, doğum kontrol uygulanmalıdır veya gerektiği kadar hane göçmen olarak gönderilmelidir. Fakat eğer azalma tehlikesi varsa, ödül ve cezalarla doğumların çoğalması sağlanmalıdır (Platon 2007: 740bcde). Buna paralel olarak, ideal çocuk sayısı yasalarla bir kız ve bir erkek olmak üzere iki olarak belirlenmelidir (Platon 2007: 930d). Doğum ile sayı bilimi arasında kurdukları örnekler sadece bunlarla sınırlı değildir. Devlet'te "iyi ve kötü doğumun sırrı" bir takım hesaplamalar sonrasında geometrik bir sayı üzerinden gösterilmeye çalışılır. Buna göre bu sayı doğanın bir kanunudur. Devlet'in yöneticileri eğer bu sayıyı ihlal eden zamanlarda kızlarla oğlanların birleşmesine izin verilerse, bu birleşmeden doğan çocuklardan en bilgisi ileride devletin başına geçerek toplumsal yapının bozulmasına neden olacaktır (Platon 2003: 546d).

Platon *Yasalar*'ın altıncı kitabında evlilik ile ilgili kurallardan ve yasalardan bahsetmeye devam eder. Buna göre aileler birbirleri arasındaki bilgisizliği ortadan kaldırmak ve tanışıklığı artırmak için korolu eğlenceler düzenlenmelidir. Evlenecek olanların, utanç duygularının izin verdiği ölçüde birbirlerini çıplak görmelerine izin verilmelidir (Platon 2007: 772a). Evliliğin amacının çocuk yapmak ve iyi cinsler yetiştirmek olduğu göz önünde bulundurulacak olursa; çıplaklığın aslında iyi bir nesil, cins yetiştirebilmek için çiftlerin birbirini kontrol etmesi amaçlandığı söylenebilir. Bu savı desteklemek için şu da eklenmelidir; Platon (Atinalı), herkesin en geç otuz beşine kadar evlenmesi gerektiğini salık verir (Platon 2007: 772e) ki bu yaşlar kişilerin bedensel ve zihinsel canlılık olarak düşüşe geçmeye başladıkları yaş sınıridir.

Benzer şekilde Sokrates'in devlet idealinde de kadın ve erkek arasındaki cinsel birleşmenin verimli olacağı yasal yaş aralığı belirlenmiştir; kadınlar 20-40, erkekler ise

⁷ Yöneticinin gücü ile çobanlık becerisinin keşiştiği noktadır.

55 yaşına kadar çocuk sahibi olmak amacıyla cinsel birleşmeyi gerçekleştirebilirler. Bu yaş aralığına uygun olmayan birleşmeler, devlete ve dine karşı işlenmiş suç olarak kabul edilecektir (Platon 2003: 461ab). Doğum, cinsellik ve evlilik konularında yasanın ihlali sadece yaş aralığıyla sınırlı değildir. Platon güçlü ve iyi bir nesil yetiştirme projesi doğrultusunda, sarhoşluk⁸ esnasında çocuk yapılmaması gerektiğini söyler. Çünkü içkili insan dengesiz ve kötü tohum atar ki bedence ve karakterce dengesiz çocuklar doğmasına neden olur (Platon 2007: 775cd). Çocuğun nasıl ve hangi koşullarda yapılması gerektiğini de şöyle aktarır: ilk olarak çiftler kente elden geldiğince güzel ve iyi çocuklar vermeyi düşünmelidirler. İkinci olarak bu amaçla erkek bütün dikkatini çocuk yapmaya vermeli; kadınlar da tapınaklarda kurban ve sunularda bulunmalıdır. Üçüncü olarak çiftleri çocuk yapmaları amacıyla en az on yıl gözetim altında tutulmalıdır. Bu süre içinde çocukları olmayan çift ayrılmalıdır. Gözetimciler, çiftleri uyararak, korkutarak ya da haklarında dava açarak çocuk yapmaya teşvik edebilir. Bu yolların etkili olmadığı noktalarda gözetimciler çiftleri kamuya ifşa etme yetkilerini kullanabilirler. Yasaya karşı gelenlerin, ayrıca, doğum ve düğün törenlerine katılmaları da yasaklanacaktır. Son olarak kadınların evlenme yaşı 16-20, erkekleri ise 30-35 olmalıdır (Platon 2007: 784b-785b).

Bu konularda uygulanan cezalar kadar ödüllendirmeler de toplumun sağlığını ve düzenini sağlama amacı doğrultusundadır. Savaşlarda kahramanlık gösterenler daha fazla cinsel birliktelik olanağı ile ödüllendirilmelidir. Devletin belirlediği bu koşullara uygun birleşmelerden doğan çocuklar seçkin sayılmalı ve özel bir kurum onların ihtiyaçlarını ve eğitimlerini üstlenmelidir. Buna karşın “seçkin olmayan yurttaşların ve daha başkalarının doğuştan bir eksikliği olan çocukları”, şehir merkezinden uzak bir yerlere bırakılması gerekir. Seçkin çocuklar, göğsü süt dolu annelerce bakılmalı; seçkin olmayanlar, hatta evlilik-dışı çocuklar piç olarak değerlendirilmeli ve devlet onları beslememelidir (Platon 2003: 461bc).

Son olarak evlilik aynı zamanda toplumsal eşitsizliğin önlenmesi için ayrı bir öneme sahiptir. Buna göre evlenme yaşına gelen bir erken çocuğa, aklıbaşında kişilerin onayladığı bir evlilik salık verilmelidir. Bu aklıbaşında kişiler erkeğe, eğer kendisi varlıklıysa, daha az varlıklı olan bir kadınla evlenmesini salık vermelidir ki bir denge sağlanabilsin. Dolayısıyla servet ve karakter farklılıklarını engellemek için şöyle bir kural koyulmalıdır: “herkes kendi hoşuna giden evliliği değil, kente yararlı evliliği istemelidir” (Platon 2007: 773ab). Böylece iki insanın birleşmesinin kurumsallaştırılmasında en uç noktaya varılır. Bu yasanın yerine getirilmemesi durumundan kişi, para cezasına çarptırılmalıdır (Platon 2007: 774a).

⁸ Sarhoşluğa cinsellik konusunda olumsuz anlam yüklerken, ruhsal eğitimin temel amacı olan erdemlere sahip olmada sarhoşluğun hızlandırıcı bir etkisi olduğunu dile getirir. Şarap içmek, aşırıya kaçılmadığı sürece, ilkin bedene sağlık verir, ikinci olarak, kişinin korkularını yenmesini sağlayarak ruhsal zindelik verir. Yenilmesi gereken iki korku vardır. Birincisi kişinin başına geleceğini düşündüğü felaketlerden korkması; ikincisi kişinin hoş olmayan bir şey yaparsa adının kötüye çıkacağından korkması, yani ar duyusunu (Platon 2007: 646de). Şarap içme konusunda dengeli olan birisi felaket korkusunu aşar ve bir gözüpeklilik kazanır, fakat aynı zamanda dostları karşısında utanma duygusunu kaybetmez. Bu anlamda şarap içmek; kişiye pek çok durum konusunda elde edebileceği belirli erdemleri kolayca elde etmesini sağlar (Platon 2007: 648b-d).

Sonuç olarak Sokrates ve Platon'un devlet ideallerinde cinsellik, doğum ve evlilik yalnızca toplumsal sağlığın birer parçası olarak değerlendirilmektedir.⁹ Tam da bu nedenle Platon devlet düzeninin iki yönü olduğunu ileri sürer. Birincisi, görevlerin saptanıp dağıtılması, ikincisi yasaların çıkarılmasıdır.¹⁰ Platon her şeyden önce ilk yapılması gereken şeyin ayıklama (*katharismos*)¹¹ olduğunu söyler. Buna örnek olarak çobanların sürülerini nasıl ele aldıklarını gösterir. Çobanlar, sürüdeki ayıklamayı, hayvanların cinslerine, bedenlerinin sağlıklı oluşuna göre yapar. Ayıklama sonucunda kimini sürüsüne dahil eder kimini başka sürüye gönderir. Kendisinde hekimin, yöneticinin ve çobanın gücünü birleştirmiş olan yasa koyucu, kenti oluşturan insanları, sahip oldukları niteliklere ve yurttaşlık ödevlerini yerine getirmeleri bakımından ayırmalıdır (Platon 2007: 735a). Fakat yöneticinin aynı zamanda yurttaşlarını, ileride edinmelerini beklediği ruhsal ve bedensel niteliklere göre eğitilmesi gerekmektedir.

Ruhsal ve Bedensel Eğitim

Sokrates ve Platon'un yöneticiye cinsellik, doğum ve evlilik konularında yasa ve kurallar belirleme yetkisi vermesi dolayısıyla ona bir yandan hekimin tedavi edici gücünü bir yandan da çobanın güdücü gücünü verdiğini söylenebilir. Bu iki gücün birlikteliğine ek olarak, tebaanın ya da sürünün eğitimi de en az koyulan yasalar kadar etkilidir. Çünkü çocuk, sürgün veren bir bitkiye ya da hayvana benzer. Eğer doğru bir eğitim verilirse yetişkinliğinde sağlıklı bir bitki veya evcil bir hayvan olur, aksi durumda bitki olarak gelişimini tamamlayamaz veya vahşi bir hayvan olur¹² (Platon 2007: 765de-766a). Bu anlamda hem *Yasalar*'da hem de *Devlet*'te çocuklar için ikili bir eğitim öngörülür; ruhsal ve bedensel¹³ eğitim. Doğru bir eğitimin koşulu kişiyi her iki

⁹ Örneğin *Yasalar* kitabında bir evliliğin bozulması ya da boşanması durumunda kişilerin bu konudaki bireysel durumlarından çok ailenin toplumun içindeki yeri ve toplumsal varlığın devamlılığın ana unsuru olan çocukların geleceği konusu ön plana çıkmaktadır. Bu hassasiyetler çerçevesinde devletin bütün kurumları çalıştırılmalıdır. “Eğer kadınlı erkek mizaç uyumsuzluğundan ötürü hiçbir şekilde anlaşamazlarsa, bu durumda olanlarla orta yaşta on yasa bekçisi evlilik kurumunu denetlemekle görevli aynı yaşta on kadın ilgilenecektir; eğer bunlar çifti uzlaştırırlarsa, uzlaşma geçerli olacaktır; ama eğer karı kocanın ruhu daha büyük sarsıntı içindeyse elden geldiğince her birine uygun eşler arayacaklardır... Anlaşmayan çift çocuksuz ise ya da az çocuğu varsa, çocuk sahibi olmak için evlenmelidirler; ama yeterli sayıda çocukları varsa, birlikte yaşlanmak ve birbirlerine destek olmak için boşanıp bir daha evlenmelidirler. Eğer bir kadın arkasında kız ve erkek çocuklar bırakarak ölürse, bu konuda çıkarılan yasa kocaya eve üvey anne getirmeden çocuklarını yetiştirmesini salık verecek, ama zorlamayacaktır; ama ortada çocuk yoksa, evine ve devletine yeter sayıda çocuk yapmak için zorunlu olarak evlenecektir” (Platon 2007: 930ab).

¹⁰ Hekimin tanı koyması ve tedaviye başlaması gibi...

¹¹ Çobanın iyi tür yetiştirme pratiğinde olduğu gibi...

¹² Benzer bir ifadeye *Devlet*'te de rastlıyoruz: “... filozof, yaradılışı kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşır. Yok eğer bu tohum kötü bir toprağa ekilir de orada kök salar, büyürse, vermeyeceği kötülük kalmaz” (Platon 2003: 492a).

¹³ *Devlet*'in altıncı kitabında Sokrates, gençler arasında felsefenin bir heves olduğunu ancak yaşlılığa doğru pek çoğunun felsefeden koptuklarını, tam da bu nedenle insanın ruhunu olduğu kadar bedenini de felsefenin hizmetine sunması gerektiğini aktarır (Platon 2003:498c).

yönden de dengeli bir hale getirmektir. Sokrates'e göre kişiyi ileride iyi bir yurttaş, "iyi huylu bir birey" (Platon 2007: 791d) haline getirecek olan eğitim, bedensel ve ruhsal özelliklerini keskinleştirecek ikili bir eğitim olmalıdır: “*beden için idman, ruh için müzik*” (Platon 2003: 376e). Aksi takdirde bedensel gelişime fazla önem verenlerin gereğinden sert; ruhsal eğitime fazla önem verenlerin gereğinden gevşek olacağını söyler. Gözetilmesi gerekenin ikisi arasındaki dengedir: “*bu uzlaşmaya varan, hem akıllı hem de yiğit olur*”... *bu uzlaşmaya varamayansa, korkak ve kaba olur*” (Platon 2003: 411a).

Bu amaçla her ne kadar Sokrates ilk eğitimin (söz sanatlarını öğrenmek) ruhsal olması gerektiğini söylese de (Platon 2003: 377a)¹⁴ Platon eğitimi ilk çocukluk günlerinden değil doğum-öncesi cenin halinden, yani ana karnından başlatır. Bunu örneklendirmek için kuş yetiştiricilerinin kuşları nasıl eğittiklerine değinir. Kuş yetiştiricileri, kuşlarını daha da güçlendirmek için onları dövüştürmedikleri zaman koltuklarının altına veya avuç içlerine alarak gezdirirler. Platon buradan hareketle yorulmadan yapılan her türlü sarsılma ve hareketin hem güçlendirici hem de besinlerin sindirimi hızlandırıcı bir etkisi olduğuna değinir. Dolayısıyla hamile kadınların yürüyüş yapmasının, ceninin sağlığı açısından faydalı olduğu söyler (Platon 2007: 789de). Buna ilaveten annenin çocuğunu kucağına alıp sallamasının hem hareket hem sindirim açısından yararının yanında korku nedeniyle ağlayan çocuğa güven verdiğini de söyler. Ve annenin çocuğa sarılması sadece çocuğun o andaki korkusunu engellemekle kalmamakta aynı zamanda çocuğun ileride korkusuz bir birey olmasını da sağlamaktadır (Platon 2007: 791ab). Dolayısıyla cesaret erdeminin kazanılmasında çocukluk dönemindeki beden eğitiminin payı büyüktür. Bu doğrultuda doğduktan sonra çocuk mümkün olduğunca haz ve acı odaklı eğitilmemeli daha ziyade dinginlik merkezli, orta yol buldurucu bir eğitim almalıdır. Platon bu doğrultuda gerekirse hamilelik döneminde anneye özel bir bakım uygulayarak onun, aşırılıktan, duygusallıktan ve taşkınlıktan uzak tutulması gerektiğini söyler (Platon 2007: 792de).

Platon aynı zamanda beden eğitiminde oyunun önemine değinir. Oyun hem çocukların bir arada olmasını sağlar hem de el-ayak yönetiminde keskinleşmelerini sağlar. El-ayak koordinasyonu eğitiminde dikkat edilecek konu çocuğun hem sağ hem de sol uzuvlarını aynı etkinlikte kullanabilmesini sağlamaktır. Bu eğitimler altı yaşına kadar erkek ve kızlarda ortaktır. Altı yaşından sonra erkekler savaş eğitimi almaya başlayacaktır, kızlarda bu durum tercihe ve uygunluğa bırakılacaktır. Yani kızların ve erkeklerin görev ve ödev ortaklıkları devam eder ancak artık eğitimleri karma gruplar şeklinde yapılmaz (Platon 2007: 794a-795a). Belirli bir yaşa geldikten sonra eğitimin bir parçası, yöntemi olan oyunun önemi zamanla azalır ve daha sıkı bir eğitime geçilir. Bu eğitim *Devlet* kitabında da sözü geçen ruhsal ve bedensel olarak iki ayrılan bir eğitimidir. Ruhsal eğitim, müzik; bedensel eğitim jimnastik aracılığıyla verilir. Jimnastik; dans ve güreş olarak ikiye ayrılır. Dansın iki amacı vardır birincisi esneklik sağlamak, ikincisi şiirin, ezginin ritmini taklit eden soylu ve özgür hareketler yapabilmektir. Güreş ise, bedensel çeviklik, güç ve sağlık kazanmak adına

¹⁴ Bunun nedenini şöyle açıklar: “*Beden ne kadar iyi durumda olursa olsun, kendi iyiliğiyle, insanın içini iyi edemez. Tersine, insan, içi iyiyse, bedenini az çok iyileştirebilir*” (Platon 2003: 403d).

gerçekleştirilmelidir. Bedensel eğitim gereğince çocuklar askerlik çağına kadar yapılan gösterilere her zaman silah donanı, at üstünde katılmaları gerekmektedir (Platon 2007: 795e-796c).

Platon'a göre ruhsal ve bedensel eğitimin iyi huylu ve erdemli bireyler yetiştirme işlevinin yanında aynı zamanda devletin ve toplumun sağlığını, düzenini sağlamak gibi bir amacı da vardır. Bu anlamda bedensel eğitim, bireylerin bedensel sağlığını korumak amaçlı olduğu kadar askeri bakımdan devletin diriliğini sağlamalıdır. Tam da bu nedenle beden eğitimi içinde güreşe daha fazla önem atfeder. Çünkü bütün beden hareketleri içinde dövüğe en yakın olan güreştir. Dolayısıyla güreşi, savaşta dövüşmek için çalışmak gerekir (Platon 2007: 814d). Benzer bir biçimde jimnastik yarışmalarına, savaşa hazırlayıcı, iyi savaşçı yetiştirmeyi kolaylaştırıcı özelliklerinden dolayı önem verilmelidir. Bu amaçla düzenlenen oyunların asıl amacı savaşçı adaylarına beden çevikliği ama özellikle el ve ayak çevikliği kazandırmak olacaktır (Platon 2007: 833a). Ama aynı zamanda açlığa, susuzluğa, soğuğa, sıcağa ve sert döşeğe karşı direnmeyi sağlayacak şekilde beden/dans eğitimi alınmalıdır (Platon 2007: 942d).

Platon'a göre düzen her iki eğitimin de ulaşmaya çalıştığı amaç olduğuna göre öncelikle eğitimlerin kendilerinin bir düzenliliği ifade etmesi gerekir. Buna göre beden hareketlerinden aşırıya kaçmamak gerekir; çılginca danslardan (Bakkhoslar ve Korybantlar), ama aynı zamanda dansın çeşitleri olan komedy ve tragedyadan uzak durmak gerekir. Çünkü el-ayak koordinasyonunu sağlamak amacıyla yapılan bedensel bir eğitim olan dans, müziğin ezgisine (*nomos*) uygun olmalıdır. Bu anlamda dans ikiye ayrılır: “güzel bedenlerin soylu olanı taklit eden hareketi” ve “çirkin bedenlerin değersiz olanı taklit eden hareketi”. Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılır. Erdemli dansın türünün ilk örneği; yiğit bir ruhun savaş çatışmasını canlandıran barış dansıdır (*Emmeleia*). İkinci örneği ise daha hareketli olan, atlamayı, yana çekilmeyi, sıçramayı ve eğilmeyi içeren savaş dansı yani *Pyrikkhed*dir (Platon 2007: 814e-815a). Platon, Nymphalar'ın, Pan'ın Seilenler'in, Satirlerin ve Bakkhosların dansını bu iki dans kategorisinin içine dahil etmez ve onları devletin resmi danslarının dışında olan danslar olarak kodlar (Platon 2007: 815c). Çünkü bunlar düzensizliğin ve kendinden geçmenin ifadeleridir. Oysa müzik ve dansın asıl amacı ruhsal ve bedensel ahengi yakalamaktır ki barış dansının etimolojik analizi de bu bağlantıyı vermektedir. *Emmeleia*, *en* (içinde) ve *melos* sözcüklerinden oluşur. *Melos* sözcüğü bir yandan melodi, insan sesinin çalgı sesiyle uyum içinde olması anlamına gelirken (Platon 2007: 816b-Dipnot), bir yandan da bir beden veya grubun parçası ve uzuv¹⁵ anlamına gelmektedir.

Kısaca Platon ve Sokrates için devlet-içi düzenin sağlanması, bedenin gerek eğitimle disipline edilmesi, gerek yasalarla sınırların çizilmesi yoluyla sağlanma çalışılır.

¹⁵ http://en.wiktionary.org/wiki/%CE%BC%CE%AD%CE%BB%CE%BF%CF%82#Ancient_Greek

Sonuç

Sokrates ve Platon'un, beden ile devlet ve yönetici-hekim-çoban arasında kurdukları analogik bağı, içinde bulunduğumuz çağdan hareketle değerlendirmek ve eleştirmek, anakronik bir tavır olarak değerlendirilebilir. Ancak bu türden, bedeni yalnızca bir kadavra olarak değerlendiren, yaşamayı yalnızca yaşama hayatına ait olmaya indirgeyen, insanı bütünlüğü bakımından değerlendirmekten uzak, yalnızca içinde bulunduğu topluluğun sürekliliği için araç olarak gören, yasalarını ve uygulamalarını yalnızca bu çerçeve dahilinde hazırlayan devletlere çağımız hiç de yabancı değildir. Çağımızda bedenin her bakımdan disipline edilmesi –ya da bakıma alınması– Ortaçağdan kalma ruhu disipline etme anlayışının yerini yavaş yavaş almaktadır. Bu anlamda pek çok çağdaş tartışmanın zeminini ya da ilk örneklerini Sokrates ve Platon'da bulmak mümkündür.

Beden üzerindeki bu odaklanmayı, Foucault veya Baumann'ın gerçekleştirdikleri gibi bedenin gözetimi anlamında ele almak da Agamben'in vurguladığı biçimiyle insan kavramının *corpus* kavramına indirgenmesi anlamında ele almak da mümkündür. Çünkü genel perspektiften değerlendirildiğinde, bugün hala totaliter devletlerin otoriter tutumları, kendilerini bedene ilişkin düzenlemelerde göstermektedir. Tam da bu nedenle çağdaş siyaset felsefesi ve etik açıdan bedene yönelik ya da beden üzerinden gerçekleştirilen düzenlemeler oldukça önemlidir. Özellikle nasıl beslenileceğinden, ideal kilo indekslerinin oluşturulmasına, kaç çocuk doğulacağından, cinsel kimlik tercihinin değerlendirilmesine, cinsel farklılıklar üzerinden gerçekleştirilen eğitim modellerinden, kişisel haklara kadar, bekaretten töre cinayetlerine, ırkçılık sorununda kentsel dönüşüme, bedene ilişkin sınırlar her gün yeniden çizilmektedir. Çizilen sınırlar ise bedene ilişkin ahlaki kodların hem deşifre edilmesine hem de yeniden şifrelenmesi neden olmakta, yani beden biyo-etik ve biyo-politik alanda savrulmaktadır. Belki bugün yasa, suç ve ceza üçgeninden çıkan sonuçlar antik veya ortaçağdaki kadar etkisini yoğun bir biçimde beden üzerinde göstermiyor olabilir (sürgün, idam cezası, çalışma cezası, tecrit ya da toplama kamplarındaki gibi damgalama) fakat Sokrates ifade ettiği gibi “oluruna” bırakılmamıştır da. Muktedir (ya da yasa koyucu) bedenin oluruna bırakılırsa, ahlaksal kodların gevşemesine neden olacağı düşünmesi, onun sürekli-gözetim ve belirlenim altında tutulması gerekliliğini ortaya çıkarır. Dolayısıyla beden her zaman yasal düzenlemenin yörüngesinde olmak zorundadır. Sonuç olarak beden, ya da bedene indirgenmiş birey, içinde bulunduğu muktedirin (ya da yasa koyucunun) kudret (ya da söylem) alanının izlerini, damgasını üzerinde taşır.

The Relation between the Body and the Law in Plato

Abstract

Body and the regulations according to the body are the main problems in both contemporary philosophy and contemporary politics. In that respect there are several stops along the way of conceiving the body through the history of philosophy. It is hard to suppose that there are consistency and continuity in the history of philosophy in the compass of this subject. On the other hand, we can say that we can find the most potent examples of arguments which discusses the problem of the body in a philosophical coherence in Socrates and Plato's ideas. Socrates and Plato sometimes use the concept of the body in an allegorical and metaphorical way to concrete or reinforce various assertions. Besides, there are some discussions in which the body is a direct issue. It is possible to determine the direct conceptualizing of the torso in the ontological, epistemological, ethical, political, and educational ideas and the thoughts on social stratification in the context of Socrates and Plato's thinking. There is a description of the body which is located opposite of the eternal soul according to its limited existence in the scope of this ontological approach. In epistemological approach, there is the body which is ascertained as being incapable of apprehending the absolute knowledge. In the scope of the ethical reasoning the body which prevents the moral living by being the center of passion and desire shows itself. For education, the body is a part of the physical training that provides the physical maturity. On the other hand, this training of the stained / dirty body is a step in the way of purifying the soul. In this context, the body, sometimes becomes a part of the sexual and pedagogical education that ensures the possibility of raising healthy generations. And lastly, it becomes a part of the military training that cultivates proper soldiers. In the scope of the social stratification, the health benefits, of which a person can take advantages, depends on this person's contribution in working life with his/her body. In addition to this, the completeness of the bodily health and its incapability in transmitting between different ages causes social exclusions. The discussion on the body in the scope of the political philosophy intersects with all the other ideas relating to the body of different dimensions. In political dimension the discussions are under these topics below: physical training as a part of education, medical's powers as the caretaker of the body, the shepherd's powers as the cultivator of the body and the kind, the philosopher king who gathered the powers of the medical and shepherd together and the regulations which are made by the philosopher-king on the sexual life of the society via the laws.

The purpose of this study is to reveal the ideas of Socrates and Plato on the body totally and show the reflections of these thoughts in the social order. But at the same time, this study aims to mention briefly whether this approach can help us to evaluate the body policies which constitutes one of the discussion platforms in contemporary philosophy or not and whether Socrates and Plato's ideas have an impact on these discussions about the body.

Keywords

Plato, Body, Soul, Law, Education, Social Regulation, Medical-Shepherd-Governor.

KAYNAKÇA

EURIPIDES (2007) *Troyalı Kadınlar*, çev. Yılmaz Onay, İstanbul: Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları.

PLATON (2000) *Şölen*, çev. Cenan Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON (2001a) *Minos*, çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON (2001b) *Phaidon*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul: Sosyal Yayınları.

PLATON (2003) *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

PLATON (2007) *Yasalar*, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

PLATON (2010) *Diyaloglar*, çev. Teoman Aktürel – Melih Cevdet Anday – Adnan Cemgil – Tacettin Ünlü – Tanju Gökçöl – Macit Gökberk – Ömer Naci Soykan, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Araştırma Makalesi
Research Article

Sinem ElkatiP HATİPOĞLU

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
İstanbul Şehir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye
İstanbul Şehir University, College of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy,
İstanbul-Turkey
sinemhatipoglu@sehir.edu.tr

***Prohairesis* in Aristotle and Epictetus: A Comparative Study**

Abstract

The concept of *prohairesis* in Aristotelian ethics, usually translated as deliberate choice or policy decision, is later revived by Epictetus, a major figure among the Stoics. In this paper I critically examine how the concept of *prohairesis* is employed by Aristotle and by Epictetus and the differences involved. Aristotle's concept of *prohairesis* acquires its meaning in a framework according to which we live in a world where at least some things are up to us whereas Epictetus's concept of *prohairesis* acquires its meaning in a framework where nothing is up to us. As such, Aristotle's concept of *prohairesis* is essentially about choice and assumes freedom and thereby more ethical in character, whereas Epictetus's concept of *prohairesis* is used to provide a metaphysical basis for freedom and as such less ethical in character.

Keywords

Prohairesis, Aristotle, Epictetus, Choice, Freedom, Deliberation.

Introduction

In this paper, I wish to look at how the concept of *prohairesis* is used in Aristotle and Epictetus and the differences therein. It is hard to translate *prohairesis* into one English word, not only because of the complexity of the meaning of the word, but also because of the way its meaning has changed from Aristotle to Epictetus. That being the case, different words and phrases have been used to refer to *prohairesis* such as ‘will’, ‘decision’, ‘policy decision’, ‘policy’, ‘purpose’, ‘moral purpose’, ‘choice’, ‘intention’, and even ‘habitus of using foresight’.¹ Regarding Epictetus’s works, Long (2002) uses the word ‘volition’ to refer to *prohairesis*, and W. A. Oldfather (1996-7) translates it as ‘moral purpose’.

According to Bennett (2001), the recent secondary literature on ancient and Hellenistic philosophy has a tendency to translate *prohairesis* as ‘deliberate choice’ in Aristotle and ‘purposive choice’ in Epictetus. Yet, closer examination is required to do justice to understanding the differences between Aristotle’s concept of *prohairesis* and Epictetus’s concept of *prohairesis*. Thus the purpose of this paper is to provide the reader with a better understanding of what both Aristotle and Epictetus meant by *prohairesis*. I will start first with Aristotle’s concept of *prohairesis* and then Epictetus’s. The choice of this order is simply to be faithful to the chronological order of the use of the word.

Prohairesis in Aristotle

In *Nicomachean Ethics* 5.8, there is a distinction made by Aristotle between a just man, and a man who acts justly. When a man acts justly as a result of voluntary action, he is merely acting justly, and it does not necessarily follow that he is a just man. Likewise, when a man has done some injustice, it does not necessarily mean that he is an unjust man (*NE* 5.8, 1135b 23-24). The distinction between a just man and a man who merely acts justly is caused by the presence or lack of deliberation before his action. In Aristotelian ethics, virtue or vice is directly related to the presence and nature of deliberation before an action, and not merely to the voluntary action itself. Voluntary actions extend more widely than actions that follow deliberation. Aristotle says that both animals and children share in voluntary actions where they would not thereby be showing any deliberation (*NE* 3.2, 1111b 6-9). *Prohairesis* is a choice made as a result of deliberation, and it is before the action; hence the prefix *-pro* (*NE* 3.2, 1112a 15-17).

Both reason and desire reside in Aristotle’s *prohairesis*. One has a desire for some end, and with a view to that end, he is using his reason to find the best means to achieve it. Therefore I believe that Sorabji (2005: 314) captures the essence of the concept of *prohairesis* in Aristotle when he says that it is a “policy decision, e.g. for a kind of diet, which is desired because deliberation has shown that it will lead to your goals, in this case health”. The following passage from Aristotle, in relation to *prohairesis*, supports this idea (*NE* 3.3, 1112b 15-18),

¹ For more details on different translations see Dobbin (1991: 113).

Having set the end they consider how and by what means it is to be attained; and if it seems to be produced by several means they consider by which it is most easily and best produced, while if it is achieved by one only they consider how it will be achieved by this and by what means *this* will be achieved...

It is usually taken that *prohairesis* is a decision about a general policy rather than a particular action. (Sorabji 1973-4: 110-11; Dobbin 1991: 115) For example, if one values wealth in life, one's policy decision to get rich could be either by way of theft or hard work. Since deliberation regarding one's *prohairesis* has to do with the means and not the end (*NE* 3.3, 1112b 12, 1112b 33-34), one's valuing wealth is not his *prohairesis*. It is theft or hard work that will be the man's *prohairesis*.

Theft or hard work as a man's *prohairesis* is presumed to be under one's own power. However, one does not deliberate about things that cannot be brought about by his own efforts (*NE* 3.3, 1112a 31). Another feature of deliberation before *prohairesis* is that it involves inquiry. But not all inquiry is deliberation (*NE* 3.3, 1112b 21-22). For instance, it is possible to inquire about mathematics, but one cannot thereby deliberate about mathematical truths. That is, one does not deliberate about necessary things, or about eternal things, or things that happen from fortune, etc. One deliberates only about what is in his power (*NE* 3.3, 1112a 20-30). Yet one should not be deliberating on every single matter, like whether something is a loaf of bread. These are matters of perception or, one would forever be in a state of deliberation (*NE* 3.3, 1113a 1-3).

Prohairesis is not the deliberation itself. Instead it is the choice arrived at through deliberation with a certain view to the good of the end to be achieved. As such, it originates action, because choice is the efficient cause of action (*NE* 6.2, 1139a 32-33). It is directly related to virtue, since virtues are about what promotes an end, and *prohairesis* involves deliberation about the means to an end. Aristotle says "for in choice lies the essential element of excellence and character" (*NE* 8.13, 1163a 22-23), i.e., in one's *prohairesis*. Considering the distinction mentioned above between a just man and a man who merely acts justly, *prohairesis* would be the better criterion when compared to action for judging the individual's motives since it reflects the general policy embraced by the individual and thereby provides a better insight into the individual's motives. It is also the better criterion when determining the character. Imagine two men who both value wealth, but one's policy decision to get rich is by theft and the other's is by hard work. According to Aristotle both the goal and the means reveal character. Now there is definitely a difference between these men's characters, which is not revealed by what they value, but by what each one's *prohairesis* is.

One may object to this point by saying that the action might just as well serve the purpose of revealing one's character. The man, whose *prohairesis* is theft, will steal things, and the man, whose *prohairesis* is hard work, will not. It may seem then, by looking at the particular actions, one can also infer something about each one's character. However, the man, whose *prohairesis* is hard work, may end up stealing things under a particular set of circumstances, not because he has a general policy to steal things, but because he is forced to, due to the nature of the circumstances he is under. On such occasions, it would be misleading to look at this particular action of stealing and infer something about the man's character. That is why *prohairesis* is the

better criterion than action in determining one's character. Aristotle says (*NE* 5.6, 1134a 19-22),

For a man might even lie with a woman knowing who she was, but the origin of this act might be not choice but passion. He acts unjustly, then, but is not unjust; e.g. a man is not a thief, yet he stole, nor an adulterer, yet he committed adultery; and similarly in all other cases.

where 'choice' is a translation for *prohairesis*.

Sorabji (1973-4) however notes that there are some inconsistencies in Aristotle's concept of *prohairesis*. In what follows I try to address them. It has been said that *prohairesis* needs to be in one's power. However, consider a case where a man's *prohairesis* is to defend his country at times of war. Yet, given his age and gender it may be compulsory that he goes to war to defend his country. As a result one might say that one's *prohairesis* is not always in one's power. But this is confusing the man's general choice, which could have been made years before there was any war, with the particular instance of going to war. Whether military service is compulsory or not is really not the issue here, because had it not been compulsory, given his *prohairesis*, the man would have gone to war anyway. *Prohairesis* is about the general choice which remains to be under the man's power.

Another seeming difficulty with the concept of *prohairesis* is that considering some actions, it seems like there is not always time for deliberation. So one might say they lack *prohairesis*. Yet it's been also mentioned that *prohairesis* is the better criterion in determining character when compared to action. There is thus a tension as to what really reveals character; one's immediate response to things of sudden nature – which supposedly lacks deliberation and thereby *prohairesis* –, or as mentioned before, one's *prohairesis*. Aristotle acknowledges this tension when he says

(...) it is thought to be the mark of a braver man to be fearless and undisturbed in sudden alarms than to be so in those that are foreseen; for it must have proceeded more from a state of character, ... for acts that are foreseen may be chosen by calculation and reason, but sudden actions in accordance with one's state of character (*NE* 3.8, 1117a 17-22).

Consider once again the man whose *prohairesis* is to defend his country. In the heat of the battle, when he performs a courageous act to rescue a friend, all may take place in a second where deliberation seems practically impossible. But it is a mistake to try to find the man's *prohairesis* before any *one* of his *particular* actions. As mentioned before, *prohairesis* is about the general choice and not the particular. Therefore lack of deliberation before immediate actions does not thereby show a lack of *prohairesis*. It is most likely that an individual is capable of immediate response under such circumstances as a result of his *prohairesis* since it is his *prohairesis* that puts him in a certain disposition. And without such disposition, it is possible that he acts differently or becomes a helpless bystander under unpredictable and sudden circumstances.

Another seeming difficulty with the concept of *prohairesis* is related to virtues like honesty, when honesty is taken to be an absolute commitment to tell the truth, no

matter what, in which case deliberation would not be needed.² I do not think such a difficulty can be brought up against Aristotle, because it violates his understanding of virtue in the first place. For Aristotle, virtue is about finding the middle way (*NE* 2.6, 1106b 15-18). So the essential element in one's virtuous act is not that one has followed a certain rule, viz., that of telling the truth, but that one has examined the particular circumstances against the background of one's *prohairesis*.

Going against the Aristotelian spirit, even if honesty is taken as an absolute commitment to tell the truth, there would still be no difficulty with the concept *prohairesis*, because there would need to be a deliberation to endorse such a commitment in the first place. For the person to endorse this type of commitment, he must first think about what he values, and whether telling the truth under all circumstances serves that which he values. As such, all the cases where he tells the truth could be said to be inspired by his *prohairesis*. Even if each particular case doesn't seem to involve deliberation anymore, because the person seems to be merely following a rule, one could not thereby say that there is lack of *prohairesis*, since it is his *prohairesis* that puts him in such a disposition, viz., that of telling the truth at all times, in the first place.

Lastly, consider the circumstances under which a person does not act in accordance with his *prohairesis*. Aristotle allows this possibility. He says that we may have a deliberate choice but we may also be tempted by other things and thereby become beside ourselves (*NE* 7.8, 1151a 1-7). Now, this does not mean that the *prohairesis* is weak. No such property as strength or weakness is attributed to *prohairesis*; or *prohairesis* may be seen as something like a will-power and I agree with Sorabji (2000: 326) when he says that the notion of will-power is absent in the concept of *prohairesis*. There is good and bad *prohairesis*, but not a strong and a weak one.

It might be worthwhile to look at the notion of incontinent action in Aristotle, in relation to the type of temptation mentioned above. Aristotle makes the point that although incontinence is a vice in one way, the incontinent man is not thereby vicious (*NE* 7.10, 1152a17). This is once again due to the presence or lack of deliberation. It has already been mentioned that *prohairesis* precedes action.³ The incontinent man then simply conflicts with his *prohairesis* on particular instances, since he is tempted by other things. He does not necessarily deliberate on vice. A man who cannot keep his diet does not *decide* to eat excessively. He is merely tempted by his appetite (*NE* 7.4, 1148a5-10).

This concludes the discussion of the concept of *prohairesis* in Aristotle. In short, I have taken Aristotle's *prohairesis* to be a general choice made about the best means to achieve that which one values, which is assumed to be under one's control. In the following part, I am going to look at Epictetus's concept of *prohairesis* and the particular way he revived this Aristotelian term, attaching it a new meaning.

² This example comes from Dobbin (1991).

³ Although, as mentioned before, not in the sense of a particular action.

Prohairesis in Epictetus

The question now is how and why Epictetus, a major figure among the Stoics, revived the term *prohairesis* in his philosophy. It is generally agreed that Epictetus departs from other Stoics by making *prohairesis* a central term for his philosophy. (Dobbin 1991: 115-116; Sorabji 2006: 191; Long 2002: 211) Dobbin argues that *prohairesis* in Epictetus can best be given an account for against the background of an ongoing debate at the time on fate and free will. He notes that the Stoics were compatibilists and that Chrysippus, a main figure in the systematization of Stoic philosophy, is reported to say “(...) the various categories of things in the world and the beginnings of causes are set in motion by the order, the law, and the necessity of fate.” (*ibid.*, 119) Dobbin (*ibid.*, 118) mentions that Stoics were attacked for not addressing the Aristotelian notion of *prohairesis* within the subject of fate. Even though Chrysippus goes on to say “But the prompting of our decisions and thoughts, and our actions, are controlled by each man’s particular will and disposition,”⁴ it could be argued that, subject to fate, an individual can’t be responsible for the type of person he is and his dispositions. In the light of this background, one could say that one of Epictetus’s motives in reviving the term *prohairesis* was to address the Peripatetic criticism.

However it is also worthwhile to note here that Epictetus was a slave for some time in his life and this probably had an effect on his philosophy and his view of freedom. In the introduction of the *Discourses*, Oldfather (1966: vii-viii) notes how much Epictetus values freedom, “(...) even its negative aspect alone, as almost the highest conceivable good.” On the same note, Dobbin (1991: 121) compares Chrysippus whom he takes to allow “man and other animals only so much autonomy as made their actions and character ‘co-fated’ with the operation of Zeus” to Epictetus who says “not even Zeus has power to overcome my *prohairesis*” (1.1.23).⁵ Hence it could be said that Epictetus wished to secure some form of freedom for mankind within the realm of the necessity of fate and used *prohairesis* to that end.

I say within the realm of the necessity of fate, because Epictetus does not seem to reject the necessity of fate.⁶ As such, the type of freedom to be secured is not freedom to do just what one wishes. Instead, as will become clear below, it is freedom in choosing one’s attitude towards the on-goings of life over which one has no control. This freedom is achieved by first taking *prohairesis* to be the only thing that is not subject to hindrance (1.18.17), and next, by taking the individual to be free to the extent that he takes himself to be his *prohairesis* (1.18.21). Identifying oneself with one’s *prohairesis* requires repetitive training. Consider the following passage where

⁴ As quoted in Dobbin (1991: 119).

⁵ Bobzien (2001) draws a useful distinction between freedom and that which depends on us. In this paper, as will become clear, freedom in the Epictetan sense is mainly freedom from restraint, hindrance, or prevention.

⁶ This is suggested when he says that even though animals lack the capacity to understand governance of God, the rational animal, which is the man, understands it, and can thus see that he is a part of a whole, and that parts should yield to the whole (4.7.8).

prohairesis is translated as ‘moral purpose’, which manifests the type of training Epictetus has in mind:

Go out of the house at early dawn, and no matter whom you see or whom you hear, examine him and then answer as you would to a question. What did you see? A handsome man, or a handsome woman? Apply your rule. Is it outside the province of the moral purpose, or inside? Outside. Away with it. What did you see? A man in grief over the death of his child? Apply your rule. Death lies outside the province of the moral purpose. Out of the way with it. Did a Consul meet you? Apply your rule. What sort of a thing is consulship? Outside the province of the moral purpose or inside? Outside. Away with it, too, it does not meet the test; throw it away, it does not concern you (3.3. 14-17).

For such training to be possible the capacity in humans to critically examine the on-goings of life in the way mentioned above needs to be secured. As such Epictetus takes this capacity in humans to come directly from the gods:

As was fitting, therefore, the gods have put under our control only the most excellent faculty of all and that which dominates the rest, namely, the power to make correct use of external impressions, but all the others they have not put under our control (1.1.7).

In fact it is not only a faculty given by the gods; it is a part of the gods themselves, so each human has within himself a portion of the gods. In the *Discourses*, one sees Zeus saying (1.1.12),

(...) we have given thee a certain portion of ourself, this faculty of choice and refusal, of desire and aversion, or, in a word, the faculty which makes use of external impressions; if thou care for this and place all that thou hast therein, thou shalt never be thwarted, never hampered, shalt not groan, shalt not blame, shalt not flatter any man.

When man uses this capacity wisely, he is expected to acquire the following disposition (1.1.23-24),

I must die: must I, then, die groaning too? I must be fettered: and wailing too? I must go into exile: does anyone, then keep me from going with a smile and cheerful and serene? “Tell your secrets.” I say not a word; for this is under my control. “But I will fetter you.” What is it that you say, man? fetter me? My leg you will fetter, but my moral purpose not even Zeus himself has power to overcome.

It is thus understood that humans are not free to change the course of life and what happens to them but are free to choose how they react to them. Hence like in Aristotle, in Epictetus too *prohairesis* is a kind of choice in its most general sense. However unlike Aristotle, Epictetus’s *prohairesis* is choice of a very particular kind; viz., choice regarding only how one reacts to what happens in life. In other words, what a person can freely choose is limited to only how he responds to what happens in life.

The novelty in Epictetus's attitude, as Bobzien (2001) points out too, is that he treats *no* physical thing as up to us (1.22.10-12).⁷

Under our control are moral purpose and all the acts of moral purpose; but not under our control are the body, the parts of the body, possessions, parents, brothers, children, country – in a word, all that with which we associate.

Long (2002) rightly takes Epictetus's understanding of freedom as not being constrained in one's mind-set by external events. The right mind-set would not be subject to frustration because it wants nothing that it cannot be assured of securing. What it wants is "its own" or "up to itself" anyway. (*ibid.*, 222) And if he wants other things, then he will not be free (1.4. 18-19);

(...) he who craves or shuns the things that are not under his control can be neither faithful nor free, but must himself of necessity be changed and tossed to and fro with them, and must end by subordinating himself to others (...).

It needs to be noted that when the gods give the capacity to "make use of external impressions" (1.1.12), they do not thereby give the capacity to make *correct* use of external impressions. However, this seems to be contradicted by the earlier passage where Epictetus says that "the gods have put under our control only the most excellent faculty of all ... the power to make *correct* use of external impressions" (1.1.7, my italics). Looking at numerous examples where Epictetus mentions how one can go wrong in interpreting external impressions (3.3. 17-19, 4.5.23, 3.8.3, 4.5.12), I believe that Epictetus does not take the god-given capacity to be an ability to make *correct* use of external impressions. It's just the capacity to make use of external impressions, correct or incorrect. Now if it turns out that one can make correct use of external impressions, it will still be as a result of the ability acquired from the gods since the ability to make use of external impressions is a necessary condition for making *correct* use of external impressions. Therefore, I believe that the two passages can in that sense be made compatible. But it should be understood that Epictetus does not take persons to by default be able to make correct use of external impressions. In fact making incorrect use of external impressions gives rise to another type of *prohairesis*, viz., the perverted *prohairesis*. In what follows I discuss what the perverted *prohairesis* is and how *prohairesis* compels *prohairesis*.

Prohairesis compelling Prohairesis

In light of the discussions so far, consider an ideal Epictetan man, who is held captive in a prison waiting for his verdict (1.1. 28-32). As he is waiting, it is getting closer to lunch time. If it turns out that he will be executed, he is ready to die; if not, then he simply goes to lunch, because it is time to eat. In other words, he welcomes both verdicts with the same attitude, since, as he has acknowledged before, the decision is not under his control, but how he reacts to it is.

⁷ She (2001: 332) compares Chrysippus to Epictetus. For the former, if I take a walk, and nothing prevents me from doing so, my taking a walk depends on me. Whereas for Epictetus, my taking a walk still does not depend on me, since something could in theory always stop me from taking a walk.

Consider then a slightly different case where the man is not merely waiting alone in his cell for the verdict, but is being tortured and has the means of committing suicide. The question is would an ideal Epictetan man commit suicide, or not?⁸ Now, according to the Stoics, torture is one of the circumstances under which suicide is allowed; however, suicide is not allowed as a way of avoiding pain but as a way of preventing the revelation of confidential information. (Sorabji 1993: 146-147; 2005: 350) Since Stoics acknowledge human nature, it is understood that the prisoner's strength may break at some point, causing him to reveal secrets. The action that is worth of praise is that the prisoner, knowing his nature, does not allow this and commits suicide before he tells the secrets.⁹

Even though Epictetus too acknowledges human nature¹⁰, an ideal Epictetan man should realize that his body or what happens to it is not something that is under his control and thus should not be influenced by the torture. And if how well one can internalize such a disposition depends on one's character, then one could say that Epictetus, like the other Stoics, would also allow suicide.

There is however an unfortunate consequence of this. Once the character's effect is acknowledged, it does not take long before one repeats the Peripatetic criticism, viz., that if a person's character, along with other things is determined by fate, it is meaningless to talk about his efforts to free himself from externalities.

To address these issues, and resolve the tension, one needs to refer to what Epictetus calls a perverted *prohairesis* and the possibility of *prohairesis* compelling *prohairesis*. Consider the following passage:

"But," says someone, "if a person subjects me to the fear of death, he compels me." "No, it is not what you are subjected to that impels you, but the fact that you decide it is better for you to do something of the sort than to die. Once more, then, it is the decision of your own will which compelled you, that is moral purpose compelled moral purpose. For if God had so constructed that part of His own being which He has taken from Himself and bestowed upon us, that it could be subjected to hindrance or constraint either from Himself or from some other, He were no longer God, nor would He be caring for us as He ought (1.17.25-28).

⁸ There is a passage in the *Discourses* where Epictetus opposes suicide (1.9.11), but in that passage he is addressing those who wish to free themselves of life, because they have realized their true nature and "their kinship to gods" and wish to "throw aside" all those fetters that are necessary for the management of life, and "depart to their kindred" (1.9.11). Hence it is not relevant to the question I raise.

⁹ Suicide may be seen as interfering with fate, within the context of Stoic belief in determinism, but I will not take up that discussion here.

¹⁰ For instance he says (1.2.8-10): "But for determining the rational and the irrational, we employ not only our estimates of the value of external things, but also the criterion of that which is in keeping with one's own character". He also mentions the case of a prize athlete who is in danger of dying unless his private parts are removed but that he doesn't submit, hardens his heart and dies (1.2.25). Epictetus comments that he died "as a man" (1.2.26), and when others tell him that another would have had his neck cut off if he could live without a neck, he responds by saying "This is what we mean by regard for one's proper character" (1.2.27-28).

This passage suggests that the prisoner is free to choose how he responds to torture since his *prohairesis* is the only unhindered thing. If he is scared of the pain, then he tells the secrets. If he is scared of revealing the secrets, then he commits suicide. If he is scared of nothing, he withstands the torture. That there will be a torture or not is not under the man's control but how one reacts to torture is. Hence even if one reveals the secrets as a consequence of torture, it cannot be said that he was forced to do it. Given the character of the person, withstanding the torture, giving in to pain and revealing the secrets, or committing suicide to avoid telling the secrets are all options.

However, the above analysis seems to undermine the effort put into the proper training of acquiring a disposition of indifference to things not under one's control, which Epictetus so explicitly writes about in the *Discourses*. It would not be clear what all that training is for. Hence one needs to address the question of whether there are just different types of *prohairesis*, none of which is particularly the right one, that are capable of compelling one another, or is there one particular type of *prohairesis*, which is the right one. If there is indeed one correct *prohairesis* then another related question is whether a person is free only if identifies herself with the right *prohairesis* or with any *prohairesis*.

I believe that the emphasis Epictetus puts on training, and the numerous examples he gives about how one can go wrong in interpreting external impressions, let alone the explicit distinction he draws between the right and wrong *prohairesis* definitely suggests that there is one correct *prohairesis*. According to Epictetus, the right kind of *prohairesis*, which is *prohairesis* directed at those under our control, and that alone is good, and the wrong kind of *prohairesis*, which is *prohairesis* directed at those that are not under our control, and that alone is bad. (4.5.32). This also relates to why *prohairesis* is taken to be the only virtue and the only vice (2.23.19).

But what about freedom? Since *prohairesis* is taken to be unhindered, I contend that both wrong and correct *prohairesis* would be unhindered. However a person is free only if one identifies oneself with the correct *prohairesis*. This does not mean there is only one kind of *prohairesis*, but it means that there is one *right* one and that is the one capable of freeing the person from hindrance. As long as one can make *correct* use of external impressions, then it will be the right *prohairesis* and to the extent that one identifies oneself with the right *prohairesis*, one will not be subject to hindrance. Then, going back to the example of the prisoner under torture, I believe that the absolutely ideal Epictetan man would not feel the need to commit suicide. But Epictetus, acknowledging the importance of character, does allow it.

Similarities and Differences

Given the discussions above, it is clear that Epictetus, by making *prohairesis* a central term in his philosophy, revived this Aristotelian term, but used it in a very different way. In this last part, I'd like to look at some of these differences, but also at one common point.

Considering the example of the prisoner under torture, if the prisoner does give in and tell the secrets, Aristotle would interpret this as a voluntary action (*NE* 3.1,

1110a15), thereby capable of being blameworthy, but perhaps as pardonable because the torture is more than what the prisoner could withstand (*NE* 3.1, 1110a25). Sorabji (1980: 272-275) mentions that there is a shift in Aristotle's approach, since in the *Eudemian Ethics* 2.8 and *Nicomachean Ethics* 5.8, he treats such actions as involuntary, whereas in the *Nicomachean Ethics* 3.1 as voluntary. He (2006: 189) rightly contrasts this to Epictetus. For Epictetus, there is no ambiguity; they would be voluntary actions. This is suggested by his response to a person feeling compelled when subjected to fear of death by another person (1.17.25-27);

No, it is not what you are subjected to that impels you, but the fact that you decide it is better for you to do something of the sort than to die...it is the decision of your own will which compelled you, that is moral purpose compelled moral purpose.

In Aristotle, whether it be a voluntary action, but pardonable, or an involuntary action there is an appeal to the exact nature of circumstances, e.g., the amount of torture the prisoner is exposed to, the physical strength of the prisoner, etc. As mentioned before, Epictetus too recognizes the effect of one's character. This was the reason why I thought Epictetus would allow suicide for the prisoner. But I also mentioned that the absolutely ideal Epictetan man would not feel the need to commit suicide anyway. For Aristotle on the other hand, there doesn't seem to be such an ideal brought about.

According to Epictetus what is in our power is very much constrained. This marks a distinction between him and Aristotle. Recalling the example of the man who values wealth in life, deliberation about the best means to achieve goods to get rich was, according to Aristotle in one's power. Hence such a man's *prohairesis* could be theft or hard work. Epictetus, on the other hand would have said, 'Riches? Wealth? Do they lie within the province of *prohairesis*? No! Away with it then!'. And whether one is rich or poor, the Epictetan man would say, 'So, I'm poor. Well, must I feel bad about it too?', or 'So, I'm rich. Should I feel happy about it too?' The rich could get poor the next day, or the poor, rich the next day as a result of external factors that are not under one's control. Therefore, there is no point in deliberating on the best means to achieve it or to avoid it.

One similarity between Aristotle's concept of *prohairesis* and Epictetus's is that they are both about a disposition of some sort. The question the Epictetan man should ask in relation to things he encounters in his daily life is whether they fall within the province of *prohairesis*. Epictetus says, "Go out of the house at early dawn, and no matter whom you see or whom you hear, examine him and then answer as you would to a question" (3.3. 14). Exercising this on a regular basis causes the man to gradually obtain a general attitude, viz., a disposition of a certain level of indifference to things that he has learned to recognize as being not under his control. Taken in that sense, the right *prohairesis* can be considered to be a trained policy. I discussed earlier how Sorabji takes *prohairesis* in Aristotle to also be about a policy decision, and how it is about the general, and not the particular. In relation to Aristotle's concept of *prohairesis*, I also discussed how one's immediate response to circumstances of sudden nature is possible due to a general disposition acquired by *prohairesis*.

Even though *prohairesis* is about the general in Aristotle, in Epictetus it seems like it can be both about the general and the particular. Focusing on the training Epictetus has in mind, one starts by examining things he encounters in daily life and answering as one would to a question, where the question is whether or not what he examines falls outside or inside the province of *prohairesis*. The kind of disposition gradually obtained is, like Aristotle, about the general, where the man is capable of making correct use of external impressions. The individual acts of this exercise, on the other hand, seem to be about particular instances. And even when the Epictetan man has a well-established trained policy, every now and then he may fail to make correct use of external impressions. Such acts of *prohairesis* – where it would now be the perverted *prohairesis* – also seem to be about the particular. In fact, those are the cases when perverted *prohairesis* compels the right one.

One very important aspect of Epictetus's *prohairesis* is the way it makes a metaphysics of self possible. When Kahn refers to Epictetus's notion of *prohairesis*, he says,

(...) this notion is presented not only as the decisive factor in practical existence but as the true self, the inner man, the "I" of personal identity. By contrast, for Plato and Aristotle the "I" or true self was nous, the principle of reason most fully expressed in theoretical knowledge. This shift is a momentous one for the evolution of the idea of person and selfhood. ... Platonic-Aristotelian identification of the person with his intellect offers no basis for a metaphysics of the self in any individual sense. Epictetus, on the other hand, identifies himself with something essentially personal and individualized (1988: 253).

Sorabji (2006: 117-118, 197) argues that Aristotle may have decided that practical reason is central for the true self, and did not commit himself to Plato's theoretical reason. He bases his view on Aristotle's acknowledgement of men's need for food, bodily health, and engagement in social life, and thereby their incapability of leading a life of pure intellect (*EE* 10.8, *NE* 10.8, 1178b 33-35). Therefore, perhaps Epictetus's notion of *prohairesis* is not such a momentous shift as Kahn (1988) would have it, but still very important due to the obvious link he draws between self and *prohairesis*. Long says,

Rather than treating the moral point of view as a disposition that is distinct from self-concern, he presents it as all of a piece with the natural or proper understanding of one's human identity. That identity is one's volition or *proairesis*, the only inalienable thing that we have and that we are. It is in virtue of *proairesis* that we are capable of conscience and self-consciousness – knowing ourselves, reflecting on who we are, and reasoning about how we should organize our lives (2002: 227).

Conclusion

Epictetus revived the Aristotelian term *prohairesis* to secure man's freedom. In doing so, he changed the meaning of *prohairesis*. Whereas in Aristotle it is a general choice about the best means to get what one values, in Epictetus, it is a way of not being subject to hindrance. The motives are completely different since in Aristotle it is already

assumed that some things are in one's power, so it makes sense to deliberate on the best means to get them, whereas in Epictetus, almost nothing is in under one's control, except one's *prohairesis*, and one has a chance to be unhindered only to the extent that he can identify himself with the right *prohairesis*. Hence in Epictetus, *prohairesis* is used to ensure freedom for man-kind whereas in Aristotle it is a consequence of the assumption that man-kind is to some extent free. *Prohairesis* serves as the metaphysical basis of freedom in Epictetus so it is less ethical in character when compared to Aristotelian *prohairesis* which can be used as a criterion for judging one's actions and character.¹¹

¹¹ I thank Richard Sorabji for insightful comments on an earlier version of this paper. I also thank Burak Sayın for his contribution to the translation of the summary to Turkish.

Aristoteles ve Epiktetos'da *Prohairesis*: Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Özet

Bu makalede, *prohairesis* kavramının Aristoteles ve Epiktetos'ta nasıl ele alındığını ve bu kavrayışlardaki farklılıkları inceleyeceğim. *Prohairesis*'i sadece kelime anlamının karmaşıklığı değil, aynı zamanda bu anlamın Aristoteles'ten Epiktetos'a kadar geçirdiği değişim bakımından da, tek bir kelime ile karşılamak suretiyle çevirmek oldukça zordur.

Bennett'e (2001) göre, antik ve Helenistik felsefe üzerine yazılmış olan ikincil literatürün, *prohairesis*'i Aristoteles için 'iradi tercih', Epiktetos içinse 'amaca yönelik tercih olarak çevirme yönünde bir eğilimi vardır. Yine de Aristoteles ve Epiktetos'un *prohairesis* kavramları arasındaki farkları anlayabilmek için daha derin bir inceleme gereklidir. Bu nedenle, makalenin amacı hem Aristoteles hem de Epiktetos'un *prohairesis* ile neyi kast ettiklerini anlayabilmek açısından daha iyi bir kavrayış sağlamaktır. Kelimenin kronolojik kullanımına sadık kalmak bakımından, önce Aristoteles'in daha sonra da Epiktetos'un *prohairesis* kavramını ele alacağım.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* 5.8'de, adil insan ve adilane eyleyen insan arasında bir ayrım yapar. Bir insan gönüllü eylem sonucu olarak adilane bir biçimde eylemde bulunursa, buradan onun adil bir insan olduğu sonucu zorunlu olarak çıkarılmaz. Benzer şekilde, bir kişi adaletsiz bir şey yapmış ise, bu onun zorunlu olarak adaletsiz bir insan olduğu anlamına gelmez (*NE* 5.8, 1135b 23-24). Adil bir insanla yalnızca adilane eyleyen bir insan arasındaki farkın temel sebebi, onun eyleminden önce, etraflıca düşünmede veya bunun eksikliğinde yatar. *Prohairesis*, etraflıca düşünmenin sonucunda yapılan bir seçimdir ve eylemden önce gelir; *-pro* öneki bundan ötürü bulunur (*NE* 3.2, 1112a 15-17).

Aristoteles'in *prohairesis*'inde hem akıl hem de arzu bulunur. Bir kişinin bir amaç için duyduğu arzu vardır ve o bu amaca ulaşabilme yolunda gereken en iyi aracı elde etmek için aklını kullanır. Örneğin kişinin amacı sağlıklı olmaksız ve bunu arzuluyorsa, bu amaca hizmet edecek bir diyet türünü takip etme kararı olabilir. Bu örnekle Sorabji'nin (2005: 314) Aristoteles'in *prohairesis* kavramı ile ilgili olarak onun bir "tutum kararı" olduğunu söyleyerek kavramın özünü yakaladığını düşünüyorum.

Genellikle *prohairesis*'in özel bir eylemden ziyade genel bir davranış için verilen karar olduğu kabul edilir (Sorabji 1973-4: 110-11; Dobbin 1991: 115). Örneğin, bir kişi hayatta zenginliğe önem veriyorsa, onun zengin olmak için aldığı tutum kararı hırsızlık yapmak veya özveri ile çalışmak biçiminde olabilir. O kişinin *prohairesis*'i olacak olan şey hırsızlık veya özverili çalışmadır; zenginliğe verdiği önem değildir. Bir kişinin *prohairesis*'i olması bakımından hırsızlık veya özverili çalışma, onun kendi elinde olan bir şey olarak kabul edilir.

Prohairesis'in kendisi etraflıca düşünme değildir. Bunun yerine o etraflıca düşünme yoluyla ulaşılmış tercihtir. Bu özelliğe bağlı olarak da o, eylemi meydana getirir (*NE* 6.2, 1139a 32-33). *Prohairesis*, doğrudan erdemle ilintilidir çünkü erdemler bir amacı destekleyen yollarla ilgilidir ve *prohairesis* o amacı destekleyecek yollarla ilgili olarak etraflıca düşünmeyi içerir. Aristoteles şöyle

der: “tercihte, erdem in ve karakterin özsel ögesi bulunur” (NE 8.13, 1163a 22-23), yani bir kişinin *prohairesis*’inde. *Prohairesis*, birey tarafından benimsenmiş olan genel hareket tarzını yansıttığı ve dolayısıyla bireyin hareket ettirici nedenlerini daha iyi kavrama olanağı sağladığı için, eyleme nazaran, bireyin hareket ettirici nedenleri hakkında yargıda bulunma açısından daha iyi bir ölçüt olarak görülebilir. O ayrıca, bir kişinin karakteri hakkında yargı verirken de daha iyi bir ölçüttür. İkisi de zenginliğe değer veren, fakat biri çalarak öteki ise çalışarak zengin olan iki kişi düşünelim. Şurası açık ki, burada iki kişinin karakterleri arasında kesin olarak bir fark vardır. Ancak bu fark onların neye değer verdiklerinden değil, onların *prohairesis*’lerinin ne olduğundan yola çıkılarak anlaşılabilir.

Sorabji (1973-4) Aristoteles’in *prohairesis* kavramında görünen bir takım tutarsızlıkları tartışır. Örneğin, *prohairesis*’in bir kişinin elinde olması gerektiği söylenmiştir. Fakat *prohairesis*’i, savaş zamanında ülkesini savunmak olan bir adamı ele alalım. Nihayet yaşı ve cinsiyeti de bilindiğine göre, ülkesini savunmak için savaşa gitmesi zorunlu görünebilir. Sonuç olarak *prohairesis*’in her zaman kişinin elinde olmadığı ileri sürülebilir. Ancak bu yorum, adamın ortada savaş yokken yıllar önce de alınmış olabilecek kararını, belirli bir savaşa katılma durumundan ayırt edememe sonucunda oluşur. Onun *prohairesis*’i göz önüne alındığında, zorunlu askerlik söz konusu olmasa dahi savaşa katılmayı tercih ederdi. *Prohairesis* genel kararlar ilgilidir ve kişinin kontrolü altındadır.

Prohairesis ile ilgili görünen diğer bir zorluk da, bazı eylemler göz önünde bulundurulduğunda, her zaman etraflıca düşünmek için zaman olmadığıdır. O halde bu gibi eylemlerde *prohairesis* bulunmadığı söylenebilir. *Prohairesis*’i ülkesini savunmak olan adamı tekrar düşünelim. Savaşın sırasında, silah arkadaşını kurtarmak için cesaret dolu bir eylemde bulunduğu, her şey etraflıca düşünmenin pratik olarak imkânsız görüldüğü bir hal içinde meydana gelebilir. Fakat bu adamın *prohairesis*’ini onun belirli eylemleri içinde bulunan herhangi bir eyleminden önce bulmaya çalışmak yanlış olacaktır. Daha önce belirttiği gibi *prohairesis* belirli değil genel tercihle ilgilidir. Benzer şartlar altında, bir bireyin *prohairesis*’i sonucunda anında tepki verme kapasitesine sahip olması yüksek bir ihtimaldir, çünkü ona mevcut karakterini (doğasını) veren yine onun *prohairesis*’idir.

Prohairesis kavramıyla ilgili olarak görünen bir diğer zorluk, etraflıca düşünmenin ihtiyaç duyulmadığı izlenimini veren türde erdemlerle ilgili olabilir. Mesela dürüstlük, hangi koşulda olursa olsun, doğruyu söylemek için mutlak bir taahhüt olarak alındığında etraflıca düşünmek gereksiz gözükülebilir (Dobbin: 1991). Böyle bir zorluğun Aristoteles’e karşı ileri sürülebileceğini düşünmüyorum, çünkü bu en başta onun erdem anlayışına uymaz. Aristoteles için erdem orta yolu bulmak, ölçülü olmaktır (NE 2.6, 1106b 15-18). Öyleyse bir kişinin erdemli eylemindeki özsel öge onun boyun eğdiği belirli bir kuralda, yani doğruyu söylemekte değil; onun *prohairesis*’i çerçevesinde içinde bulunduğu koşulları incelemesinde yatar. Ve dürüstlük, doğruyu söyleme yolunda mutlak bir taahhüt olarak alınsa dahi, en başta etraflıca düşünme böyle bir taahhüdü desteklemek için yine de gereklidir.

Son olarak, öyle bir durum varsayalım ki bir kişi mevcut şartlar altında *prohairesis*’i gereğince eylesin. Aristoteles bu olasılığı dikkate alır. O, dikkatlice tasarlanmış bir tercihe sahip olabileceğimizi fakat aynı zamanda başka şeyler tarafından baştan çıkarılıp, böylece kendimizi kaybedebileceğimizi de

söyler (NE 7.8, 1151a 1-7). Ancak bu, *prohairesis*'in zayıf olduğu anlamına gelmez. Güç veya zayıflık gibi bir nitelik *prohairesis*'e atfedilmez; yoksa *prohairesis* irade gücü gibi bir şey olarak görülebilir ve ben bu bağlamda Sorabji'nin (2000: 326) irade gücü kavramının *prohairesis*'te eksik olduğu düşüncesine kayılıyorum. İyi ve kötü *prohairesis* vardır, ancak güçlü ve zayıf olandan söz edilemez.

Kısacası, Aristoteles'in *prohairesis* kavramı, bir kişinin değer verdiği, onun kontrolü altında olduğu farz edilen şeye ulaşma yolundaki en iyi araç ile ilgili yapılmış genel bir tercihi içerir. Sonraki kısımda, Epiktetos'un *prohairesis* kavramını ve onun bu Aristotelesçi kavramı, ona yeni bir anlam yükleyerek canlandırmak suretiyle ele aldığı özel biçimi inceleyeceğim.

Epiktetos'un, *prohairesis*'i felsefesinin merkezinde konumlanan bir kavram olarak ortaya koymasının, onu diğer Stoacı filozoflardan ayıran bir nokta olduğu konusunda genellikle fikir birliği vardır (Dobbin 1991: 115-116; Sorabji 2006: 191; Long 2002: 211). Dobbin, Epiktetos'ta *prohairesis*'i en iyi şekilde açıklamak için o zamanlarda kader ve özgür irade üzerine devam eden bir tartışmayı göz önünde bulundurmamız gerektiğini söyler. Stoacıların bağdaşırcılığı kabul ettiklerini ama Aristotelesçi *prohairesis* kavramını kader dâhilinde ele almadıkları için hücumu uğradıklarını belirtir. Çünkü kadere tabi olması bakımından, bir bireyin, ne tipte bir insan olduğundan ve bunun kendisine verdiği doğadan ötürü sorumlu tutulamayacağı tartışılabilir. Bu arka planın ışığında, Epiktetos'un *prohairesis* kavramını yeniden canlandırmadaki temel gerekçelerinden bir tanesinin bu Peripatetik eleştiriyi ele almak olduğu söylenebilir.

Bununla beraber, Epiktetos'un hayatının belli bir dönemini köle olarak geçirdiğini ve bu durumun onun felsefesi ile özgürlük görüşü üzerinde büyük olasılıkla etkisi olduğunu belirtmek faydalı olacaktır. *Söylevler*'in giriş kısmında, Oldfather (1966: vii-viii) Epiktetos'un özgürlüğe ne kadar değer verdiğine değinir. Aynı nokta ile alakalı olarak, Dobbin (1991: 121) insan ve diğer hayvanların, Zeus'un hükmüyle çelişmeyecek ölçüde otonomi sahibi olmalarına izin verdiğini düşündüğü Hrisippos'u, "Zeus bile benim *prohairesis*'imin üstesinden gelecek güce sahip değildir" (1.1.23) diyen Epiktetos'la karşılaştırır. Böylelikle, Epiktetos'un özgürlüğün bir formunu, kader zorunluluğu olan âlemin içinde yaşayan insanlık için muhafaza ettiği ve bu maksatla *prohairesis*'i kullandığı söylenebilir.

Kader zorunluluğu olan âlemin içinde ifadesini kullandım, çünkü Epiktetos kaderin zorunlu olduğunu reddeder görünmemektedir (4.7.8). Böyle olunca da, muhafaza altına alınacak olan özgürlük, kişinin istediğini yapması özgürlüğü değil, kişinin kontrol sahibi olmadığı hayatın gidişatı doğrultusunda takınacağı tavrı seçmesi anlamındaki özgürlüktür. Bu özgürlük, öncelikle *prohairesis*'i engellenmeye maruz kalmayan tek şey olarak ele almak (1.18.17), ikinci olarak ise, bireyi, kendisini *prohairesis*'i ile bir tuttuğu ölçüde özgür görmek (1.18.21) yoluyla kazanılır. Bir kişinin kendisini *prohairesis*'i ile özdeşleştirmesi yoğun bir eğitim gerektirir (3.3. 14-17).

Böyle bir eğitiminin olanaklı olabilmesi için, insanlarda bulunan, yaşam içinde süregiden şeyleri eleştirel biçimde sorgulama kapasitesinin koruma altına alınması gerekmektedir. Bu sebeple, Epiktetos insanlarda bulunan söz konusu kapasiteyi doğrudan Tanrılardan geliyormuş olarak kabul eder (1.1.7). İnsan kapasitesini bilgece kullandığı zaman, bir kayıtsızlık eğilimi elde etmesi beklenir (1.1.23-24). Böylece, insanların hayatın akışını ve başlarına gelen şeyleri değiştirmekte özgür

olmadıkları ancak başlarına gelen şeylere nasıl tepki gösterecekleri konusunda özgür oldukları anlaşılır. Bundan dolayı Aristoteles'teki gibi, Epiktetos'ta da *prohairesis* en genel anlamıyla bir tercih biçimini ifade eder. Fakat Aristoteles'ten farklı olarak, Epiktetos'un *prohairesis*'i çok belirli bir tercih türüdür; yani, sadece kişinin hayatta olan bitene nasıl tepki verdiğiyle bağlantılı olarak anlaşılan bir tercih.

Long (2002) haklı olarak Epiktetos'un özgürlük anlayışını, kişinin zihniyeti içerisinde dışsal olaylar tarafından kısıtlanmamış olmak anlamında ele alır. Doğru zihin yapısı, hayal kırıklığının mahkûmiyeti altında olmaz, çünkü o kendisinin elde edemeyeceği hiçbir şeyi istemez. Onun istediği zaten "kendisininindir" veya "kendisine bağlıdır" (a.g.e. 222). Ve eğer o başka şeyler istiyorsa, o zaman özgür olmayacaktır (1.4. 18-19).

Bir hapishanede mahkûm olarak tutulan ve hükmünü bekleyen ideal bir Epiktetosçu düşünelim (1.1. 28-32). Bekledikçe, zaman öğle yemeği vaktine yaklaşmaktadır. Eğer idam edileceği sonucuna ulaşırsa, ölmeye hazırdır; eğer bu karar çıkmazsa, basit bir şekilde her zamanki gibi öğle yemeğine gidecektir, çünkü yemek vakti gelmiştir. Başka bir ifadeyle, her iki olasılığı da aynı tavırla kucaklar, çünkü daha önce de kabul ettiği üzere, verilecek karar onun kontrolü altında değildir; fakat karar ne olursa olsun vereceği tepki kontrolü altındadır.

Fakat ya bu kişi işkence görüyorsa ve intihar etme imkânına sahipse? Buradaki soru şudur: İdeal bir Epiktetosçu intihar eder mi etmez mi? Stoacılar göre, işkence, intihar etmenin izin verildiği koşullardan birini ifade eder; ne var ki, intihara acıdan kaçmak amacıyla değil, gizli bir bilginin açığa çıkmasını önlemek şartıyla izin verilmiştir (Sorabji, 1993: 146-147; 2005: 350). Stoacılar insan doğasını kabul ettikleri için, mahkûmun dayanma gücünün belli bir seviyede kırılabileceği ve onun bazı sırları açıklamasına neden olabileceği anlaşılır bir durumdur. Takdire şayan olan eylem, mahkûmun kendi doğasının bilincinde olarak bu duruma izin vermemesi ve sırları söylemeden intihar etmesidir.

Epiktetos da (1.2.8-10, 1.2.25-28) insan doğasını ve bireyin karakterinin etkisini kabul eder, dolayısıyla öyle görünür ki diğer Stoacılar gibi o da intiharı hoş görür. Öte yandan bu durumun talihsiz bir sonucu vardır. Bireysel karakterin etkisi bir kere onaylandığında, kişinin kendisini dışsal durumlardan kurtarmak için gösterdiği çabalar ve buna bağlı olarak Epiktetos'un hakkında çok detaylı bir biçimde yazdığı eğitim önemsizleştirilmiş olur.

Bu sorunları ele almak ve gerilimi çözmek için yapılması gereken, Epiktetos'un sapkın *prohairesis* dediği kavrama ve bir *prohairesis*'in başka bir *prohairesis*'i etkileme olasılığı ile ilgili açıklamalarına başvurmaktır. Epiktetos (1.17.25-28) bir mahkûmun, *prohairesis*'i engellenemez olduğu için, işkenceye nasıl karşılık vereceğini seçmekte özgür olduğunu ileri sürer. O halde, işkenceden korksa ve acıya kayıtsız kalamayıp sırları söylese bile, onun bunu yapmaya zorlandığı söylenemez. Peki bu durumda kişinin kendini *prohairesis*'i ile özdeşleştirme ve elinde olmayan şeylere karşı bir kayıtsızlık eğilimi kazanma çabaları boşa mıdır? Bunu anlamak için, hiçbir tanesi özel olarak doğru olmayan fakat birbirini etkileyebilen farklı *prohairesis*'lerin mi yoksa doğru olan tek bir *prohairesis*'in mi olup olmadığı sorusu ele alınmalıdır. Eğer gerçekten de tek bir doğru *prohairesis* mevcut ise, bir başka bağlantılı soru, bir kişinin kendisini sadece doğru olan *prohairesis* ile mi yoksa herhangi bir *prohairesis* ile mi özdeşleştirilmesiyle özgür olacağıdır.

Epiktetos'un eğitime yaptığı vurgu ve dışsal izlenimlerin nasıl yanlış yorumlanabileceğine dair verdiği sayısız örnek, üstüne bir de doğru ve yanlış *prohairesis* arasında yaptığı bariz ayırım, tek bir doğru *prohairesis* olduğunu düşündürür. Epiktetos'a göre, doğru tipteki *prohairesis*, elimizde olan şeylere yöneltilmiş olandır ve o tek başına iyidir. Yanlış tipteki *prohairesis* ise elimizde olmayan şeylere yöneltilmiş olandır ve o tek başına kötüdür (4.5.32). Bu da aynı zamanda *prohairesis*'in neden tek erdem ve tek ahlaksızlık olduğuyla bağlantılıdır (2.23.19).

Fakat ya özgürlük? *Prohairesis* engel tanımaz bir şey olarak ele alındığı için, hem yanlış hem doğru *prohairesis*'in engellenemez olduğunu ileri sürüyorum. Ancak bir kişi kendisini yalnızca doğru *prohairesis* ile özdeşleştirirse özgürdür. Bu, sadece tek bir tip *prohairesis* olduğu anlamına gelmez, fakat sadece bir tane *doğru* tip olduğu ve bu tip *prohairesis*'in kişiyi engellerden kurtarabileceğini ifade eder. O halde işkence altındaki mahkûm örneğine geri dönersek, ben ideal Epiktetosçunun intihar etme ihtiyacı hissedebileceğine inanmıyorum. Ama Epiktetos, karakterin önemini onaylayarak, bunu kabul eder.

Eğer işkence altındaki mahkûm bildiği sırları açıklarsa, Aristoteles bunu, suçlanabilir olma potansiyelini de atfederek gönüllü bir eylem olarak yorumlar (NE 3.1, 1110a15), ancak bağışlanabilir olabileceğini de ekler çünkü mahkûm dayanabileceğinden daha fazla işkenceye maruz kalmış olabilir (NE 3.1, 1110a25). Sorabji (1980: 272-275) Aristoteles'in yaklaşımında ikili bir ifade olduğunu vurgular, çünkü *Eudaimon'a Etik* 2.8 ve *Nikomakhos'a Etik* 5.8'de benzer eylemleri istemsiz olarak ele alırken, *Nikomakhos'a Etik* 3.1.'de gönüllü olarak ele alır. O (2006: 189) bunu haklı olarak Epiktetos'la kıyaslar. Epiktetos'a göre belirsizlik söz konusu değildir; onlar gönüllü eylemler olacaklardır (1.17.25-27).

Epiktetos'a göre bizim elimizde olan şeyler çok sınırlıdır. Bu, onunla Aristoteles arasındaki çok önemli bir farkı ortaya koyar. Fakat Aristoteles'in *prohairesis* kavramı ile Epiktetos'unki arasında bulunan bir benzerlik, her ikisinin de bir çeşit eğilimle alakalı olduğudur. Eğitim yoluyla, Epiktetosçu genel bir tutum bulmaya çalışır, yani elinde olmadığını anlamayı öğrendiği şeylere karşı belli seviyede bir kayıtsızlık. Aristoteles'te de, bireyin belli eylemleri, onun *prohairesis*'i tarafından kazanılmış genel bir tabiatın sonucu olması bakımından mümkündür.

Epiktetos'un *prohairesis*'inin çok önemli bir yönü özbenlik metafiziğini mümkün kılmasıdır. Kahn (1988: 253) Platon ve Aristoteles'te özbenlik kavramı akıl ve anlama yetisine dayanırken, Epiktetos'un *prohairesis* kavramı yardımıyla, özbenliğin daha "kişisel ve bireyselleşmiş" hale geldiğini tartışır. Ve Long (2002: 227) Epiktetos'ta kişinin ahlaki perspektifinin, *prohairesis* kavramı dâhilinde onun kişiliğiyle birlik içinde olduğunu ve böylece insanların "vicdan ve özbilinç sahibi olmaya muktedir" hale geldiklerini söyler.

Sonuç olarak, Epiktetos insanın özgürlüğünü koruma altına almak için Aristoteles'in *prohairesis* kavramını yeniden canlandırmıştır. Bunu yaparken, *prohairesis*'in anlamını değiştirmiştir. Aristoteles'te *prohairesis*, kişinin değer verdiği şeyi elde etme yolunda sahip olduğu en iyi araç ile ilgili genel bir tercihtir, Epiktetos'ta engeller etkisi altında kalmamanın bir yolunu ifade eder. Aristoteles'te zaten bazı şeylerin insanın elinde olduğu varsayıldığından onları elde etmek için gereken en iyi araçların üzerine etraflıca düşünmek akla yatkındır. Fakat Epiktetos'ta, kişinin *prohairesis*'i hariç neredeyse hiçbir şey kişinin kontrolünde değildir ve ancak kişi kendisini doğru *prohairesis* ile

özdeşleştirebildiği ölçüde özgürdür. Bundan dolayı Epiktetos'ta, *prohairesis* insanlık için özgürlüğün teminatı olarak kullanılır, Aristoteles'te ise *prohairesis*, insanın belli bir ölçüde özgür olduğu varsayımının bir neticesidir. *Prohairesis*, Epiktetos'ta özgürlüğün metafiziksel temeli olarak iş görür, o halde Aristoteles'in, kişinin eylemlerini ve karakterini yargılamada bir ölçüt olarak kullanılabilen olan *prohairesis*'i ile karşılaştırıldığında daha az ahlaki bir yapıya sahiptir.

Anahtar Terimler

Prohairesis, Aristoteles, Epiktetos, Tercih, Özgürlük, Etraflıca Düşünme.

REFERENCES

ARISTOTLE (1984) *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, edited by J. Barnes, Princeton: Princeton University Press.

BENNETT, Byard (2001) "Review of *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, by Richard Sorabji", *Bryn Mawr Classical Review*, 2001.10.38.

BOBZIEN, Susanne (2001) *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, New York: Oxford University.

DOBBIN, Robert (1991) "Prohairesis in Epictetus", *Ancient Philosophy*, 11(1)/1991: 111-135.

EPICTETUS (1966-7) *The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, translated by W. A. Oldfather, vol. I and II, Cambridge: Harvard University Press.

KAHN, Charles (1988) "Discovering the Will: From Aristotle to Augustine", *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*, eds. John Dillon and Anthony Long, Berkeley: University of California Press.

LONG, Anthony (2002) *Epictetus - A Stoic and Socratic Guide to Life*, New York: Oxford University Press.

SORABJI, Richard (1973-4) "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", *Proceedings of the*

Aristotelian Society, New Series, 74/1973-4: 107-129.

SORABJI, Richard (1980) *Necessity, Cause and Blame*, Ithaca: Cornell University Press.

SORABJI, Richard (1993) *Animals Minds and Human Morals*, Ithaca: Cornell University Press.

SORABJI, Richard (2000) *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New York: Oxford University Press.

SORABJI, Richard (2005) *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: a sourcebook vol. 1, Psychology (with ethics and religion)*, Ithaca: Cornell University Press.

SORABJI, Richard (2006) *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*, Chicago: University of Chicago Press.

Araştırma Makalesi
Research Article

Ülker ÖKTEM

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara-Türkiye
Ankara University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Ankara-Turkey
ulkeroktem3@hotmail.com

İbn Haldun'un Felsefe-Din İlişkisine Bakışı

Özet

İbn Haldun, bilindiği üzere, 14.yüzyılda yaşamış, *Mukaddime*'siyle ünlenmiş bir tarihçi, bir tarih teorisyeni, siyaset ve devlet felsefecisi, filozof ve sosyologtur. Bu makalede, İbn Haldun'un felsefe-din ilişkisine yaklaşımı söz konusu edilecek, onun bu ilişkiyi nasıl gördüğü, bu ilişkideki sorunlara getirdiği çözümü, bu çözümün özellikleri, daha önceki çözümlerle benzerliği ve farklılığı kısaca ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken de, öncelikle, onun, felsefenin ne olduğu, ne olmadığına ilişkin görüşü, Kelam ve Tasavvuf gibi nakli ilimlerin niçin felsefi olamayacaklarına yönelik argümanları ele alınıp değerlendirilecektir.

Anahtar Terimler

İbn Haldun, Mukaddime, Felsefe, Din, Felsefe-Din Arasındaki İlişki.

Burada ilkin ele alınacak iki temel kavram, din ve felsefedir. Din, herhangi bir din değil, vahiy ve peygamberlik üzerine dayanan semavi bir din olan 'İslam'dır. Felsefe ise, 'İslam'da felsefe'dir. 'İslam'da felsefe' derken, sadece Farabi, İbn Sina, İbn Rüşd gibi 'feylesuf' ya da 'felasife' adı verilen kimselerin yapmış oldukları eylemi, 'falsafa'yı değil; İci, Cürcani ve Fahreddin Razi gibi, İslam dininin dogmalarını esas almakla birlikte, bu dogmalardan hareketle Tanrı, evren, insan üzerinde tutarlı, sistemli ve temelde akli birtakım genel açıklama modelleri geliştirmiş olan kişilerin yapmış oldukları eylemi, yani Kelamı; İbn Arabi ve Sühreverdi gibi kişilerin yapmış oldukları eylemi, yani Tasavvufu ve bu kimselerin ortaya koymuş oldukları eserleri kastetmek gerekir.

İbn Haldun'a gelinceye kadar, İslam'da, gerçekten son derece önemli bir mesele olarak varlığını hissettirmiş olan felsefe-din ilişkisi meselesinin, aynı zamanda, geçmiş olduğu bazı temel aşamaları da vardır. Bu aşamalardan ilki, Mu'tezile - Eş'ari çatışmasıdır (Arslan 1987: 258 vd). Bu çatışmanın sonunda, İslam'da felsefe-din ilişkisi meselesinde belli bir mesafe alınmıştır. Meselenin gelişiminde ikinci aşamayı ise, özü itibarıyla Yeni-Platoncu bir Aristotelesçilik olan Kindi, Farabi, İbn Sina gibi filozofların temsil ettiği felsefi bir modelle, bu felsefi modele karşı çıkan Gazali arasındaki çatışma (Felasife - Gazali çatışması) teşkil etmektedir. Nihayet, meselenin gelişim tarihi içindeki son aşamayı, İbn Rüşd'ün Gazali'ye cevabı oluşturmaktadır. Felasife ile birlikte, İslam'da, felsefe-din ilişkisi meselesinde, yeni bir evre açılmaktadır. Bu evreyi, Gazali'nin felasifeye karşı yaptığı eleştiri kapatacaktır (Arslan 1987: 247, 278).

Esasında, felasife, yani İslam'da Yunan tarzında felsefe yapanlar, felsefe-din ilişkisi meselesinde, genel olarak, İslamın ilk rasyonalist kelam okulu olan Mu'tezile'nin bir devamı sayılabilir. Çünkü onlar da temelde, İslam dininin akılla ve onun en seçkin ürünü olarak gördükleri 'felsefe' ile anlaşılabilen ve hesabının verilebileceği görüşünü savunurlar. Bununla birlikte, onlar, gerek hareket noktaları, gerekse amaçları bakımından Mu'tezile'den, daha genel olarak, kelamcılardan apayrı bir zemin üzerindedirler. İlkin, onların hareket noktaları, vahiy değildir; sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren ve dokuzuncu yüzyılda, Abbasiler devrinde, bilhassa halife Harun Reşid ve Me'mun zamanında, kurumsallaşarak yoğunluk kazanan ve onuncu yüzyılın sonlarına kadar yoğun bir biçimde devam eden, klasik Yunanca'dan Arapçaya yapılan çevirilerle birlikte, İslam kültürüne kazandırılmış olan Antik Yunan felsefi ve ilmi mirasıdır; bu mirasın, varlık, özellikle de Tanrı, evren ve insan varlığı üzerine çeşitli meseleleri ve tezleridir. İkinci olarak, onların esas amaçları da, İslam dininde içerilmiş bulunan çeşitli dogmatik unsurların açıklığa kavuşturulması, akıl sayesinde desteklenmelerinin veya savunulmalarının sağlanması değildir; kendilerine intikal etmiş olduğu şekliyle, Yunan felsefesinden tevarüs etmiş oldukları meseleler üzerinde yine onların yöntemlerini uygulayarak Tanrı, evren ve insan varlığı hakkında bilgi değeri içeren birtakım sonuçlara varmak ve bu bilgilere uygun olarak bir insani yaşama tarzı bulmaktır. Burada, mesele, Mu'tezile - Eş'ari çatışmasında olduğundan farklı olarak, 'belli bir felsefi sistem' ve bunun belli başlı tezleri ile Ehl-i Sünnet tarafından anlaşılması olduğu şekliyle, İslam dininin önde gelen tezleri arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusuna dönüşecektir. Gazali bu 'belli bir felsefi sistem' veya sistemlerin ve onların belli başlı tezlerinin, İslam öğretisiyle büyük ölçüde karşıtlık içerdiğini düşünerek onları mahkum etmeye çalışacaktır. Ancak, bununla da

kalmayarak, Eş'ari'nin Mu'tezileye yapmış olduğu temel eleştiriye geri dönerek, Tanrısal işler üzerine uygulanmaya çalışılacak herhangi bir felsefi-akli düşüncenin, sonunda herhangi bir ciddi başarıya erişemeyeceğini göstermeye çalışacaktır (Arslan 1987: 280).

İnsanın evrendeki yeri ve anlamı üzerinde doğru bilgi verme iddiasında olan din ve felsefe, bu iki ayrı alan arasındaki ilişki meselesi üzerinde kendisinden öncekiler gibi İbn Haldun da durmuştur. Esasında, bu ilişki, gerek, Ortaçağ Hristiyan, gerekse, İslam Dünyasında, gerçekten büyük bir sorun teşkil etmiştir. Şöyle ki: Boethius'dan İbn Rüşd'e kadar çeşitli gruplara mensup düşünür ve filozoflar bu sorun üzerinde kafa yormuşlar; bilhassa İslam Dünyasında, bu hususta, Tehafüt¹ adı verilen kitaplar kaleme alınmış ve burada, düşünürler, birbirlerinden farklı çeşitli tavır ve çözümler ortaya koymuşlardır. İbn Haldun'dan önce, bu ilişki, 11.yüzyılda Gazali ve 12.yüzyılda da İbn Rüşd tarafından ele alınmış, etraflıca tartışılmıştır. Bu tartışma sonucunda da, birbirine karşı iki temel tavır, kristalize olarak ortaya çıkmıştır. İbn Haldun'un bu tartışmadan haberdar olduğunu gösteren somut bir bulguya, elde mevcut eserlerinde rastlanmamakla birlikte, *Mukaddime*'nin yalnızca bir iki yerinde Gazali'nin *Tehafüt*'ünden bahsettiği, onun, filozoflara ve felsefeye karşı yapmış olduğu saldırı veya eleştiriyi söz konusu ettiği, dolayısıyla, Gazali'nin felsefe eleştirisini bildiği görülmektedir (İbn Haldun 1969: 539, 605). Ancak, yine de, o, elde mevcut eserlerinde, ne Gazali'nin bu soruna ilişkin olarak kaleme aldığı *Tehafütü'l-Felasife*'sini, ne de İbn Rüşd'ün *Faslu'l-Makal*' ini, *Keşfü'l-Menahicu'l-Edille*'sini ve *'Tehafütü't-Tehafüt'* ünü anmaktadır.

İşte, İbn Haldun, Gazali'nin bu eleştirisi aracılığıyla, İslam'da felsefe-din ilişkisi meselesinde yapılmış olan tartışmaları ana çizgileriyle de olsa bilmekte ve bu sorunu bir veri olarak tevarüs etmektedir. Fakat İbn Rüşd'ün tezini ve bu tezin unsurlarını bildiğini gösteren hiçbir işaret elimizde yoktur (Arslan 1987: 351).

Felsefe-din ilişkisi meselesini, kimilerine göre,² dolaylı olarak ele almakla birlikte, bu mesele üzerinde hiç tereddüte yer bırakmayacak kadar da açık bir tavır takınmış olan İbn Haldun'u acaba bu meseleyi incelemeye itecek nedenler nelerdi?

¹ İlk Tehafüt kitabını, filozoflara karşı, onların tutarsızlıklarını göstermek üzere, *'Tehafütü'l-Felasife'* ('Filozofların Tutarsızlıkları') adıyla, 11. yüzyılda Gazali kaleme almıştır. Daha sonra, 12. yüzyılda İbn Rüşd, buna cevaben *'Tehafütü't-Tehafüt'* (*'Tutarsızlığın Tutarsızlığı'*) adını verdiği eserini yazarak, Gazali'nin, *Tehafüt*'ündeki tutarsızlıklarını göstermiştir. Bu eserlerde, akıl ile vahyin, felsefe ile dinin muhakemesi yapılmıştır. Gazali, *Tehafüt*'ünü bir polemik eser olarak tasarladığı için, filozofların çeşitli iddialarını bir diyalektikçi tavır ile ele almış ve itiraz etmiştir. Bu itirazlarında dayanağı ise, 'itiraz edenin görüşü yoktur' ya da başka deyişle, 'itirazda bulunanın kendi görüşüne riayet etmesi gerekmez' görüşüdür. Bu görüşü, 15.yüzyılda Hocazade ve 16.yüzyılda da Kemal Paşazade bir ölçüde de olsa kullanacaklardır. Gazali, burada, filozofların iddia ettikleri her görüşe karşı görüşler ileri sürmüş ve özellikle, onların kendi görüşleriyle çelişkiye düştükleri yerleri göstermeye çalışmıştır. Bunun için de, yerine göre, kendi görüşlerine uymasa bile, filozofları ilzam edebilmek, onları kendi kendileriyle tutarsızlığa düşürebilmek için, çeşitli tezleri kabul etmiştir.

² Mahdi gibi bazı İslam araştırmalarına göre, İbn Haldun, akli-nakli ilimleri tartışırken, felsefe-din ilişkisi meselesini doğrudan doğruya ve açık bir şekilde ele almaktan kaçınır gibi görünmüştür.

Kanımızca, bu nedenlerden biri ve en önemlisi belki de şudur: O, kendi zamanına kadarki geleneksel Müslüman tarih yazarlığını eleştirerek, tarihi yeni bir zemin ve yeni birtakım ilkeler üzerinde yeniden kurmak istemektedir. Bu yeni zemin ve ilkeleri felsefede bulduğunu, tarihi, **felsefi bir ilim** olarak kurmak istediğini ifade etmektedir. Böyle bir amaçla hareket eden birinin, felsefenin ne olduğunu, onunla, İslam dini ve İslam toplumu arasındaki ilişkilerin ne şekilde düzenlenmesi gerektiğini yeniden belirlememesi, gündeme getirmemesi düşünülemez.

İbn Haldun, *Mukaddime*'de gerek felsefeye, gerekse dine çeşitli yerlerde çeşitli vesilelerle temas etmiştir. Fakat felsefe-din ilişkisi meselesini, *Mukaddime*'nin altıncı ve sonuncu bölümünde, kendi çağında 'umranda mevcut çeşitli ilimlerin incelenmesi'ne ayırdığı bölümde ele almıştır. Esasında, buradaki ele alışı da doğrudan doğruya bir ele alış değildir; o, bu bölümde, esas olarak, İslam'da ortaya çıkmış ve işlenmiş olan çeşitli ilimlerin aynı zamanda tarihi ve sistematik bir sergilenişini ve tahlilini yapmaktadır. O, ilimleri felsefi-akli ilimler ve nakli-vaz'î ilimler olmak üzere iki grupta toplamaktadır. Birinci gruba mantık, matematik, tabiiyyat, ilahiyat gibi ilimleri, ikinci gruba da fıkıh, kalam, tasavvuf, tefsir, hadis gibi ilimleri yerleştirmektedir. İşte, bu ilimleri ele alış ve aralarındaki ilişkileri inceleyişinden onun felsefe-din ilişkisi konusu üzerindeki görüşü, dolaylı, ama, çok açık ve seçik bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Çünkü o, her bir felsefi-akli ilim hakkında yaptığı tahlillerden sonra, felsefenin ne olduğu, ne olabileceği; her bir nakli-vaz'î ilim üzerinde yaptığı incelemelerden de, bütün nakli ilimlerin temelinde bulunan, onların hareket noktalarını ve konularını teşkil eden naklin, şer'î malzemenin, yani vahyin (Kur'an'ın) ne olduğu, ne olabileceği, hangi özelliklere sahip bulunduğu konusuna geçmektedir. O, ilimlerin tasnifi sayesinde, Ehl-i Sünnet'in yolunu izleyerek, önce dinde felsefi etkileri teşhis edecek; bunlara karşı çıkacak, sonra da Ehl-i Sünnet'in getirdiği kuralları kendi başına bırakıp dünyada olup bitenlere bakacaktır. Önce, dinde aklın, yani felsefenin rolüne reddiye, sonra da vahyi Tanrı tecellisi olarak kabul edip, inceleme alanı olan dünya ve toplumların bağımsızlığını kurtaracaktır.³

Felsefenin ve dininin ne oldukları ortaya çıkınca da onlar arasındaki ilişkilerin ne şekilde olabileceği, nasıl olması gerektiği, yine gayet açık bir tarzda ortaya çıkacaktır. Ona göre, bu iki ilim grubu, gerek kaynakları, gerek konu ve meseleleri, gerekse yapıları, amaçları ve gelişme çizgileri bakımından birbirilerinden tamamen farklıdır. Bu nedenle, ne akli ilimlerin nakli ilimler üzerinde, ne de nakli ilimlerin akli ilimler üzerinde otoritesi söz konusudur. Felsefe ve akıl, nakilden elini çekmeli, nakil ve nakli ilimler de kendilerini sadece şer'î haberlerle sınırlandırmalıdır. Ancak, İbn Haldun, İslam'da, bu ilimlerin gelişim tarihlerini incelediğinde, gerek akli ilimlerden nakli ilimlere, gerekse nakli ilimlerden akli ilimlere doğru bir hareket olduğunu

³ İbn Haldun'un akıl yolunu 'kurtarması', dini akıl ile te'lif, uzlaştırma çabasına girmemesiyle mümkün olabilmıştır. Dini akıl ile te'lif çabalarının en yetkin örnekleri, 12.yüzyılda, felsefe planında, İbn Rüşd'de görülmüştü. İbn Haldun ise, dinin iman konusu olarak kalması, aklın dine ya da dinin akla bağlanmamasını dile getirir. Öte yandan, aklın, felsefenin de bir aracı olmaktan kurtarılması gerektiğini belirtir. Ona göre, ancak o zaman, bilimsel düşünceye teorik bir zemin hazırlanabilecektir. Bunu gerçekleştirmenin ön şartı ise, ilimlerin tasnifidir (Hassan 2011: 111-113).

gözlemlemektedir. Nakli ilimlerden bazıları, örneğin, Kelam⁴ ve Tasavvuf, zaman zaman şer'i haberleri bırakıp, başlangıç amaçlarını terk edip, felsefenin alanı içine giren konuları, onun yöntemiyle ele almak istemişler, yani İbn Haldun'un kendi deyimiyle 'felsefleşmişler' dir. Felsefe alanında da, bu aynı olumsuz eğilimi gösteren disiplinler metafizik yahut felsefi ilahiyat, felsefi ahlak ve felsefi siyaset olmuştur. Bunun sonucunda, felsefe, felsefe olmaktan çıkmış ve bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Öte yandan, nakli ilimler de nakli ilimler olmaktan çıkmış, bu da haklı olarak, filozofların bazı eleştirilerine yol açmıştır. O halde, bu tehlikeli eğilimler önlenmeli, onlardan her biri, kendi özelliklerinin bilincine vararak, kendi yerlerine çekilmelidirler. Bu nedenle, öncelikle felsefenin ne olduğu açıkça ortaya konulmalı, böylece, felsefe olmak iddiasında bulunan, ama olmayan disiplinlerin, örneğin, Kelam ve Tasavvufun da neden felsefi olamayacakları gösterilmelidir (Arslan1987: 409).

İbn Haldun, felsefeyi açık bir şekilde ilme indirgemeye çalışmıştır. Ona göre, ilim, varlık hakkında doğruluğu gösterilebilen önermelerin toplamıdır. O, felsefi disiplinleri bu açıdan Tabiiyyat (Fizik) ve İlahiyyat (Metafizik) gibi, varlık hakkında gerçekten bilgi vermek durumunda olan ilimler ve Mantık ve Matematik (Aritmetik, Geometri, Cebir) gibi bu ilimlere yardımcı olan ilimler olmak üzere ikiye ayırmıştır. O, mantık, fizik ve metafiziği hep aynı görüş açısından aynı zihniyetten hareket ederek incelemiş ve eleştirmiştir. Ona göre, doğru bilgi, konusuna uygun olan bilgidir. Mantık bize, doğru bilgiye yani konusuna uygun bilgiye nasıl erişebileceğimizi gösterir. Metafizik ise, ona göre, ilim olarak mümkün olamaz.⁵ Çünkü Metafiziğin konusu olan varlık, özü kesinlikle bilinemez doğaüstü, tinsel yani manevi varlıktır. Bu nedenle, ona göre, filozofların bu konuda ileri sürdükleri görüşlerin hepsi çürüktür; burhanları geçersizdir, gerçekte mevcut değildir (İbn Haldun 1970: 103; Arslan 1987: 467, 509).

İbn Haldun'un felsefeye yaptığı eleştiriler, dini zeminde değil, tamamen felsefi-ilmî zemindedir. Felsefi-ilmî öncül ve ilkelerden hareketle yapılmış felsefi bir eleştiridir. Esasında, onun bu eleştirisi, İslam'da, daha ziyade Yeni Platoncu geleneğin temsilcileri olan Farabi ve İbn Sina gibi filozoflarla, bunların ortaya koydukları şekilde felsefi ilahiyat, felsefi ahlak ve felsefi siyasete yöneliktir. Şu halde, O, özellikle, felsefi ilahiyat, felsefi ahlak ve felsefi siyaset alanlarında, felsefe ile din arasında kurulmak istenen bu bağlantı noktalarında, Farabi'nin ve İbn Sina'nın felsefelerine, onların varlığa ve bilgiye ilişkin görüşlerine, doğru bilgi ve insan zihninin sınırları hakkındaki anlayışlarına karşı çıkarak, onları eleştirmiştir. Ona göre, felsefe ya da akıl ile din ya da vahiy arasında **konuları** ve **yapıları bakımından** hiçbir ortak nokta yoktur. Bu nedenle, akıl, vahiy ve benzeri konularda herhangi bir ciddi sonuca varamayacağını görmeli, aralarında herhangi bir uyumun ve çatışmanın olmadığını anlamalıdır. Kısacası, felsefe, bir türlü teolojik-metafizik spekülasyon olmaktan vazgeçmeli; dinin alanı üzerindeki iddialarını terk etmelidir (İbn Haldun 1969: 537; Arslan 1987: 512).

⁴ İbn Haldun, Kelam ile Felsefeyi de ayırmaya önem vermiş ve buna özen göstermiştir. Ona göre, kelamcılar, Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını incelemekle birlikte, cisimleri de Yaradana delalet etmesi bakımından incelerler. Oysa, filozoflar, cisimleri sadece hareket ve sükunet bakımından incelerler.

⁵ Bunu, kendisinden aşağı-yukarı dört asır sonra, onsekizinci yüzyılda yaşamış olan ünlü Alman Aydınlanma filozofu Immanuel Kant da söyleyecektir.

İbn Haldun'un bu görüşü, ilk bakışta, Gazali'nin felsefe-din ilişkisi sorununa getirdiği çözüme benzemektedir. Hatta özü itibarıyla onun çözümünün bir devamı niteliğinde görünmektedir. Çünkü İbn Haldun da tıpkı Gazali gibi, felsefe ile dinin alanını kesin olarak birbirinden ayırmakta ve dini, aklın (felsefenin) erişemeyeceği bir yere yerleştirmektedir; bunu yaparken de, yine, Gazali gibi felsefi bir açıdan hareket etmekte ve felsefe üzerinde yaptığı araştırmalar sonucunda, felsefenin dini kavrayamayacağını söylemektedir. O, yine, Gazali gibi temel felsefi disiplinlerin her birini teker teker gözden geçirdikten sonra, matematik, mantık ve fiziği kabul etmekte; dolayısıyla, sadece felsefi ilahiyatı (metafiziği), ki bu, yine Gazali'nin de hücum ettiği, Farabi ve İbn Sina'nın temsil ettiği, temelde Yeni-Platon'cu ilahiyattır, reddetmekte, ama, felsefeyi bir bütün olarak reddetmemektedir (İbn Haldun 1969: 608; Arslan 1987: 516).

Bununla birlikte, İbn Haldun'un bu sonuçlara varırken üzerinde yürüdüğü zemin, amaçları, kaygıları, akıl yürütmelerinde dayandığı unsurlar Gazali'ninkinden oldukça farklı olduğu gibi, felsefe adına çıkardığı sonuçlar da Gazali'ninkinden tamamen farklıdır (Arslan: 1987: 517) Şöyle ki: Gazali, dini felsefeden, inancı bilgidan ayırırken, dinin ve inancın mutlaklığını tesis etmek, buna karşılık aklın ve bilginin değerini gözden düşürerek yok saymak amacıyla hareket etmektedir. Bu ayırmada, Tanrı, evrendeki her olayın dolaysız nedeni, faili kılınmakta, böylece evrenin bilinemezliği vurgulanmaktadır. Oysa, İbn Haldun, din ile felsefeyi bu amaçla ve bu sonuca varmak için ayırmamış; bilakis, felsefeyi kendi alanında bağımsızlığına ve saygınlığına kavuşturmak için ayırmıştır. Felsefe, doğaüstünü, duyuşal üstünü terk ettiği takdirde, din kendi alanında kalacak, buna karşılık, felsefe de dinden kurtulacak; bağımsızlığını kazanacaktır. Bu suretle, İbn Haldun, insana ve akla kendi alanında mutlak bir hükümdarlık ve yetki tanımış olmaktadır. O, Gazali'nin tersine, felsefenin sadece mantık ve matematik gibi içeriksiz alanlarda değil, fizik, tarih ve umran ilminde, başka deyişle tabiatı, tarihi ve toplumu konu alan alanlarda da kesin ve doğru bilgilere varabileceğini düşünmektedir. Böylece felsefi ilmi araştırmaların tabii, tarihi ve toplumsal alanlarda yetki ve güvenilirliğini kesin bir biçimde tasdik etmektedir (Arslan 1987: 527).

Öte yandan, İbn Haldun'un Farabi- İbn Sina'cı Yeni Platoncu metafiziğe karşı çıkışı, Aristotelesçiliğe dönüş eğilimleri, Aristotelesçiliğin doğa ve nedensellik hakkındaki tezlerini kabulü, Kelam ve Tasavvufla felsefeyi birbirinden ayırması, onunla İbn Rüşd arasında bazı fikri paralellikler olduğunu göstermekte, üzerinde İbn Rüşd'ün etkileri olduğunu akla getirmektedir (Arslan 1987: 519). O, şüphesiz, Yeni Platonculuktan ziyade Aristotelesçiliğe yakındır. Ama, yine de, varlık ve bilgi kuramlarında, temele Aristotelesçiliği almakla birlikte, tam bir Aristotelesçi değildir. Çünkü bizzat kendisinin de Aristotelesçi bilgi kuramına, ilim anlayışına önemli bazı itirazları vardır. Bunun sonucunda, İbn Haldun için, Aristoteles ve Aristotelesçiliğe göre çok daha pozitif, daha fenomenist bir bilgi yönteminin, bir ilim anlayışını savunuculuğunu yapmıştır diyebiliriz. Aynı şekilde diyebiliriz ki, o, kesin olarak ne felasifenin (Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün) ne de kelamcılardan Gazali'nin izinden gitmiştir. Şöyle ki: O, kelamcı, mutasavvıf ve filozof arasında bir ayırım yapmazken, yani onları aynı kategoride değerlendirirken, filozofları ilahiyat yapmak istediklerinden dolayı eleştirirken ve bu filozofları kendi tarzlarında taklit etmek isteyen kelamcı ve

mutasavvıfları da aynı şekilde eleştirirken, İbn Rüşd, kelimacılara ‘cedel ehli’ olduklarından, ‘burhan ehli’ yani filozof olmadıklarından ve olamayacaklarından ötürü karşı çıkmaktadır. Filozofların ise, Tanrısal hakikatlerin bilgisine erişebileceklerini kabul etmektedir (Arslan: 1987: 520).

İlk bakışta, İbn Haldun ile İbn Rüşd’ün aynı amaçla hareket ettikleri, her ikisinin de din ile felsefenin çatışmasını önlemek üzere, onların alan ve işlevlerini birbirlerinden ayırmak istedikleri düşünülebilir. Ama burada da çok önemli bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir. İbn Rüşd, daha önce Farabi ve İbn Sina tarafından ortaya atılan ve geliştirilen bir tezi devam ettirerek, felsefe ile dini hitap ettikleri zümreler bakımından elit-filozof ve halk temel ayrımı⁶ üzerine dayanarak birbirinden ayırmaktadır. Bunun sonucunda, onun nazarında, felsefe ile din ayrımı, sadece pratik planda yapılan bir ayırım olmakta, bu ayırmada, aynı alan ve hakikatler bütünüdür biri daha aşağı seviyeden, daha duysal, daha sembolik, diğeri daha yukarı seviyeden daha doğrudan birer ifadesi olmaktadır. Oysa, İbn Haldun, felsefe ile dini tamamen teorik bir planda birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, bu her iki ayrı alan, ayrı hakikatler bütünüdür ve her biri kendi içinde doğru olup ayrı ifade tarzları vardır.⁷ İşte bu nedenle, ona göre, felsefe, bir türlü teolojik-metafizik spekülasyon olmaktan vazgeçmeli; dinin alanı üzerindeki iddialarını terk etmelidir. Peki, bu durumda, yani dinin alanı üzerindeki iddialarını terk ettiğinde, felsefe, ne kazanacak ya da ne kaybedecektir? Öncelikle, şeylerin bütününe bileceği iddiasından ve şeylerin en son nedenlerinin bilgisine sahip olduğu iddiasından vazgeçmiş olacaktır. Buna karşılık, kendi alanı ile ilgili tam bir bilinçlilik ve sağlamlık kazanacaktır. Böylece, metafiziği bırakıp fizikle, duysal üstünü bırakıp duysalla ilgilendiğinde, yani sınırlarını belirlediğinde, felsefe, sonuçları herkes tarafından zorunlu olarak kabul edilmeyi gerektiren, dolayısıyla, hiç kimsenin karşı çıkamayacağı **kesin bir ilim**⁸ olarak kendisini ortaya koymuş olacaktır (Arslan 1987: 513).

Şu halde, İbn Haldun’a göre felsefe, ya kendisini duysalla sınırlayacak, dolayısıyla, herkes tarafından tahkik edilmesi mümkün olan, kabul edilmesi zorunlu birtakım ilmi önermelere varacak, ya da duysaldan duysal üstüne atlamaya çalışacak, bu sefer de doğruluğu tahkik edilemeyecek, şüpheli birtakım önermelerle dolacaktır. Böylece, İbn Haldun, felsefenin alanı ile inancın alanını ilkece birbirinden ayırmış olmaktadır. Felsefeye, duysal olarak idrak edilebilir nesnelere alanını vermiş, duysal üstünü onun elinden almıştır. Ama, onun duysal üstü alanının varlığından zerrece şüphesi yoktur. Onunla çeşitli yollarla temasa gelinebileceğini ifade eder. Ancak o, hem bu duysal üstünün duysal üzerine (dinin felsefeye) olan etkisini mümkün olduğu kadar sınırlamak istemiş, hem de felsefi-ilmî olarak bu duysal üstüyle temasa gelmenin imkanını reddetmiştir (Arslan 1987: 515).

⁶ İbn Rüşd’ün felsefe-din ilişkisi sorununa getirdiği çözümün merkezi kavramı, elit-filozof ve halk ayrımıdır. Bu ayrımı kaldırdığımız zaman din, din olarak varlık sebebini kaybetmekte; ortadan kalkmaktadır. Oysa, İbn Haldun’un din-felsefe ayrımı böyle değildir. Onun temel kavramları, duysal ve duysal üstüdür. O, bu ayrıma dayanarak din-felsefe ilişkisini belirlemektedir. Ona göre, dinin varlık nedeni halk değildir.

⁷ Arslan, a.g.e., 521.

⁸ Bunu, 20.yüzyılın başında yaşamış, fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl de dile getirecektir. Ona göre felsefe, kesin bir ilimdir.

Acaba İbn Haldun'un bu felsefe eleştirisi,⁹ felsefe anlayışı, felsefe-din ilişkisi görüşü ne dereceye kadar orijinaldir? İslam'da kendisinden önce ortaya çıkmış olan çözümler karşısındaki durumu nedir? Bu hususta, ortaya, İbn Haldun araştırmacıları tarafından, birbirine tamamen zıt iki tez atılmıştır: Rosenthal, Macid Fakhry ve Madkour gibi bir kısım İbn Haldun araştırmacısı, onun, Gazali gibi düşündüğünü, getirdiği çözümün onun çözümünün bir devamı olduğunu iddia etmişlerdir. Mahdi ve Simon gibi diğer bir grup ise, onun görüşünün arkasında felasifenin, özellikle de İbn Rüşd'ün bulunduğunu, onun, bu konuda, felasifenin özellikle de İbn Rüşd'ün bir öğrencisi olarak görüldüğünü ifade ve iddia etmişlerdir (Arslan 1987: 516).

İbn Rüşd, ilkece felsefenin sonuçlarıyla dinin içeriği arasında herhangi bir çatışmanın olamayacağını iddia etmiş olmakla birlikte, herhangi bir konuda dinin ifadesiyle, felsefi düşüncenin sonucu arasında bir çelişkinin olduğu zannına kapılırsa, dinin ifadesinin te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ama, dinin ifadesinde te'vil edilebilir bir durum görülmediğinde ne yapılacaktır? İşte, İbn Rüşd, bu sorunun cevabını verememiştir. Oysa, İbn Haldun, felsefe ile dinin alanını birbirinden kesin olarak ayırdığı için, onun sisteminde böyle bir çelişki ihtimali yoktur.

Sonuç olarak, İbn Haldun'un ne felsefe ve din anlayışı, ne de felsefe-din ilişkine bakışı, ne Gazali'nin ne de İbn Rüşd'ünkinin tıpatıp aynıdır. Onun bu meseledeki görüş ve düşünceleri, Gazali- İbn Rüşd tartışmasının olumlu bir sentezini teşkil etmektedir. Bu nedenle, tamamen orijinal ve aynı zamanda da karmaşıktır. İbn Haldun, zaten hemen hemen her meselede kendisinden önce gelen akımlardan etkilenmekle birlikte, onları aşan, onların olumlu bir sentezini yapan bir kişiliktir. Nitekim, o, felsefe-din ilişkisi meselesinde de, hem Gazali'den hem de felasifeden özellikle de İbn Rüşd'den etkilenmiş, ama, onları aşarak orijinal bir sonuca varmıştır. Gazali'den etkilenerek felsefe ile dinin alanlarını ayırmış, ancak bu ayırmadan felsefe adına Gazali'nin çıkarmayı düşünmediği, düşünmek istemediği birtakım olumlu sonuçlar çıkartmıştır. Felasife ve İbn Rüşd'le beraber, felsefenin kesin, ispatlayıcı bir ilim olduğunu savunmuş, ancak onlara karşıt olarak da böyle bir felsefenin dinin alanına giremeyeceğini, girmemesi gerektiğini söylemiştir (Arslan 1987: 522-524; 527).

Böylece, anlaşıldığı üzere, İbn Haldun'da din ve felsefe, inanç ve bilgi kendi alanları hakkında açık-seçik sağlam bir bilince kavuşmakta, her biri kendi alanında tam yetkili olarak varlığını sürdürme imkanını elde etmektedir. Felsefe, dinin alanına tecavüz etmemekte, din de felsefenin bir ilim olarak kendi alanındaki yetkisini, tartışılmazlığını kabul etmektedir.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*'de 'Felsefeye Reddiye ve Felsefeyi Meslek Edinenlerin Fesadına Dair' adlı ayrı bir kısım kaleme almış ve burada akli ilimleri ve felsefeyi incelemiş; felsefeyi aklamak amacıyla olmadığını özellikle vurgulamıştır. Bkz. İbn Haldun 1970: 101 vd., Hassan 2011: 115.

Ibn Khaldun's Approach to the Relationship between Philosophy and Religion

Abstract

As it is widely known, Ibn Khaldun, who lived in the fourteenth century and who became well-known for his work *The Muqaddimah of Ibn Khaldun* or *Ibn Khaldun's Prolegomena*, is a historiographer, a theoretician of history, a philosopher of politics and state, a man of thought and a sociologist. The article deals with Ibn Khaldun's approach to the relationship between philosophy and religion, his personal evaluation and the solutions he offers for the existing problems of the relationship in question and the peculiar aspects of the solutions offered. A further aim of the study is to briefly compare and contrast the similarities and differences of his solutions with those which had been previously offered. The way to achieve the objectives of the present research will be, first of all, to scrutinize Ibn Khaldun's philosophical views and then to point out why he does consider such studies based on interpretation as the word of the Islamic Scripture and Islamic sufism to be inferior to philosophical studies.

Keywords

Ibn Khaldun, The Muqaddimah, Philosophy, Religion, Relationship between Philosophy and Religion.

KAYNAKLAR

ARSLAN Ahmet (1987) *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

HASSAN Ümit (2011) *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

IBN HALDUN (1969) *Mukaddime*, cilt II, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

IBN HALDUN (1970) *Mukaddime*, cilt III, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Kütleçekimi ve Görünmeyen El Üzerine Bir Değerlendirme

Özet

İktisat biliminin araştırma alanına giren konular, sınırsız insan gereksinimleri karşısında, sınırlı kaynakların var olduğu belirlemesi bağlamında şekillenmektedir. Bu doğrultuda iktisat bilimi, bu kaynakların en uygun kullanım koşullarını belirleyerek, toplumsal refahın yükseltilmesine çalışmakta ve bunu sağlarken de diğer bilim dalları ile ilişki kurmaktadır. İktisadın, özellikle metodolojik açıdan yakın bir ilişki içinde olduğu ve hatta öykündüğü bilim dalı ise fiziktir. Bu bağlamda, iktisadi düşünce tarihinde önemli bir yer edinen *görünmeyen el* kavramlaştırması ile doğa bilimleri alanında büyük bir atılımın gerçekleşmesini sağlayan *kütleçekimi* kavramlaştırması arasında bir analogi kurarak, doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında oluşan karşılıklı etkileşimi incelemek, bu çalışmasının çıkış noktasıdır. Bilim tarihinin, gereken ilgiyi göstermediği bir araştırma alanı olarak iktisadi düşünce tarihindeki olayların; bilim tarihinin metodolojisi aracılığıyla araştırılması, çalışmanın ana eksenlerinden biridir. Makalede, bu iki kavramlaştırma, hem toplumsal, hem de bilimsel gelişmeler dolayımında ele alınmakta, böylece iktisadi düşünce tarihindeki olayların, bilim tarihi perspektifinden incelenmesinin ne denli önemli olduğu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Terimler

Fizik, İktisat, Kütleçekimi, Görünmeyen El.

Feodalizmin çöküşüyle birlikte, Ortaçağ'ın egemen kategorileri olan skolastik düşünce biçimi ve moral değerlere dayalı bir iktisadi yapı oluşturma çabası, artık yerini ticaretin gelişmesine koşut olarak ortaya çıkan yeni bir servet birikimi anlayışına bırakmıştır. Böylece bilimsel iktisadın oluşmasında önemli katkıları olan merkantilist görüşler, altın ve gümüş standardına dayalı olarak, devletin ekonomik etkinliklere müdahalesi ve ihracatın artırılması yönündeki uygulamalarıyla işlerlik kazanmıştır. Ancak merkantilizm, henüz şekillenmeye başlayan piyasa ekonomisinin¹ temel unsurlarını, yani üretim araçlarının özel mülkiyete dayalı olmasını, üretim ve yatırım kararlarının girişimciler tarafından alınmasını, mübadele ve sözleşme özgürlüğünü öngören oldukça karmaşık bir yapıyı düzenleyecek olan yasalara ulaşmayı başaramayınca, gelişen bilimsel iktisadi yapılanma, doğal olarak mevcut durumu açıklamaya ve düzenlemeye ilişkin alması bir model arayışına yönelmiştir. Bu arayış ekseninde geliştirilen görüşler bütünü de Marks'ın² (1818-1883); doğrudan doğruya feodal mülkiyetin dağılması, ama aynı zamanda iktisadi bir dil geliştirilerek yeniden canlanması şeklinde ifade ettiği fizyokraside somutlaşan, tüm zenginliğin toprak ve tarıma dönüşmüş şekliyle, yeni bir ekonomik düzenin inşasına zemin hazırlamıştır. Ancak tıpkı merkantilizmin, dış ticareti ve sanayiye ön plana çıkaran tek yönlülüğüne benzer bir şekilde; tarım dışındaki diğer sektörleri göz ardı etmesiyle malul olan fizyokrasi de iktisadi pratiğin açmazlarına çözüm üretememiş ve beklenen alması açıklama modeli olmayı başaramamıştır.

İktisadi pratiğin, her geçen gün karmaşıklaşan problemlerine çözüm üretilememesi, iktisat alanında da adeta gökyüzünde gözlemlenen yeni oluş ve bozulmaları açıklayamayan *Yer Merkezli Evren Modeli*'nin içine düştüğü açmazın yarattığı alması arayışlarına benzer bir arayışı zorunlu hale getirmiştir. Bu dönemde, halihazırda birkaç iktisat kuramı veya açıklama modeli bulunmaktadır, ancak hiçbirisi ortaya çıkan yeni zenginliğe, üretime, tüketime ve bölüşüme dayalı toplumsal gelişmeyi anlamaya ve açıklamaya yetmemiştir. Böylece doğa biliminde (fizik) gözlemlenen gelişmeye öykünen diğer disiplinler dizisine, iktisat da katılmış³ ve Newton'un (1643-

¹ Piyasa ekonomisi ya da iktisat sosyolojisi açısından piyasa toplumu, Batı Avrupa ülkelerinin, feodalizmden kapitalizme geçişi sürecinde ortaya çıkmış ve toplumsal yaşamın içinde, fakat ondan bağımsız bir iktisadi faaliyet alanının doğuşu ile belirginlik kazanmıştır. Gerek Antikite ve gerekse feodalite dönemlerinde, insan kitlelerinin, iktisadi tutumları, yaşamın normal akışından ayrılmamıştır, ancak piyasa ekonomisinin gündeme gelmesinde; ekonominin monetize olması (para olarak tedavüle koyulması), ticaretin artması, şehirleşme, dinin iktisadi faaliyetlere bakişinin değişmesi, malikane sisteminin parçalanması ve rasyonel karar güdüsünün oluşması etken olmuştur. Piyasa ekonomisi; özel mülkiyetin var olduğu ve devredilebildiği, serbest fiyatların, sözleşme ve girişim özgürlüklerinin bulunduğu, bilgi edinme maliyetinin çok düşük, rekabetin ve desantralize karar almanın geçerli olduğu, özel teşebbüsün esas alındığı, gönüllü mübadeleler sistemidir. Burada, mal ve hizmetlerin, iktisadi karar alma birimleri arasında herhangi bir engelle karşılaşmaksızın değişimi yapılır ve neyin, ne kadar, nasıl ve kimler için üretileceğine, fayda ve kar maksimizasyonunu amaçlayan davranışlar doğrultusunda karar verilir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Heilbroner: 1970; Şiriner vd.: 2010; Polanyi: 2010.

² Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Marks 2003.

³ İktisadın, doğa bilimleri, özellikle de fizik bilimi ile olan ilişkisi üzerine, oldukça geniş kapsamlı bir literatür mevcuttur. Son yıllarda, fiziğin, iktisadi olayları anlamada ve

1727) paradigmaya dönüşmüş olan ve Batı'da *Newton Programı* adını alan, kapsayıcı yasa temelli açıklama modelinin oluşturduğu sarmalın içerisinde, iktisadi yapının gelişimine koşturarak ilerleyen yeni toplumsal organizasyonun, nasıl olacağını kural, ilke ve yasalarını oluşturma süreci başlamıştır. Bu durum, aslında on sekizinci yüzyılda gerçekleşen bilimsel devrimin, iktisat biliminde de yansımalarını bulmasından başka bir şey değildir ve bu alanda yaşanan devrimin mimarı, daha sonra *serbest piyasa ekonomisi* adıyla tarihe geçecek uygulamanın kurucusu olan Adam Smith'tir (1723-1790). Bu doğrultuda, doğa bilimlerinde gerçekleşen devrimin mimarı Newton'un ne yaptığına bakmak, Smith'in yapmak istediği şeyi anlamayı kolaylaştıracaktır. Newton'un çalışmasında dikkat çeken yön, olguları açıklamak için kapsayıcı yasalara ulaşmaktır. Bilindiği üzere Newton, kütleçekimi temelinde evrensel çekim yasasını geliştirmiş ve evrendeki itme, çekme ve benzeri her türlü etkileşimi, bu yasayla açıklamayı başarmıştır. Smith'in yapması gereken de toplumsal düzenin inşasını, benzer bir biçimde sağlamak olmuş ve düşünür, merkantilizm ile fizyokrasinin yapamadığını, bu yoldan gerçekleştirilmeyi amaçlamıştır. Smith, bu amaçla öncelikle piyasa ekonomisinin işleyişini, moral unsurlarla ilişkisi içinde değil; bireysel çıkar, akılcılık, bencillik ve kar gibi temel kavramlar bağlamında açıklamaya çalışmış ve Newton'un düzenleyici ilke olarak belirlediği kütleçekiminin yerine, *görünmeyen eli* yerleştirmiştir. Bu çok sıradanmış gibi görünen kurgu, aslında ciddi bir düşünsel kavrayışın ifadesidir. Çünkü iktisadın inceleme kapsamında yer alan bütün kavramlar (gereksinim, fayda, üretim, tüketim, bölüşüm, değer, maliyet, fiyat gibi) *görünmeyen el* ilkesi ışığında bir anda düzenliliğe kavuşmuştur. Smith'in düzenleyici ilke olarak benimsediği *görünmeyen el* kavramlaştırması da tıpkı Newton'un *görünmeyen kütleçekimi* gibidir ve tüm gök nesnelere düzenlilik içerisinde, bütünüyle bireysel davranış örüntülerini sergilemesi gibi, karını maksimize etmeyi amaçlayan bireyler de *görünmeyen el* aracılığıyla düzenlilik içerisinde bireyselliklerini sürdürmektedirlerdir. Adam Smith ile başlayan süreçte ortaya konan bu düzenleyici mekanizma, başka bir deyişle *görünmeyen el* kavramlaştırması altında açıklanan olgu, a priori olarak bireysel çıkarın elde edilmesi girişiminin, eylemi gerçekleştiren kişi tarafından tasarlanmamış olmasına rağmen, toplumsal faydanın sağlanmasına yönelik katkıda bulunması üzerine temellenmiştir. Smith'in, piyasanın, kendiliğinden dengeye geleceği öngörüsüne dayalı olarak geliştirdiği kavramlaştırma bağlamında, klasik iktisadın *homo economicus* (iktisadi açıdan akılcı olan insan) karını maksimize etmek amacıyla, epistemolojik açıdan piyasanın işleyişine ilişkin gerekli bilgiyle olduğu kadar, ontolojik açıdan özgüven ve gelişmiş algılama gücüyle de donanmıştır. Artık birey, işbölümünün tam olarak gerçekleştiği bir toplumda, rasyonel davranan ve kişisel çıkarını gözetken ve bununla birlikte, kendi karını en yüksek düzeye çıkarmaya uğraşırken, amaçlamadığı halde toplumsal yarara katkı sağlayan bir niteliğe erişmiştir. Böylece iktisat, fizikçinin sahip

açıklamada kullanılmasıyla gündeme gelen *ekonofizik* kavramı nedeniyle kuramsal tartışmalar farklı boyut kazanmıştır. İktisat biliminin verilerini, daha somut bir şekilde yorumlamak için, ekonomik neden ve sonuçları, fiziksel neden ve sonuçlarla açıklayan bilim dalına *ekonofizik* adı verilmiştir. 1900'lü yıllardan itibaren, çeşitli moleküllerin ve parçacıkların davranışları üzerinde duran fizikçiler, iktisadi alanda karşılaşılan birtakım problemlerin, benzer bir yaklaşımla ele alındığında, daha başarılı bir şekilde çözüme kavuşturulacağını ileri sürmüşlerdir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Stanley et al.: 2001; Çakır; 1998; Eren vd.: 2011; Çamdalı: 2012; Mirowski: 1989; Chakrabarti et al.: 2006.

olduğu bir araştırma ve inceleme nesnesi olan atomlar gibi, kendi nesnesine kavuşmuştur: Çıkarının peşinde koşan birey!

“Sermayesini, elinden geldiğince, yerli çalışmanın hayrına kullanmaya, böylelikle o çalışmayı, ürünü en büyük değerde olabilecek biçimde yönetmeye çaba gösterdiğinden herkes, topluluğun yıllık gelirini, ister istemez imkan ölçüsünde çoğaltmak için didirir. Gerçekte, genel olarak, kamu menfaatini kollamaya niyeti olmadığı gibi, bu çıkarı ne derecede gütmekte olduğunun da farkında değildir. Yerli çalışmayı, yabancı emeği desteklemeye yeğ tutmakla, yalnızca kendi güvenini gözetir. O çalışmayı, ürünü en büyük değerde olabilecek biçimde yönetmekle de, yalnız kendi kazancını düşünür; bunda, birçok başka hallerde olduğu gibi, görünmeyen bir el onu, hiç aklından geçmeyen bir amacı gütmeye iter. Bunun aklından geçmeyişi, toplum için her zaman pek öyle kötü olmaz. Kendi çıkarının peşinden koşmakla, toplumun çıkarını, çoğu zaman, gerçekten onu kollamaya niyet ettiği zamandakine göre daha etkin şekilde kollamış olur” (Smith 2011: 485).

Bu yaklaşım tarzını oluşturan unsurların ise, on yedinci yüzyılın sonlarına doğru, doğa bilimlerinde, özellikle klasik fizik ve klasik mekanikte kaydedilen gelişmelere dayandığını söylemek mümkündür. Bu tarihten itibaren, Batı’da ortaya çıkan gelişim seyrine koşut olarak, doğada gözlemlenen her türlü oluş ve bozuluşun bir yasaya göre gerçekleştiği düşüncesi, yalnızca doğa bilimlerini değil, sosyal bilimlere de kapsayacak şekilde yaygınlık kazanmıştır. Bu dönemin, katı bir determinizme bağlı olan bilim anlayışının metodolojisi ise; gözlem ve deney aracılığı ile doğaya ilişkin bilgilerin elde edilmesi ve bu bilgiler sayesinde, doğa üzerinde egemenlik sağlanması üzerine kuruludur. Buna göre bilim, insandan bağımsız olarak var olan bir dış nesnel gerçekliği, onu düzenleyen yasa ve ilkeleri araştıran, bulan ve bunlarla bu gerçekliği anlamaya ve açıklamaya çalışan bir uğraştır. Bütünüyle ussal bir etkinlik olması gerektiği için de bilim, yalnızca olgular arasındaki ilişkileri araştırmalıdır. Tarihsel süreç içerisinde yığılan ve ilerleyen bir bilgi kümesi olarak bilim, nesnel bir işleyişe sahiptir ve bireysel farklılıklardan, duygu ve önyargılardan uzak olmalıdır. Sonuçta bilim; olgusal, mantıksal ve tümel bir bilgidir ve bu bilgiyi elde etmeyi olanaklı kılan ise bilimsel yöntemdir (Sayılı 1985: 6-16). Bu durumda, bir problem açığa çıkıyormuş gibi görünmektedir. Çünkü bilim nasıl ki insandan bağımsız, bireysel farklılıklardan etkilenmeyen bir işleyişe sahipse, bunun gibi, bilimin konusunu oluşturan doğa da bütünüyle insandan bağımsızdır. Öyleyse doğa nasıl bilinebilir? Yanıt basit ve kesindir: Doğada olup biten her şey, yasalara bağlı olarak gerçekleşmektedir. Başka bir deyişle, doğanın yasalarla uyumlu bir yapısı ve işleyişi vardır. Bu yasalı ve düzenli yapısı sonucu, bütünüyle insandan bağımsız bir şekilde işleyen doğa, bilinebilirlik vasfını kazanmış olur. Bu bilmeyi sağlayan bilginin dikkat çeken özelliği ise matematiksel olarak ifade edilebilmesidir.

Egemen olan bu bilim anlayışının o dönemde teknolojik ve endüstriyel açıdan gelişmekte olan toplumlarda heyecan yarattığı açıktır. Nitekim bu bilim anlayışının bir devamı olarak, geleneksel felsefenin, olguların özünü açıklama girişimi, değersiz bulunarak terk edilmiş ve olgular arasında var olan sabit bağlantıların bulunması öne çıkarılmıştır. Artık doğa yasaları mutlak nedenlerin yerine geçecektir. Şimdi amaç gözlem ve deney yoluyla olgular arasındaki değişmez bağlantıları bulmaktır. Galilei (1564-1642), Kepler (1571-1630) ve Newton bunu yapmışlardır. Böylece bizler ısı, ışık

ve elektriğin kendi içinde ne olduğunu bilemesek de onların meydana gelme koşullarını ve onları yöneten genel yasaları bilebiliriz (Thilly 1995: 138-139). Bu özelliklere dayalı olarak geliştirilen, tıpkı bir saat gibi işleyen makine-doğa anlayışının şekillenmesi de, güçlü bir neden-sonuç ilişkisini ve düzenliliği gerektirmiştir.

Diğer yandan, sayılan özellikler dolayımında doğa bilimlerinde ulaşılan yasaların, insan aklı tarafından kavranabilen ve anlaşılabilen niteliği haiz olduğu kabul edilmiştir. Giderek bugün sosyal bilimlerde adlandırığımız; tarih, sosyoloji, psikoloji ve benzeri disiplinlerde gözlemlenen gelişmelere dayalı olarak, toplumsal yaşamda ortaya çıkan değişmelerin de birer yasasının olması gerektiği düşüncesi benimsenmiştir. Buna göre, doğa bilimlerinde karşımıza çıkan gelişmeler, olayların meydana gelişini düzenleyen yasaların belirlenmesi sonucunda şekillenmiştir. Bu yasaların keşfi, aslında ilerlemenin de temel motivasyonlarından biridir. Eğer toplumsal bir ilerleme elde edilecekse, o zaman toplumu düzenleyen veya toplumsal yaşamda geçerli olan yasaların bulunması, büyük bir önem taşımaktadır. Yukarıda değinildiği üzere, bilimsel iktisadın oluşması da, bir anlamda toplumsal ilişkilerin belirleyicilerinden olan iktisadi faaliyetlerin, bilimsel bir yasa çerçevesinde düzenlenmesini, böylece toplumsal yapının da aynı ölçüde kurallı ve öngörülebilir değişimlerin yer bulduğu bir yapıya dönüşmesini ifade etmektedir. Toplumsal yapıda gözlemlenen değişimlerin birçoğu, yasa temelinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu açıklama girişimlerinin bir örneği, *Nüfus İlkeleri Üzerine Bir Deneme* (An Essay on The Principle of Population, 1798) adlı eseriyle tanınan Thomas Robert Malthus (1766-1834) tarafından ortaya konmuştur. Malthus'un *Nüfus Kuramı*'nda; kontrol altında tutulmayan nüfus artışının geometrik olarak gerçekleşeceği, ancak insanların gereksinim duyduğu besin kaynaklarının ise aritmetik olarak artacağı öngörülmüştür (Malthus 2008: 15-16). Üreme yeteneğine sahip olan insanın doğurganlığı, önleyici mekanizmalarla -koşulları uygun olmayanların evlenmemesi, evlilik dışı ilişkiden uzak durulması gibi- denetlenemezse, insanların birçoğu, kıtlıktan, savaşlardan ya da doğal afetlerden dolayı ölecektir. Yasalı bir bilim olma yolunda ilerleyen iktisada, geliştirdiği *Rant Teorisi* ile katkı yapan bir diğer düşünür de David Ricardo (1772-1823) olmuştur. Smith'in konuya yaklaşımındaki tutarsızlıkları gidermek üzere yola çıkan Ricardo'ya göre ekonomi politüğün temel problemi, birikim süreci içinde, ürünün yaratılmasına katkıda bulunan sınıflar arasındaki bölüşümü düzenleyen yasaları belirlemektir (Savran 1997: 7-21). Bu bölüşüm paylarından biri olan rant, toprakların kıtlık veya verimlilik açısından farklı oluşuyla ortaya çıkan bir kazançtır. Verimli topraktan elde edilen ürün ile verimsiz topraktan elde edilen ürün arasındaki fark, rant şeklinde, toprak sahiplerinin kazancı olmaktadır. Sonuç olarak, Ricardo'nun analizinde, uzun dönemde karşılaşılan iktisadi büyüme, bir taraftan tarımdaki azalan verimle kar oranı arasındaki ilişkiye, diğer taraftan kar ile birikim arasındaki ilişkiye dayanmaktadır (Şiriner vd. 2010: 374-378). Bir diğer yasa da J. Baptist Say (1767-1832) tarafından ileri sürülen ve "*Her arz, kendi talebini yaratır.*" şeklinde özetlenebilecek olan *Say Yasası* ya da *Mahreçler Yasası*'dır. Say'a göre; ürünlerin toplam arzı ile toplam talebi, zorunlu olarak birbirine eşittir. Çünkü toplam talep, üretilmiş malların toplamından başka bir şey değildir ve genel bir tıkanma tümüyle anlamsızdır (Savaş 1997: 299-300). Yasa temelli bir yapıya kavuşan iktisada ilişkin bu tür örnekler çoğaltılabilir, ancak bu durumu, Newton'un *Principia*'da dile getirdiği ve dönemin egemen bilim anlayışı ve giderek paradigması

haline gelen düşünceleri ışığında irdelediğimizde konu daha anlaşılır hale gelecektir. Newton, *Principia*'nın birinci baskısına yazdığı önsözde, bilimsel çalışma üzerine şunları söylemektedir:

“Eskilerin, doğal nesnelerin araştırılmasında en büyük önemi mekanik bilimine vermelerinden ve modernlerin de özlere ilişkin formları ve okült nitelikleri reddetmelerinden bu yana, doğa olgularını matematik yasalara konu yapma çabası içerisindeyiz. Ben bu incelemede felsefeyle ilgili olduğu ölçüde matematiği kullanmaya çalıştım (...) Bu yüzden, çalışmama felsefenin matematik ilkeleri adını verdim. Çünkü felsefenin bütün ağır yükü *hareket olgularından doğanın kuvvetlerini keşfetmek, daha sonra da bu kuvvetlerden hareketle diğer olguları kanıtlamaktan* ibaretmiş gibi görünmektedir” (Newton 1952: 1, İtaliçler bize aittir).

Alıntıda italikle vurgulanan kısım, bilimsel çalışmanın başlangıcının da bitiminin de olgu olması gerektiğini belirtmektedir, yani bilimde olgulardan elde edilen yasalar yardımıyla yeni olguları açıklamak, olgudan kaynaklanmayan her türlü açıklama modelini ise dışarıda bırakmak esastır. Böylece bilimsel bilginin elde edilme sürecinin birinci adımının, bütünüyle gözlem ve deneye dayanması kurala bağlanmıştır. Bilim insanının görevi ise, bu olguların ölçülebilen özelliklerini saptamaktır. Çünkü kuram deneysel temellere dayanan önermelerden oluşur ve bu önermelerin son derece kesin deneysel kanıtları olmalıdır (Topdemir 2011: 73-74). Newton'un bu tarz bir yaklaşımı bilimsel çalışmada öne çıkarması, aslında bilimin kuramsal boyutuna ilk kez vurgu yapıyor olması bakımından çok değerlidir ve bu vurgu, doğadaki her tür değişimin nedensel analizinin yapılmasını da kurala bağlamaktadır. Nitekim Newton, bu amaçla dört kural ileri sürmüştür:

1. Doğal nesnelerin görünüşlerini açıklamak için doğru ve yeterli olan neden veya nedenler dışında daha fazla neden kabul etmemek,
2. Olanaklı olduğu ölçüde, aynı doğal sonuçları aynı nedenlere bağlamak,
3. Cisimlerin, derecesinde ne artma, ne de azalmanın söz konusu olduğu ve yapılan bütün deneylerde sürekli olarak ortaya çıkan ve hepsinde ortak olduğu gözlemlenen niteliklerinin, evrensel nitelik olduğunu kabul etmek,
4. Deneysel felsefede, olgulardan tümevarım yoluyla çıkarılmış önermelerin, kesin ya da kesine çok yakın doğrular olduğunu benimsemek ve bunları, daha kesin ya da özel durumlara ilişkin kabul etmek, başka olaylar ortaya çıkana kadar da akla gelebilecek aksi varsayımları dikkate almamak (Newton 1952: 270-271).

Newton'un, salt doğa bilimleri açısından değil, tüm bilim dalları için uygulanabilecek olan bir meta/üst kuramsal yapıya dönüşen yaklaşım tarzından açıkça etkilendiği görülen bilimsel iktisadın, ister istemez yasalara ulaşmayı tam olarak başaramayan merkantilizmin veya fizyokrasinin yerini dolduracak ve kuramsal temelin inşasını gerçekleştirecek yeni bir görüşün geliştirilmesi yönünde, yeni bir arayış içine girmesi kaçınılmaz olmuştur. On yedinci yüzyıl biliminin gelişmesini doğrudan etkileyen bir bilim insanı olan Newton'un düşüncelerinin, determinizme sıkı sıkıya bağlı olması ve onun düşünce sistemi içinde, belirsizliğe yer olmaması dikkate alındığında, iktisadî analizlere konu edilen toplumsal yapının işleyişinin de mümkün olduğunca belirsizlikten arındırılması ve neden-sonuç ilkesi bağlamında

değerlendirilmesi düşüncesi önem kazanmıştır. Çünkü Newton'un sistemi içinde, olan biten her şey, kesin bir nedene sahiptir ve kesin bir sonucu meydana getirir; sistemdeki herhangi bir parçanın geleceği, eğer durum herhangi bir zamanda bütün ayrıntıları ile biliniyorsa, -ilkece- mutlak kesinlikle önceden tahmin edilebilir (Capra 2009: 77). Daha önce de vurguladığımız gibi, Newton'un bu düşünceleri, sosyal bilimler ve özellikle de iktisat bilimi üzerinde etkili olmuştur. Onun, doğayı matematiksel niteliklere sahip, bölünemez, küçük parçacıklardan, yani atomlardan müteşekkil görmesi, on sekizinci yüzyılda iktisat biliminde ortaya çıkan liberal anlayışın dayanaklarından birini oluşturmuştur. Bireyciliği, akılcılığı ve özgürlüğü ön planda tutan liberal iktisadın ilk temsilcileri arasında sayabileceğimiz fizyokratların *doğal düzen* düşüncesi ve iktisadi işleyişe ilişkin düzenliliği sağlayan birtakım kuralları öngörmeleri, dönemin bilim anlayışının temel özellikleri ile örtüşmektedir. Bu dönemde ortaya konan yaklaşım tarzı ekseninde, kendi tatminlerini maksimumlaştırmak amacıyla davranan akılcı bireylerin, bilimsel ilerlemeye koşut olarak, toplumsal hayatta gözlemlenen dönüşümün birer ürünü olduğunu söylemek mümkündür. Ortaçağ'ın ardından değişime uğrayan birey algısı, yani kutsallıklar tarafından belirlenen özelliklere sahip olan, kendisi için öngörülen görevleri yerine getiren ve toplumdaki diğer bireylere bağlı bir şekilde yaşayan bireye yönelik algı; Rönesans'ta belirginlik kazanan, dini otoriteye ve bağımlılık ilişkileri ekseninde gündeme gelen kolektivizme karşı gelerek, bireyselliğinin farkına varan birey algısı ile yer değiştirmiştir. Modernite ile birlikte kendisini yeniden var eden ve elde ettiği bağımsızlık dolayımında ve akıl temelinde özünü yeniden tanımlamaya girişen birey ise, aynı zamanda *homo economicus* olarak, iktisadın merkezine yerleşmiştir. Ampirik geleneğe göre; duyan, duyumsayan ve algılayan bir *ben* ile rasyonalist geleneğe göre; düşünebilen bir *ben* şeklinde ortaya konulan *ben* algısına dayalı olarak, bilimselleşme yolunda ilerleyen iktisat da kendi bireyini bulmaya yönelmiştir. Aklın rehberliğinde, bir özne haline gelen bireye yönelik ontolojik kavrayış, onun kişisel doyumunu en yüksek noktaya ulaştırma çabasını ve mutluluk arayışını beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda devreye giren kişisel çıkarın sağlanması, birey ve toplumun bir aradalığının nasıl olanaklı olacağına ilişkin tartışmalara zemin hazırlamış ve özellikle iktisadi açıdan kişisel çıkarın elde edilmesi girişimlerinin, toplumsal yarara katkıda bulunacağı öngörülmüştür. Bu bağlamda, bireyci bir yaklaşımdan hareketle oluşturulan iktisadi kuramlara göre artık insan, piyasa mekanizması içinde, faal bir şekilde davranan, rasyonel bir oyuncudur. Bu oyuncu, eylemlerini, kar-zarar düzleminde kurgular, kişisel çıkarını gözetir ve rasyonel olduğu kadar, bencilce davranır. Kar veya fayda maksimizasyonu, pazar dengesi ve sabit tercihlerin bileşimi ekseninde tanımlanan, *rasyonel tercih kuramına* dayalı olarak açıklanan bu davranış örüntüleri, herhangi bir eylem sonucunda elde edilecek karın, en yüksek düzeyde olmasına odaklanmıştır. İktisat, dünyanın her yerinde, rasyonel bireyin subjektif tercih sorunudur ve kısaca araçlarla amaçların ilişkisi biçiminde ifade edilebilir (Becker 1990: 5; Cole et al. 1983: 47). Rasyonel bir şekilde hareket ederek karını arttırmaya, pazar dengesini kurmaya ve genel olarak değişiklik göstermeyen sabit tercihler yapmaya özen gösteren bu bireyler, klasik fiziğin inceleme nesnelere olan atomlara benzetilebilir. Tıpkı atomlar arasındaki ilişkilerin incelenmesi gibi, liberal iktisadi düşünce de bireyler arasında gerçekleşen üretim, tüketim ve bölüşüm gibi ilişkileri inceler. İktisadi sistem mümkün olan en küçük parçalarına ayrılır; hanehalkı, firmalar, devlet ve piyasalar gibi

parçaların yapısı ve bireylerin davranış kalıpları incelenir ve bütüne ilişkin çıkarımlarda bulunulur.

Böylece belirsizliğin ve bulanıklığın oltadan kaldırılmaya çalışıldığı iktisadi düşünce sistemi içinde, her şey kesin olarak bilinebilir ve meydana gelen olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi vardır. Doğaya egemen olan kesin yasalara ulaşmak, doğa bilimleri açısından nasıl olanaklı ise, toplumsal yapının işleyişini düzenleyen yasaları keşfetmek de aynı ölçüde olanaklıdır ve bu yasalar, her zaman geçerli olacağından, geleceğe yönelik öngörüle bulunmak kolaylaşacaktır. Bu belirlemelerin temelinde ise, doğaya yönelik algının tümüyle değişmesi yatmaktadır. “Doğa, on altıncı yüzyılda sahip olduğu tanrıçılık mertebesinde, on yedinci yüzyılda daha önce hiç uğramadığı bir düşüşe uğrayarak, bir makine haline gelmiştir. Ortaçağ’da tanrının yaratımı olan doğa, tanrıya işaret eden ikinci bir İncil gibi görülebilirken, yine on altıncı yüzyılda eski astral dinlerin canlanmasıyla bir tanrıça gibi tasarımlanabilirken, on yedinci yüzyılda gözlemlenen bu düşüş sonucu o, insanın kullanımına, sömürsüne açık, sınırlarına sonuna kadar erişilebilir bir şekle bürünmüştür” (Bumin 2010: 19). Rönesans natüralizmine karşı şekillenen bu mekanikçi felsefe, uzun yıllar boyunca hüküm sürmüş ve başta Adam Smith olmak üzere, yaklaşık iki yüzyıl boyunca, önde gelen birçok düşünürü ve bilim insanını etkilemiştir. Bu etki, doğa yasası dolayımında, fizyokratların doğal düzen kavramlaştırmalarına esin kaynağı olduğu gibi, Newton ve Leibniz’in (1646-1716) geliştirmiş olduğu diferansiyel hesaplamalarla, iktisadın matematikselleşmesinin de yolunu açmıştır. Servetin kaynağını değerli madenlerde gören, bu yüzden de dünya servet stokunun sabit olduğunu ve uluslararası ticaretin, taraflardan yalnızca birinin yararına işleyeceğini savunan merkantilist doktrinin, Sanayi Devrimi ile gündeme gelen kitlesel üretim için serbest ticaret gereksinimini karşılayamaz olması ve fizyokrasinin kısıtlı da olsa, iktisatta gerçekleşen paradigmatik dönüşüme zemin hazırlayan hipotezleri, on sekizinci yüzyılın son çeyreğinden itibaren, klasik iktisat okulunun, Newtoncuparadigmaya dayalı olan bir analogi ekseninde gelişmesini sağlamıştır. Bu perspektiften bakıldığında, iktisadın işleyişinin, doğanın işleyişine benzediği ve iktisadın, doğayı kusursuz bir şekilde açıkladığı benimsenen Newtoncu fiziğe yakın durması gerektiği bir gelenek halini almıştır. Smith, Ricardo ve John S. Mill (1806-1873) gibi, klasik iktisadi kuramın temsilcileri tarafından ileri sürülen görüşler, Newton fiziği ve Euclides (yaklaşık MÖ 325-265) matematiği üzerine kurulmuştur (Tezel 1997: 63; Boehm et al. 2002: 65-88).

Bu yaklaşım tarzına dayalı olarak, toplumsal düzenin bir parçası olan iktisadi faaliyetleri, yasalar üzerinden formüle etme çabası, merkantilizm ve fizyokrazi sayesinde bir çıkış noktası yakalamış ve Adam Smith’in çalışmalarıyla sürdürülmüştür. Merkantilizmin ve fizyokrasinin, toplumsal değişim algılamaları, tekil bağlamda ortaya konan sınırlı açıklamaları içerdiğinden, bazı ilkelerin ve kuralların, toplumsal yaşamın vazgeçilmez unsurları olduğuna yönelik belirlemeler yapılmış olsa da, bütünsel anlamda bir yasa düşüncesinin ve bu yasaya bağlı kalınarak öngörülebilir değişimlerin bulunduğu konusu yeterince işlenememiştir. Tarım toplumundan, sanayi toplumuna doğru gerçekleşen dönüşüm, merkantilizmin ticareti, fizyokrasinin de tarımı ön plana çıkaran tek yönlü bakış ile açıklanamaz bir niteliğe sahip olduğundan, daha kapsamlı bir modele gereksinim duyulmuştur. Bu dönüşümün anlamı ve içeriği, sanayi toplumunda, bilimin ürünlerinin, buna ister teknik, ister teknoloji diyelim, toplumsal yaşamda daha

görünür bir hal alması demektir. Dolayısıyla merkantilizmin ve fizyokrasinin sunduğu açıklama modeli, toplumsal yaşamda gözlemlenen bilimsel ürünlerin veya değişimlerin, kuramsal bir temelde, nasıl öngörülebileceğine ilişkin bir sorunsala yol açmıştır. Sanayi toplumunun, bilimsel unsurlarının ön plana çıkmasıyla birlikte, iktisadi açıdan, piyasanın unsurları da belirginlik kazanmaya başlamıştır. Üretim, tüketim, bölüşüm, pazar arayışları, malların fiyatının saptanması gibi, geçmişe göre farklılaşan bu unsurların, yeni yasalara dayalı bir şekilde açıklanması bir zorunluluk halini almıştır. Farklılaşan unsurlarla birlikte gündeme gelen çeşitlenme, aynı zamanda bir tür düzensizliğe yol açtığından, bunun giderilmesi için de yasalara gereksinim duyulmuştur. Bu düzenleyici yasa, dönemin koşulları itibarıyla ya egemen sınıf tarafından dayatılan bir *kanun manzumesi* şeklinde ya da piyasa içinde kendiliğinden ortaya çıkacak olan *doğal bir yasa* şeklinde belirlenmelidir. Bu doğrultuda, mekanik doğada var olan düzenlilik gibi, iktisadın da kendiliğinden oluşan ve müdahaleyi gerektirmeyen bir düzeninin olduğu kabul edilmiştir. Bu düzene dahil olan özneler ise, kendi varlıklarının bilincine, toplumsallıkları ile değil, tıpkı Newton'un yaklaşımında olduğu gibi, dönemin etkin anlayışlarından biri olan atomik düzeydeki bireysellikleri ile ulaşmaktadırlar. Bütün bunlara ek olarak iktisadın, fizik ile olan ilişkisi, iktisat bilimine yönelik marjinalist yaklaşımın sergilendiği dönemde daha da güçlenmiştir. Dönemin iktisatçılarının büyük bir bölümü, fizik bilimine hayranlık duymuş ve bunlardan biri olan LeonWalras (1834-1910), mekanik biliminden yola çıkarak, iktisadi bir model kurgulamıştır. Bu modelin temelinde bulunan argüman, yine parçacıkların hareketlerine bağlı olarak geliştirilmiştir. Bilindiği gibi fizikte, potansiyel enerji, dışarıdan bir etki olmadığı sürece, parçacıkların ne yönde hareket edeceğini gösteren bir vektör alanını ifade eder. Bunun iktisattaki karşılığı ise, mal veya hizmet uzayında hareket eden bireylerdir. Burada, uzamsal koordinatlar, mal veya hizmet miktarını gösterir ve fayda, bireyin hareket edeceği vektör alanını simgeler (Ackerman 2002: 119-139). İktisadi düşüncenin gelişiminde önemli katkıları olan Walras, ekonominin işleyişindeki mevcut ilişkileri, matematiksel denklemlerle ifade etme yönündeki çalışmaları ile aynı zamanda giderek iktisadın matematikselleşmesinin de yolunu açmıştır.⁴

Bunlara ek olarak, Locke da (1632-1704), Newtoncu fiziği izleyerek, temel yapı taşları insanlar olan ve fizyokratlara ilham veren, atomcu bir toplum kuramı geliştirmiştir. Fizikçiler, nasıl gazların özelliklerini, atom ya da moleküllerin davranış biçimlerine indirgediyse, Locke da toplumda gözlemlendiği kalıpları, bireylerin davranışlarına indirgemeye çalışmıştır. Bunun sonucunda da, tek tek insanoğlunun doğasını incelemeye yönelmiş ve ardından da insan doğasının ilkelerini, iktisadi ve sosyal sorunlara uygulamaya çalışmıştır (Capra 2009: 79). Locke'un insan doğasına ilişkin çözümlemesi üzerinde, bütün bilginin duyuusal algılamaya bağlı olduğunu ileri

⁴ İktisadın giderek matematiselleşmesi, daha sonraki yıllarda önemli eleştirilere tabi tutulmuştur. İktisadın, fiziğe benzeyen bir sosyal bilim haline dönüşmesi, matematiksel ve biçimsel modellemenin, sonuçta da tekniğin ön plana çıkmasını gündeme getirmiştir. Buna koşut olarak, matematiğin kullanımıyla iktisatta, sürekli fonksiyonlarla tercihlerin ve bununla ilintili bir şekilde yargıların tektipleştirildiği ve rastlantısal değişkenlerle başlangıç yargılarının sınıdığı bir durum ortaya çıkmıştır. Sonuç itibarıyla iktisat; piyasa, fiyat ve ürün gibi sözcükleri kullanan bir tür sosyal matematiğe evrilmiş gibi gözükmektedir. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Habermas: 1998; Blaug: 2004.

süren Thomas Hobbes'un (1588-1679) etkileri açıkça görülmektedir. Bu etkilere bağlı olarak düşünür, insan doğası kuramını, toplumsal olaylara uygularken; toplumu yöneten doğa yasalarının, fizik evreni yöneten yasalara benzediği kabulünden yola çıkmıştır. Nasıl gazın içindeki atomlar, dengeli bir durum kurabiliyorlarsa, aynı şekilde toplum içinde, tek tek insanlardan bir *doğa durumu* kurulabilir. Bunun için hükümetin görevi, insanlara yasalarını dikte ettirmek değil, daha çok herhangi bir hükümet kurulmadan önce var olan doğa yasalarını keşfedip uygulamaktır. Ona göre bu doğa yasaları, mülkiyet hakkını olduğu kadar, bütün bireylerin eşitlik ve özgürlüğünü de içerir ki, bunlar bir insanın emeğinin karşılığıdır. Böylece Locke'un düşünceleri, Aydınlanma'nın değer sistemine temel oluşturmuş ve modern iktisadi ve siyasi yaklaşımlar üzerinde güçlü bir etki yapmıştır. Bireycilik, mülkiyet hakları, serbest pazarlar ve temsili hükümet fikirleri, kendisinden sonra ortaya konacak olan görüşlere büyük katkı sağlamıştır (Capra 2009: 79-80).

Bunların yanı sıra, birbirinden bağımsızmış gibi görünen unsurlar arasındaki geçişlilik, salt fizik ile iktisat bilimleri arasında değil, benzer bir yaklaşım tarzıyla fizik ve siyaset bilimi arasında da belirginlik kazanmıştır. Mekanik felsefenin etkin olduğu dönemin koşulları ekseninde, özellikle Thomas Hobbes ve Robert Boyle'un (1627-1691) çalışmaları doğrultusunda, toplumsal yapı ile doğa olayları arasında kurulan analogi, bunun en açık örneğidir. Gözlem ve deneye dayanarak, hakikati keşfetmeye çalışan Boyle'un, hava pompası ile yaptığı deneye göre; gözle görülemeyen, ancak her yerde var olan bir boşluk olarak beliren hava, yaşamı sürdürmek için tabi olunan mutlak bir gücün varlığını ve iktidarını kanıtlamaktadır. Hava üzerine yaptığı deneysel çalışmalar ile Boyle, siyasal açıdan, belirli bir aşkın gücün varlığına ilişkin bilginin otoritesine, evrensel bir şekilde rıza gösterilmesini sağlayan hakikatin özünü bulmaya yönelmiştir (Shapin 1984: 481-520). Boyle açısından hakikatin bilinebilmesi, ancak birçok insanın, buna tanıklık etmesi ve bu konudaki deneyimlerini paylaşması ile olanaklıdır. Boyle'un havasız bir fanus içine koyduğu kuşun, tanıkların gözü önünde çırpınarak ölmesi, tanıklara, hakikatin nasıl oluştuğunun anlaşılması yönünde bir deneyim yaşatır. Buna benzer tanıklıklar çoğaldıkça, kanaat ve inançların, bilimsel bilgiye dönüşmesi sağlanır. Hobbes için de bilimsel bilginin önemli olduğu, başka bir deyişle bilginin, iktidarı pekiştiren bir içerime sahip olduğu dikkate alındığında, hakikat konusunda, Boyle ile girdiği tartışma daha anlaşılır olacaktır. Hobbes, Boyle karşısında, özneyi ön plana çıkaran bir tutum sergilemiştir. Doğüstü güçler tarafından insana, doğuştan bahsedilen bir akıl yerine, sonradan insan tarafından kazanılan bir akli koyan Hobbes'a göre; "Akıl, algı ve belleğin tersine, doğuştan gelmez, basiret gibi deneyimle de edinilmez; fakat çalışmakla kazanılır" (Hobbes 2001: 44). Akla verdiği değer ekseninde, akıl aracılığıyla elde edilen ilkelere dayalı olarak, bir egemenlik anlayışı kurgulayan düşünür, doğru akıl yürütme ile doğru bilgiye ulaşılacağını savlamış ve bilgi ile otorite arasında yakın bir ilişki olduğuna işaret etmiştir. Ancak bu otoriteye bağlılık, Boyle'un ortaya koyduğu anlamda, rıza göstermekten daha öte bir yaklaşımı gerektirmektedir. Buna göre:

"İnsanları, yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini sağlayacak bir genel gücü kurmanın tek yolu, bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini, onların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Bu, onaylamaktan veya rıza

göstermekten öte bir şeydir; herkes, herkese senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde kılma şartıyla kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir. Bu yapıldığında, tek bir kişilik halinde birleşmiş olan topluluk, bir *devlet*, Latince *civitas* olarak adlandırılır. İşte o ejderhanın veya daha saygılı konuşursak, ölümsüz tanrının altında, barış ve savunmamızı borçlu olduğumuz, o ölümlü tanrının doğuşu böyle olur” (Hobbes 2001: 129-130).

Burada karşımıza çıkan unsur, devletin oluşması konusunda, insanların rıza göstermelerinden çok, kendi iradeleriyle onayladıkları bir sözleşme etrafında bir araya gelmeleridir. Devletin meydana gelmesiyle birlikte ise egemenlik kavramı devreye girer. Devletin özü olarak kabul edilebilecek olan egemenlik; “Büyük bir topluluğun üyelerinin, birbirleriyle yaptıkları ahitlerle her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve olanaklarını kullanabilmesidir” (Hobbes 2001: 130). Dönemin bilim anlayışı doğrultusunda, bilginin önemli bir güç olduğu şiarından hareketle görüşlerini sunan Hobbes, Boyle açısından geçerli olan ve iktidarın, boşluk olarak beliren havadan köken aldığı düşüncenin aksine, boşluğun, iktidarda bulunanların otoritesini zayıflatacağını savunmuştur. Boyle ve Hobbes, toplumsal düzenin işleyişinden kaynaklanan sorunlara farklı çözüm önerileri getirmişlerdir. Ancak iki düşünür için de çıkış noktasının; bilgi problemlerine yönelik çözümlerin, toplumsal düzenin problemlerinin çözümünü de sağlayacağı düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür (Shapin, Schaffer 1985: 332). Bu doğrultuda, bilim tarihinden sağlanan veriler, doğa bilimlerinin farklı alanlarında ortaya konan çalışmaların, sosyal bilimler alanına olan etkisini ve bu alanlarda sergilenen benzer yaklaşım tarzı ekseninde, doğa olayları ile toplumsal olaylar arasında bir analogi kurulabileceğini göstermektedir.

Smith’in, Newton’un kütleçekimi kavramlaştırmasından hareketle kurguladığı *görünmeyen el* ilkesi de bilim tarihi açısından dikkat çekici örneklerden biridir. Kuramını, insan eyleminin beklenmeyen sonuçları üzerine yapılandırılan Smith için, bilinmeyen bir el veya giz, tasarlanmamış sonuçlara yol açmaktadır. Görünmeyen bir el tarafından yönlendirilen ve toplumsalın oluşumunda temel unsur olan sempati üzerine kurgulanan insan doğası, tutkuların yönetimindedir: Özne, sempati arayışı ile ötekine gitmeye çalışacaktır. Kendine sevgi, diğerlerinin sevgisini aramanın şartı olmuş ve böylece kendine dönüklük, bilinçsiz bir şekilde, başkasını aramaya dönüşmüştür. Toplumsallaşan görünmeyen el, toplumsal dokuyu bireyden hareketle örür. Bu birey, bir tutkular bütünüdür ve tutkular ise, öz çıkarı kapsar, ama ondan daha geniş bir içeriğe sahiptir. Tarihsel süreç de tutkuların yönetimindeki bireyin eylemi sonucunda oluşacaktır, ama birey, eyleminin sonucunu, önceden bilememektedir. Görüldüğü gibi insanlığın ilerlemesi, bireylerin tasarlanmış niyetleri sonucunda değil, çıkarı içeren tutkuları sonucunda oluşmaktadır (Kara, Aydınonat 2010: 202-203).

Smith, bir yandan iktisadi gelişmenin değişik aşamalarının, mülkiyete ilişkin yasalar ve oradan da sosyal yapılar üzerinde etkili olduğunu ve politik yapıları belirlediğini ortaya koymakta ve iktisadi düzey ile toplumsal biçimler arasındaki lineer bağı kurmakta, diğer yandan da bunların, karşılıklı etkileşimlerinin üzerinde durmaktadır. Bu etkileşim karşılıklıdır, ancak sonuçları önceden bilinemez. Toplum ve

onun tarihi, bireysel eylemlerin, bilinç olmayan sonuçlarıdır. Örneğin Smith, ilkel toplumun, teknolojiye ve iyi örgütlenmiş bir hükümete sahip olmamasını, toplumun zafiyet nedenleri arasında sayar. Düşünür için, bu aşamada, iki çıkarımda bulunmak mümkündür. Önce görünmeyen el, beklenmedik sonuçlar olarak, toplumsal ve tarihsel süreçleri belirlemektedir; sonra politik düzey, bir sonuç olarak belirleyici olmakta, fakat bunlar, karşılıklı bir şekilde iktisadi düzeni etkilemektedir. Smith açısından, tarihin analizine yönelik deterministik bir yaklaşım doğru değildir. Fizik biliminin en önemli yanının, fizikçiye, dış dünyayı kavramadaki sınırlarını göstermesi olduğu dikkate alındığında, Newton'un da tüm bilinmezleri açıkladığını ileri sürmemesi daha anlaşılır olacaktır. Bilim insanı, peygamberliğe soyunmamalıdır. İktisadi unsurlar ile toplumsal yapı arasında lineer bir bağ vardır, ama bu bağ, tek yönlü değildir. Şeylerin doğal gidişini başka bir deyişle ideal düzeni kavrayabilen toplumlar, uygun ve uyumlu kararlar alarak gelişmişlerdir. Filozofun görevi, toplumların gelişme dinamiğinin gizini kavramaktır (Kara, Aydınolat 2010: 205-206). Bu bağlamda, görünmeyen el kavramlaştırması, Smith'in yaşadığı dönemin koşullarına bağlı olarak, toplumsal düzenin işleyişinin önemli bir parçası olan iktisadi yapının anlaşılması ve açıklanmasında, bir kilometre taşı olmuştur.

Rönesans'ta kendisini gösteren ve on yedinci yüzyılda yaygın bir inanış haline gelen düşünceye bağlı olarak, insanın zararlı tutkularını dizginleme konusunda, artık ahlak felsefesinin ve teolojinin kurallarına güvenmek yerine, yeni bir yöntem arayışı içinde, insan doğasının ayrıntılı ve tarafsız bir incelemesi noktasından yola çıkan Adam Smith'in görünmeyen el kavramlaştırması, on dokuzuncu yüzyıl liberalizminin ve iktisat kuramının temel dayanağı olarak, önemli işlevler üstlenmiştir. İnsanların tutkularını yönlendirerek, toplumun yararı için kullanma düşüncesi, daha önce de belirttiğimiz gibi, Smith'ten önce, Mandeville tarafından ortaya konmuştur. Ancak Smith, Mandeville'in tutku ve günah gibi terimlerinin yerine, avantaj ve çıkar gibi terimleri kullanarak, Mandeville'in paradoksunun sivrilikliğini yumuşatmayı başarmıştır (Hirschman 2008: 36-39). Bu dönemde, insan doğası hakkında yapılan analizlerde tutku ve çıkar gibi güdülerin ayrıntılı bir şekilde ele alınması yaygınlık kazanmıştır. Thomas Hobbes (1588-1679), Benedict Baruch Spinoza (1632-1677), Jean de La Bruyere (1645-1696), Giambattista Vico (1668-1774), Bernard Mandeville (1670-1733) ve Claude Adrien Helvetius (1715-1771) gibi düşünürler, bu konuya ilişkin farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Adam Smith'in toplumsal faydanın sağlanmasına ilişkin öngörüsü, Vico'nun ortaya koydukları ile benzerlikler taşımaktadır. Vico'ya göre:

“Toplum, saldırganlık, açgözlülük ve ihtirastan, insanı yoldan çıkaran bu üç günahtan; ulusal savunma, ticaret ve siyaseti üretir; devletlerin güç, zenginlik ve bilgelik edinmesini sağlar; insanı, yeryüzünden silebilecek bu üç günahtan, halkın mutluluğu yaratılmış olur. Bu ilke, takdir-i ilahinin de kanıtıdır; akıllıca yasaları sayesinde, yalnızca kendi tatmine yönelmiş insanların tutkuları, insanların toplumda bir arada yaşamasına olanak sağlayan bir toplumsal düzene dönüşür” (Akt. Hirschman 2008: 38).

Düşünürlerin, tutku ve çıkar arasındaki bağlantı üzerine ileri sürdükleri görüşlere dayalı olarak, başka etkilerin yol açtığı davranışlar yerine, üzerinde dikkatlice düşünülüp belirlenmiş çıkarlara göre hareket etmenin daha yararlı olacağı yönünde söylenmiş olan “Çıkar, yalan söylemez.” deyişi, on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru

“*Dünyayı yöneten çıkardır.*” biçimindeki deyişe dönüşmüştür. Örneğin Helvetius açısından, nasıl fiziksel dünya, hareket yasalarınca yönetiliyorsa; aynı şekilde değerler dünyası da çıkar yasaınca yönetilir (Hirschman 2008: 58). Kendisinden önce gündeme getirilen düşüncelerden etkilenmesi kaçınılmaz olan Adam Smith de bireysel düzeyde karşımıza çıkan, çıkarın sağlanması yönündeki girişimin, görünmeyen bir el aracılığıyla ve hiç de amaçlanmadığı halde, toplumsal düzeyde bir faydaya dönüşeceği argümanını ileri sürmüştür. Sonuç olarak, iktisat ve fizik bilimleri arasında metodolojik düzlemde kurulabilecek olan bir analogi ekseninde, tıpkı Newton’un kütleçekimi kavramlaştırması ile doğadaki düzenliliğe ilişkin yasa temelli bir açıklamanın ortaya konmasında olduğu gibi, toplumsal yapının iktisadi yönünün, görünmeyen el kavramlaştırması aracılığıyla düzenliliğe kavuşması olanaklı bir hale gelmiştir.

An Inquiry on the Gravitation and Invisible Hand

Abstract

The topics that the field of economics looks into are all shaped by the fact that limited resources cannot be met by unlimited human demand. In this light, economics determines the most appropriate ways in which these resources should be used; works towards the raising of social welfare; and while doing this, it interacts with other fields of science. Physics is one of those fields, which economics is closely related to and which economics imitates. In this context, this paper will establish an analogy between the principle of *the invisible hand*, which occupies a central place in the history of economic thought, and the principle of *gravitation*, which enabled a great breakthrough in the field of natural sciences. And while doing that, it will both inquire into the mutual interaction between natural sciences and social sciences, and will evaluate the long ignored history of economics, within the context of the history of science. The treatment of the events in the history of economic thought, which have not received sufficient attention from the discipline of the history of science, through the methodology of the history of science, points to the significance of this study.

Keywords

Physics, Economics, Gravitation, Invisible Hand.

KAYNAKÇA

- ACKERMAN, Frank (2002) “Still Dead After All These Years: Interpreting The Failure of General Equilibrium Theory”, *Journal of Economic Methodology*, 9(2)/2002: 119-139.
- BECKER, Gary S. (1990) *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BLAUG, Mark (2004) “Formalizmin Sorunları”, *Post-Otistik İktisat*, ed. Kaya Ardiç, İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mezunları Cemiyeti Yayınları.
- BOEHM, Stephan; GEHRKE, Christian; KURZ, Heinz D.; STURN, Richard (2002) *Is There Progress in Economics? Knowledge, Truth and the History of Economics Thought*, UK: Edward Elgar Publishing.
- BUMİN, Tülin (2010) *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- CAPRA, Fritjof (2009) *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, İstanbul: İnsan Yayınları.
- CHAKRABARTI, Bikas K.; CHAKRABORTI, Anirban; CHATTERJEE, Arnab (2006) *Econophysics and Sociophysics: Trends and Perspectives*, USA: Wiley-VCH Publishing.
- COLE, Ken; CAMERON, John; EDWARDS, Chris (1983) *Why Economists Disagree: The Political Economy of Economics*, New York: LongmanInc.
- ÇAKIR, Necip (1998) *Physics and Economics*, İstanbul: Sermaye Piyasası Kurulu Yayınları.
- ÇAMDALI, Ünal (2012) “Kronik: Termodinamik ve Sosyal Sistemlerin Yakın Çevre İlişkilerindeki İlginç Benzeşim, Değişim ve Bir Sonuç-Bir Ümit”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 67(2)/2012: 213-221.
- EREN, Ercan; ESER, Rüya; KIRER, Hale (2011) “Kompleksite İktisadi ve Ekonofizik”, *Darwin ve Evrimsel İktisat Sempozyumu*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- HABERMAS, Jürgen (1998) *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- HEILBRONER, Robert L. (1970) *İktisadi Sorun, Modern İktisadi Toplumun Doğuşu*, çev. Cemil Demirgil, İstanbul: Çağlayan Kitabevi Yayınları.
- HIRSCHMAN, Albert O. (2008) *Tutkular ve Çıkarlar: Kapitalizm Zaferini İlan Etmeden Önce Nasıl Savunuluyordu?*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları.
- HOBBS, Thomas (2001) *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KARA, Mine; AYDINONAT, Emrah N. (2010) *Görünmez Adam Smith*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MALTHUS, Thomas R. (2008) *An Essay on the Principle of Population*, New York: Oxford UniversityPress.
- MARKS, Karl (2003) *Yabancılaşma*, çev. Kenan Somer, Ahmet Kardam, Sevim Belli, Arif Gelen, Yurdakul Fidancı, Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.
- MIROWSKI, Philip (1989) *More Heat than Light: Economics as Social Physics*, Cambridge: Cambridge UniversityPress.
- NEWTON, Isaac (1952) *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. by Adrew Motte, USA: Encyclopædia BritannicaInc.

POLANYI, Karl (2010) *Büyük Dönüşüm, Çağımızın Sosyal ve Ekonomik Kökenleri*, çev. Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları.

SAVAŞ, Vural F. (1997) *İktisadın Tarihi*, Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.

SAVRAN, Sungur (1997) “Ricardo'nun Dehası ve Körlüğü”, *Ekonomi Politikin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, yay. haz. Ertan Tayfun, ss. 7-21, İstanbul: Belge Yayınları.

SAYILI, Aydın (1985) “Bilim Tarihi Perspektifi İçinde Bilgi ve Bilim”, *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, ss. 6-16, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

SHAPIN, Steven (1984) “Pump and Circumstance: Robert Boyle’s Literary Technology”, *Social Studies of Science*, 14/1984: 481-520.

SHAPIN, Steven; SCHAFFER, Simon (1985) *Leviathan and the Air-Pump, Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, USA: Princeton University Press.

SMITH, Adam (2011) *Milletlerin Zenginliği*, çev. Haldun Derin, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

STANLEY, Eugene H.; AMARAL, Luis A. N.; GABAIX, Xavier; GOPIKRISHNAN, Parameswaran; PLEROU, Vasiliki (2001) “Similarities and Differences Between Physics and Economics”, *Elsevier Science B. V.*, 299/2001: 1-15.

ŞİRİNER, İsmail; KAPUCU, Hakan; AYDIN, Murat; MORADY, Farhang; ÇETİN, Ümit (2010) *Politik İktisat ve Adam Smith*, İstanbul: Yön Yayınları.

TEZEL, Yahya S. (1997) *İktisadi Büyüme*, Ankara: Ankara Yayıncılık.

THILLY, Frank (1995) *Felsefe Tarihi*, Cilt II, çev. İbrahim Şener, İstanbul: Sistem Yayıncılık.

TÖPDEMİR, Hüseyin Gazi (2011) “Isaac Newton ve Bilimsel Usavurma Kuralları”, *Bilim ve Teknik Dergisi*, 527/2011: 72-75.

Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Hegel'in Varlık, Yokluk ve Oluş Diyalektiği

Özet

Diyalektik süreç tüm gerçekliğin temelini oluşturur. Hegel bu süreci düşünce ve olgusal gerçekliğe karşılık gelen diyalektiğin üçlü gelişim evreleri aracılığıyla açıklar. Bilim dizgesinin başlangıç evresini oluşturan en soyut durumu içinde gerçekliği, mantık ya da varlıkbilimini Hegel, diyalektik gelişim sürecinin temelinde yer alacak ilk genel kavram ya da ulam (kategori) olan *Varlıktan* başlatır, bunu *Yokluk* ve *Oluş* ulamları izler. Bu süreç aynı zamanda usun ya da diyalektik düşüncenin üçlü gelişim sürecini oluşturan *Soyut-Anlak*, *Us'un Diyalektik-Olumsuz* ve *Kurgusal-Olumlu* evrelerine karşılık gelir. Hegel, felsefe tarihini, felsefi düşüncenin tarih içinde gelişimini de bu aynı diyalektik evrelere karşılık gelecek biçimde düşünür. Kendi felsefesini Hegel, felsefe tarihinin ilk iki birbirlerine karşıt soyut evrelerini oluşturan *Geleneksel Metafizik* ve modern kuşkuculuğun bir sonucu olan *Eleştirel Felsefe*'den ayırt ederek, usun olumlu evresi olan *Kurgusal Felsefe* olarak adlandırır. Hegel'in kendisiyle başlayan, düşüncenin diyalektik gelişiminin son evresini simgeleyen bu evre, usun dış-dünya ve kendi içinde soyut karşıtlık ve ayrımlardan arınarak bireşime kavuşmuş olduğu bir evredir.

Bu çalışma, yukarıda kısa bir ön sunumunu yaptığımız Hegel'in dizgesel düşüncesini göz önünde bulundurarak, bu dizgenin doğru anlaşılması için onun felsefenin başlangıcına ve özellikle eski (antik) Yunan felsefesine ilişkin yorumlarına odaklanmaktadır. Felsefenin başlangıcını diyalektik düşüncenin de başlangıcıyla örtüşüren Hegel, bu başlangıcı kendi bilim dizgesinin açılımına uygun düşecek bir biçimde varlığın en soyut kavranışını oluşturan Parmenides felsefesinde bululamaktadır. Hegel, felsefenin özgün başlangıcını Parmenides'in varlık öğretisinde görürken, Parmenides ile birlikte Zenon ve Herakleitos'u diyalektik düşüncenin en özgün nitelikte temellerini oluşturan filozoflar olarak kabul etmektedir. Eski Yunan'da Parmenides ve Zenon'da özgün bir başlangıç kazanmış olan diyalektik düşünce, Herakleitos ve daha sonra Platon'da nesnel bir içerikle düşüncenin arı bilimi olarak en yüksek evresine ulaşmıştır. Hegel'in

felsefenin başlangıcını oluşturan filozoflara ilişkin yorumlarını değerlendiren bu çalışma, ayrıca onun *Varlık*, *Yokluk* ve *Oluş* diyalektiği bağlamında tüm gerçekliğe karşılık gelen kendi felsefesini, felsefe tarihi aracılığıyla nasıl haklı çıkararak temellendirmiş ya da doğrulamış olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Terimler

Hegel, Diyalektik, Anlak, Us, Antik Yunan Felsefesi, Varlık, Yokluk ve Oluş.

Diyalektiğin, tümüyle kendine içkin tinsel bir öz ya da tözün açılınması yoluyla gerçekleştiği düşüncesi, bunun yanı sıra diyalektik dizgenin kapalı görünümü, Hegel diyalektiğinin özellikle Marksist diyalektikten zorunlu olarak ayırt edilmesini gerektiren bir özelliktir. Bu yönüyle Hegel diyalektiği, bir dizge olarak, düşüncenin kendi içinde zorunlu diyalektiğini ve daha çok ussal tutarlılığını gözeterek, saltık idealizmin doğrulanması işlevini yerine getirir. Fakat Hegel'de diyalektik, diğer yandan tümüyle olgusalıktan yoksun kalmaz, bilincin saltık bilgiye, usun evrensel dünya tarihinde özgürlüğe doğru gelişiminin temelinde yer alır. Bu durum, olgusalığın bir tinsellik olarak yorumlanmasından ya da tinsellikle özdeşleştirilmesinden kaynaklanır. Hegel, kendi düşüncesini ya da diyalektik mantığı, evrensel Dünya tarihinin temelini oluşturduğunu görmekle yetinmez, düşünce tarihi içinde de bu diyalektiğin varlığını ve işleyiş biçimini haklı çıkarmaya ve doğrulamaya çalışır. Kendi varlığını ve düşüncesini Hegel, düşüncenin nesnel gelişiminin bir içerimi ve sonucu olarak konumlandırır. Bu evrensel tarih, düşüncenin ve varlığı olgusallaşan diyalektiğinden oluşur.

Kendi düşüncesinde, bu evrensel diyalektik sürecin gelişiminin bir sonucu olarak, çağdaş diyalektiğin yapısını ortaya koymuş olsa da, Hegel'de diyalektik, zaman içinde kendi kendisini açıklamakta olan kökleri Antik Yunan ve Doğu felsefelerine uzanan ve düşüncenin tarih içindeki en önemli kazanımlarının bir birleşime kavuşmasından oluşmaktadır. Hegel, bu nedenle, düşünce tarihinin gelişimi içinde var olan diyalektik düşüncüyü, ona hiçbir dışarıdan, kuramsal ve yöntemsel bir ekleme yapmaksızın bize ya da filozofun kendisine görüldüğü gibi sadece açığa çıkarıp, dile getirmekle dizgeleştirdiği inancındadır. Bu nedenle Hegel felsefesi ve diyalektik, gerçekliğe dışarıdan uygulanabilir bir mantık ya da gerçekliği ele geçirmenin bir aracı (organon) değil, sadece varolan olduğu gibi, düşünce ve kavramın kendi açılım sürecini betimlemek ve dile getirmekten oluşmaktadır. Eğer diyalektikten bir yöntem olarak söz etmek gerekirse, bu yöntem Hegel felsefesinde, usun hem kendi içinde zorunlu devinimini hem de evrensel tinin zaman ya da tarihsel süreç içerisinde tüm gelişim evrelerini betimleyen görüngübilimsel bir yöntemdir.

I

Hegel, diyalektik düşüncüyü, sadece evrende Oluş'un varlığını ve bu Oluş süreci içinde, karşıtların birliği ve savaşımı düşüncesini en özgün biçimiyle geliştirmiş olan Herakleitos'tan yararlanarak geliştirmekle kalmamıştır. Hegel kendi diyalektik düşüncesini, felsefe tarihinde, düşüncenin gelişimi içinde farklı filozoflarda ortaya çıkıp bir gelişime kazanmış olduğunu göstermeye çalışmıştır. Hegel diyalektik düşüncüyü, Herakleitos'un yanı sıra, usun çelişkilere götüren duyuusal yanılısamalı algılardan kurtulduğu oranda ancak asıl gerçekliği kavrayabileceğini savunan Platon'dan ve bu ussal gerçekliğin bir ya da çok olsun değişmeyen salt kendine özdeş bir varlık ya da varoluş durumu olduğunu dile getiren Eleacı bir anlayıştan da yararlanarak dizgeleştirmiştir. Antik Yunan Felsefesinde Hegel, farklı filozoflar aracılığıyla aynı diyalektik düşüncenin farklı evrelerini ve biçimlerini bir arada görmektedir. Diyalektik düşünce, Hegel'de dizgesel bir yapıya kavuşup geliştirilirken, diyalektik felsefenin kökenleri Herakleitos'un yanı sıra, Eleacı ve Platoncu düşüncede açıklığa kavuşturulup ortaya çıkarılmıştır. Özellikle diyalektiğin, örük biçimde olsa da temelleri Zenon ve Herakleitos'ta atılmış özgün içeriğini, Hegel usun karşılıklı konuşma ya da tartışma yoluyla karşıtlık ve çelişkilere geçerek, asıl kavramsal gerçekliğe yükseldiği, bunun

bir yöntem olarak, zorunlu ussal bilgiye ulaşmanın tek olanaklı düşünme ve kavrayış yolu olduğunu ortaya koymuş olan, Platon'da bulunmaktadır. Diyalektik Platon'da yetkin bir biçime kavuşturulmuş, düşüncenin arı ve en pekin bilimi ya da doğru bilgiye ulaşmanın bir yöntemi olarak kavranmıştır. Fakat bunun tam tersine diyalektiğe yönelik olumsuz bir yaklaşım sergileyen Aristoteles'in düşünceleri de Hegel'in diyalektik felsefesinde önemli bir yer bulmuştur. Diyalektiğin düşüncenin gelişiminde ve bir dizge haline dönüştürülmesinde, Hegel, sadece Elea, Herakleitos ve Platon felsefelerinden yararlanmakla kalmamıştır. Hegel tümüyle diyalektik düşüncenin tarihsel açıdan bir sunumu olan kendi dizgesini, kesin zorunlu bilgiye ulaştırmayan, bir uslamlama biçimi ve ancak olası öncüllerden yola çıkılarak oluşturulmuş kesinlikten ve gerçeklikten yoksun bir bilgi olarak gören Aristoteles'in düşüncesinden de aynı oranda etkilenecek geliştirmiştir (Aristoteles 1989: 3-4). Her ne kadar, Aristoteles Platon'un tersine, gerçekliği kavramanın bir aracı olarak mantık karşısında doğru düşünceye ulaştıran bir yöntem olarak diyalektik düşünceye olumsuz bir işlev yüklemiş olsa da, sonuçta diyalektiğe yönelik farklı ve karşıt anlayışlar, Hegel felsefesinde çağdaş bir içerikle yorumlanarak tek bir dizge içinde, bütünlüğe kavuşturulmuştur.

II

Antik Yunan düşüncesi, daha ussal düşüncenin başlangıcında, bir ile çoğun, sonlu ile sonsuzun ve varlık ile yokluğun aynı gerçekliğin farklı yanları olduğunu, değişim içinde varlığın kendi karşısına dönüştüğünü ve varlığın farklılaşmasının tek bir evrensel ilkeden, kendi içinde ayrımsız bir varlıktan kaynaklandığı anlayışını ortaya koymuştur. Ve değişimin ancak bir sayıtlı ya da açık bir biçimde bu yolla gerçekleştiği ve gerçekleşebileceği düşüncesini savunup temellendirmeye çalışmıştır. Böylece, Sokrates öncesi doğa bilimci filozoflar, bu dönemde, olgusal gerçekliği, hem başlangıç hem de sonuç olarak kendinde içeren, her şeyin kendinden çıkıp tekrar kendisine döndüğü, ayrımlaşmamış nesnel bir ilkeden çıkarsamaya ussal olanı önce duysal bir biçimde de olsa kavramaya ve kavramsallaştırmaya çalışmışlardır. Olgusal olandan ussal olana yönelme ve ussal olanı duysal görünümleri içinde kavrama, Hegel açısından, kurgusal düşünceye doğru atılmış zorunlu bir başlangıç ve önemli bir adımdır. Evrendeki devinimin ve değişimin ussal yoldan açıklanma çabası, diyalektik düşüncenin ve onun ilkelerinin ilk ve örtük biçimde dile getirilmesini sağlamıştır.

Varlık ve düşüncenin dolaylısız birliği, Elea düşüncesinde her şeyin "Varlık" ya da "Bir" olarak düşüncede kavranması, Herakleitos'ta ise Logos-Kozmos özdeşliğinde karşımıza çıkar. Varlık ve düşünce başlangıç ve sonuç olarak zaman açısından bakıldığında hem dolaylısız hem de dolaylılanmış bir birliktir. Herakleitos'ta varlık ile düşünce bağıntısı, özellikle fiziksel süreci ve aynı zamanda devinim içindeki ussal uyumu simgeleyen "Ateş" aracılığıyla kurulur. Ateş burada ussal olmakla birlikte, aynı zamanda fiziksel bir tözdür; böylece varlığın kendinde devinimine ve Logos'un zorunlu yapısına karşılık düşünülmektedir. Varlığın var olduğu kadar, aynı zamanda yokluğun da bir gerçeklik olduğu, oluş ve karşıtların birliği düşüncesi, Herakleitos felsefesinin diyalektik uslamlama biçiminin temelini oluşturmuştur. Parmenides'in yalnızca, bir ilk ve son olarak en genel kavram olan varlık düşüncesini savunmasına karşın, Herakleitos, varlık ve yokluğun, her ikisini de kapsayacak bir biçimde, birbirine geçen oluş ve değişim sürecini, bir ilke olarak kavramakla kalmamış, aynı zamanda bunların tek başına ve birbirinden bağımsız var olamayacakları düşüncesini de savunmuştur.

Varlık ve Yokluk'un birliği, bir ölçüde Zenon'da da görebileceğimiz bu bağının, nesnel bir diyalektiğe olanak sağlayacak bir biçimde, Herakleitos'ta bulgulanmasıyla diyalektik düşüncenin temelini oluşturacak olan asıl değişmeyen gerçekliğin, oluş ya da değişim olduğu anlayışına ulaşılmıştır. Burada, Oluş düşüncesinde, Hegel açısından, diyalektik düşünce ya da kurgusal usun özünü oluşturan "karşıtların birliği" ilkesi dile getirilmektedir. Hegel, "Salt varlık ile salt hiçlik aynı şeydir" derken, vurgulamak istediği şey, her ikisinin de tek başına Gerçeklik (hakikat) olmadıkları, "varlığın hiçliğe, hiçliğin varlığa geçmesi değil, geçip kaybolmuş olmasıdır" (1966: 95; 1976: 144; 1986a: 72; 2008: 61).¹ Diyalektik süreç ya da oluşta, karşıtların birliği gerçekleşmiş olmakla birlikte, gene de Oluş, kendisini, Varlık ve Hiçlik olarak, var olan anların her birinden ayırmaştır. Daha doğrusu, somut olan bu birlik, bir geçiş ve aynı zamanda bir *ayrım*da birliktir. Bir birlik olmak açısından Oluş'un asıl gerçeklik (hakikat) olduğundan söz ederken Hegel, bunun sadece bir ussal kavrayışın soyutlama anlarından oluştuğunu, Varlık ile Yokluk'un "her birinin hemen *dolaysızca kendi karşıtında kaybolması*" devimi olduğunu vurgulamaktadır. Ve bu durumda ona göre, bu oluş ya da geçiş, "öyle bir devimdir ki, içinde varlık ile hiçlik ayrıdır, ama bu ayrım gene dolaysızca eriyip çözülmüş bir ayrımdır" (1966: 95; 1976: 144-145; 1986a: 72-73; 2008: 61). Bu nedenle, diyalektiğin evrensel ilkelerinin ve belirleniminin ilk dile getiriliş biçimlerini Hint ve Çin düşüncesine dek izleyen Hegel, "Oluş"un ya da "karşıtların birliği"nin bir gerçeklik ilkesi olarak kavranmasıyla, diyalektik düşüncenin Herakleitos felsefesinde ussal bir yapı kazanıp biçimlendirilmiş olduğunu görür.

Varlık Herakleitos'ta değişmeyen kendisiyle soyut bir özdeşlik değil, karşıtların geriliminde varolmaktadır. Varlıktan yokluğa geçiş ya da oluş Herakleitos'ta diyalektiğin ussal olduğu kadar, somut ve nesnel boyutunu oluşturmakta ve evrensel bir ilke olarak kavranmaktadır. Bu nedenle Hegel, "Burada yere basıyor ayağımız, sağlam zemin burada; bir tek önermesi yoktur ki Herakleitos'un alıp Mantık'ına katmamış olayım"der (1955a: 279).² Hegel, bu felsefede, kendi bilim dizgesinin açılımını olduğu kadar, kendi bütünlüğü içinde diyalektiğin evrensel gelişim süreci olarak, "Varlık'tan, "Yokluk"a, ardında da ilk dolaylı düşünmeden, karşıtların birliğini kendinde barındırmakla Saltık nitelikte üçüncü, ama aynı zamanda ilk somut ulam olan Oluş'a doğru bir ilerlemenin gerçekleştirildiğini" vurgular. Dolayısıyla Hegel, Herakleitos'ta "felsefi Düşünce'nin, (İde'nin) Parmenides ve Zenon'da soyut anlak uslamlamasından öteye geçerek, kendi kurgusal özülle buluştuğunu" görür (a.e., 279). Evren en başta Varlık ve Yokluk olarak karşıtların varlığında ve ussal uyumunda gerçeklik kazanmakta, varlık sürekli karşıtına dönüşerek bir akış içinde oluşmaktadır. Bu türden bir düşüncede özdeşlik salt soyut bir ayrım olarak kalmaz, ancak karşıtıyla birlikte var olmayı gerektirir. Karşıtlık ve çelişki, değişim ya da oluş, sadece ussal olanın yüzeysel ve geçici bir görünümü değil, varlığın ya da evrenin ussal bir zorunluluğu ve asıl gerçekliğidir. Herakleitos felsefesinde her şey, evrensel Oluş içinde vardır. Fakat bu

¹ Doğrudan aynı yapının birden fazla çevrilmiş metnine gönderimde bulunulan alıntılarda Türkçe metin ya da metinler göz önünde bulundurularak, uygun anlam ve anlatım bakımından olanaklı olduğunca İngilizce metne bağlı kalınmaya çalışılmıştır.

² Alıntının değiştirilmeden aktarıldığı yer (Yenişehirlioğlu 1985: 210).

Oluş, gelişi güzel değil, evrende var olan zorunluluk içeren bir düzene ve ussal bir uyuma göre, bu nedenle doğrudan Logos'a uygun bir biçimde gerçekleşmektedir.

III

Hegel, Herakleitos'un bulgulamış olduğu diyalektiğin oluş ilkesinin, daha sonrasında, Aristoteles'in geleneksel mantığında biçimlendirdiği usun ilke ya da yasalarının, diyalektik düşünceye karşıt nitelikte, gerçekliğin bir anlak ya da uslamlama ilkesi olarak alınarak yadsındığını açık bir biçimde göstermeye çalışır. Bu hem gerçekliği belirleyen hem de ussal düşünceyi oluşturan ilkeler, Aristoteles'te, A'nın A olduğu, (A=A) *özdeşlik*, dolayısıyla bunun olumsuzluğu A, A-olmayan olamaz biçiminde dile getirilebilecek olan *çelişmezlik* ve A'nın aynı zamanda hem A hem de A-olmayan niteliğini alamayacağını bildiren *üçüncü durumun olanaksızlığından* oluşan ilkelerdir. Burada usun özdeşlik ilkesinin farklı biçimde anlatımı olan bu ilkeler, usa ya da sağduyuya uygun görünüyorsa da, Hegel açısından usun ya da düşüncenin olduğu kadar diyalektik gerçekliğin yapısına aykırı olan yasalardır. Çünkü Hegel, bir önerme olarak bu yasanın anlatımını, şu sözlerle dile getirmekte ve karşı çıkmaktadır: “*Her şey kendi ile özdeştir; A=A*”; ve olumsuz olarak: *A aynı zamanda A ve A-olmayan olamaz.* -Bu önerme, gerçek bir düşünce yasağı olmak yerine, *soyut Anlak* yasasından başka bir şey değildir” (1991: 166 §115). Hegel usun diyalektik ve kurgusal yapısıyla anlağın durağan soyutlayıcı yapısını birbirinden ayırmaktadır. Bu durumda ister istemez, özdeşlik yasağı, “boş özdeşlik”, sadece bir “eşsöz” ya da soyut bir mantık yasasından öte bir değer taşıyamaz (1976: 176-178; 1986a: 85-86; 2008: 313-314). Hegel'e göre, “Bu Özdeşlik, sıkı sıkıya tutulup Ayrımdan *soyutlandığı* ölçüde *biçimsel Özdeşlik* ya da anlak-özdeşliğidir” (1991: 166 §115). Dolayısıyla, bu yasa, hem varlığın hem de düşüncenin bir yasağı olamaz. Oysa *özdeşlik* ya da *çelişmezlik ilkesini* Aristoteles, hiçbir kanıtlanma gereksinimsiz varlığın temelinde bularak, tüm varlığı ve uslamlamalarımızı olanaklı kılacak bir belit (aksiyom) olarak kabul eder. Bu açıdan, varlığı ve düşünceyi özdeş kılıp birbirinden ayırmadığı için hiç değilse Aristoteles, modern düşüncede görülemeyecek, Hegel açısından olumlu sayılabilecek kurgusal olduğu kadar, nesnel bir yaklaşımı izlemiş olur.

Çelişmezlik, Aristoteles'te, hiçbir kuşkuya yer vermeyen ussal bir yasa, en açık ve en temel nitelikte bir varlık ve düşünce ilkesidir. Bu nedenle çelişmezlik, ussal olduğu ve her doğru uslamlamada usun uymak zorunda olduğu yasa olduğu kadar, varlığın ya da tüm olgusal gerçekliğin de zorunlu yasağıdır. Çünkü doğru düşünme, Aristoteles'te varlığa karşılık gelmekte ve onu her nasılsa olduğu biçimiyle kavrayıp dile getirmektedir. Us, bunu özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü durum olanaksızlığını temel alan kendi biçimsel düşünme yasalarına uygun gerçekleştirmektedir. Varlığı, zorunlu bir biçimde belirleyen bu yasalar, aynı zamanda usun yapısını da belirlemektedirler. Bunun dile getirilmiş olduğu özdeşliğin tersini düşünmek ya da çelişkinin varlığını kabul etmek, gerçek dışı ve saçmadır. Böyle bir durumda, ussallıktan, dış dünyanın doğru bir biçimde kavranışından söz etmek tümüyle olanaksızdır.

Us açısından *çelişmezlik*, bu durumda, bilgi ve varlığın onsuz düşünülmeceği, Aristoteles için tüm diğer belitlere karşın tutarlı düşünmenin en temel ölçütüdür. Dolayısıyla, kuşku duyulamaz bir ilkedir. Bu nedenle, Aristoteles, değişim düşüncesine

karşı çıkmaya da, değişim sürecini karşıtların birliği olarak gören Herakleitosçu düşüncüyü tümüyle usdışı bularak, anlamakta ister istemez zorlanmaktadır. Çelişmezlik ilkesini, başta Herakleitos'un yaklaşımı olmak üzere, tüm diyalektik düşünce ve uslamalara karşı Aristoteles, “*Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması olanaksızdır*” (1985: 206, 1005 b20) biçiminde dile getirmiştir. Hatta bu tanımlamanın pekinliğine ve usa uygunluğuna sarsılmaz bir güven duyan Aristoteles, Herakleitos'un bu ilkeyi gerçekten inanarak yadsımış olmasını bile kuşkulu bulur. Ona göre, “Gerçekten de bazılarının Herakleitos'un ileri sürdüğüne inandıkları gibi, bir ve aynı şeyin hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmek mümkün değildir” (a.e., 206, 1005 b25). Oysa Hegel bunun Herakleitos tarafından dile getirilmiş bir yanlış anlatım ya da yanlışlama olmadığını vurgular. Tersine Aristoteles'in, Herakleitos'ta us ve varlığın yapısına aykırı görmüş olduğu karşıtların birliği anlayışını dile getiren diyalektik düşüncüyü, temelleri Herakleitos felsefesinde oluşturulmuş bu çelişki mantığını, Hegel gene usun asıl yapısına sahip çıkarak ve usun kendi içinde kalarak savunur. Çünkü geleneksel mantığın temelini oluşturan usun çelişmezlik ilkesine uygun biçimde tanımlanması ve çelişmezlik ilkesinin usun en temel ve belirleyici özelliği sayılması, usa uygun olmaktan çok, usun gerçek doğasına aykırı düşen, Kant felsefesinde de karşımıza çıkacak olan, anlama yetisinin sınırları içinde kalan ve sadece ona uygun olan yanlış bir tanımlamadır.

Oysa Us, anlama yetisi, bir başka deyişle Anlak'tan farklı bir işlev ya da yapıya sahip olduğundan, kendinde gerçekliğe ya da saltık olana devinim içinde bir süreç olarak karşılık gelirken, çelişki ve karşıtlıkları kendinde barındırmakta olduğu için sınırlı değildir; Anlak gibi var olan gerçekliği yalıtılarak ayrımlar koyarak gerçekliği kavramaz ve düşünmez. Hegel, çelişkinin ve karşıtların birliğinin, usun olduğu kadar varlığın da temelinde bulunduğu düşüncesiyle Herakleitos'un nesnel diyalektiğinin yanında yer almakla, usun doğru bir tanımını oluşturmaya çalışmıştır. Bu nesnel diyalektik aracılığıyla Hegel, Aristoteles'in yaklaşımıyla süre gelen ve benzer bir biçimde Kant'ın Us'un çelişkiden arındırılmış yanlış bir tanımı ve sınırlandırılmasıyla ile gerçekliğin bilgisini oluşturamayacağı görüşünü, çünkü çelişkinin varlığını gerçekliğin yapısında değil, usun yapısında gören hem Aristotelesçi hem de Kantçı bir anlayışı tümüyle yadsımaktadır. Hegel, bunun yerine, doğru bilginin sadece, anlama yetisi aracılığıyla elde edilebileceği yaklaşımına, bilginin tek başına anlama yetisiyle özdeş kılınmasına karşı çıkarken, Us'a asıl değerini vererek, varlığı sürecin bütünlüğü içinde kavrayan Us'un gerçeklikle özdeş farklı bir özelliğini göstermekte, doğru bilginin oluşturuşu olduğunu savunmaktadır.

Hegel böylece, Us'un karşıtlık ve ayrımla sınırlanmış olmakla yetinmeyip, ancak karşıtına geçişle gerçekleşip, kendi özgün işlevini ancak bu yolla tamamlayabileceğini, Herakleitos felsefesi aracılığıyla savunup doğrulamaktadır. Hegel, düşüncenin Yunan felsefesinde ve Aristoteles'te varlığa karşılık geldiğini ve özdeşleştirildiği düşüncesini, kurgusal yaklaşımın temel ilkesinin koyutlandığı önemli bir başlangıç ve gelişimi olarak onaylasa da, Aristoteles'in tam tersine sadece anlağa dayalı uslamaya biçimi olan ve değişim ve süreç düşüncesine tümüyle yabancı, gerçekliği karşıtlarından yalıtılan bir kavrama biçimine karşı çıkar. Çünkü Aristoteles'te ussal yasa, bir özdeşlik ya da sadece Kant'ta dile getirilecek olan, bir Anlak yasası olarak kavranmıştır. Dolayısıyla çelişmezlik, usun özsel bir yasası olamaz. Oysa bunun tam tersine, Hegel için ussal

düşünce, çelişkileri bir bütün olarak kavrar ve Anlak'ın koymuş olduğu yasaları ve sınırlamayı aşarak tüm karşıtlıkların ötesine geçer. Bu karşı çıkış, bir doğru düşünme yöntemi olarak benimsenmekte olan geleneksel mantığa yönelik olduğu kadar, aşkınsal mantık için de geçerlidir. Böylece Hegel, Herakleitos felsefesinde olduğu gibi, Aristoteles'in geleneksel mantık anlayışında pekiştirilmiş, hiçbir kuşkuya yer vermeden tüm Batı düşüncesini belirlemiş ya da biçimlendirmiş olan, özdeşlik mantığı yerine, çelişmezlik ilkesinin aşılmasına olanak sağlayan farklı bir mantık anlayışını savunmaktadır.

Hegel açısından, Aristoteles'in metafizik öğretilerinden bağımsız, biçimsel niteliğiyle onun mantık anlayışı tek başına alındığı zaman, tam olarak varlıkbilimsel niteliğinden soyutlanmış içerikten yoksun bir mantık anlayışına dönüşmektedir. Diğer yandan, Aristoteles'in tasım mantığı, özdeşlik ilkesine dayanıp çelişkiyi yadsıdığı için, düşünce ve varlığın kendinde gerçekliğini ve oluş sürecini kavrayamamaktadır. Çünkü mantığı ve buna bağlı olarak felsefeyi, soyut öge içersinde ama aynı zamanda kavramsal düşünmenin bilimi olarak tüm bilimlerin üzerinde gören Hegel, felsefenin içerikten yoksun bir uslamlama ya da bir bilgi türü olarak görülmesine kaşı çıkar (1986b: 59 §67; 1955a: 24; 1976: 94; 1986a: 68). Aristoteles'in biçimsel yaklaşımının tersine Hegel, sadece anlama gücünün kavramlarıyla varlığı sınırlandırarak kavramların birini diğerinden yalıtılmak istemez, ona ussal ve kurgusal bir anlam yükler.

Aristoteles, çelişmezlik ilkesinin geçerliliğini savunurken, gerçekliğin sadece dışsal ve kavramların devinimden yoksun belirlenimiyle, dolayısıyla uslamamanın biçimselliğiyle kendisini sınırlamış olur. Sadece önergeler arasında biçimsel bir bağıntıya olanak sağlayan tasım mantığı, bu özelliğinden dolayı, içeriği yeteri kadar önemsemeyen, hatta onu neredeyse bütünüyle dışlar. Bu nedenle Aristoteles'te mantık, Kant'ın sadece birbirinden yalıtılmış ulamlar öğretilerinde olduğu gibi Anlak'a dayanır.

Aristoteles her ne kadar düşüncenin ulamlarının varlığa karşılık geldiğini kabul etmiş olsa da, onun geleneksel mantık anlayışı, içeriksel değil biçimsel doğruluğu, düşüncenin kendi içinde gerçeklikten bağımsız işleyiş sürecini ve tutarlılığını esas alır.³ Özdeşlik ilkesine dayanan, bireşimsel ve içeriksel bilgidan bağımsızlaşan biçimsel nitelik kazanmış bir mantık, düşüncenin varlıktan, bilen öznenin nesnesinden ayrılmasına ve dolayısıyla sadece çözümleyici bir yaklaşıma olanak hazırlamış olur. Hegel açısından böyle bir mantık, salt başta konulmuş olanı dile getirmiş olmaktan öteye geçemez. Bu biçimsel düşünce, bize düşüncenin kendi içinde açılımla oluşan gelişiminden çok “eşşözsel bir süreçten” fazlasını veremez. Çünkü Hegel'e göre biçimsel düşünce, “anlama yetisi nesnesinin dingin birliğinde dindir (...) gerçekte hiçbir şey söylememekte, tersine salt aynı şeyi yinelemektedir” (1986b: 109 §155; Berthold-Bond 1989: 102). Dolayısıyla Anlak'a dayanan böyle bir bilgilenme yöntemini Hegel, varolanı sadece çözümlemekle yetinip bireşime olanak sağlamadığı için gerçek bir bilim ya da felsefe olmak açısından yetersiz bulmaktadır. Bu nedenle de Hegel'de biçimsel mantık, bir başka deyişle “anlak mantığı” gerçekliğe ilişkin bir belirleme ya da “düşüncenin gerçekliği” olmak yerine bir eşşöz olarak nitelendirilmektedir. Hegel,

³ D. Berthold-Bond'un da saptamış olduğu gibi, (1989: 102) Hegel'in kendi belirlemesiyle Aristoteles'te bu “anlak mantığı” (1955: 213) biçimsel bir çıkarıma sadece olanak sağlayacak bir yaklaşım biçimiyle varlık öğretilerinden bağımsız görülerek edimsellikten koparılmaktadır.

kurgusal özellikten uzaklaşmış gördüğü Aristoteles'in mantık anlayışını, bunun tam tersi bir özellik taşıyan, onun nesnel nitelikteki metafizik ve varlık öğretisiyle bütünleştirmeye ve Aristotelesçi biçimsel mantığı kurgusal bir içerikle kavramaya, bu bireşim aracılığıyla da diyalektik gelişmeye olanak sağlayan bir kurgusal felsefe ya da mantık anlayışı oluşturmaya çalışmıştır.

IV

Diyalektik düşünceyi, düşüncenin gelişim süreci içinde dizgeleştirirken, her felsefi dizgeyi, İdea'nın açılımının tikel bir evresi olarak görür Hegel (1991: 123 §86 Ek 2). Kendi kurgusal düşüncesinin, izlemiş olduğu sürece uygun bir biçimde, aynı dönemlerde yaşamış olmalarına karşın, Hegel *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'inde, alışıla gelen sırasıyla Herakleitos felsefesini değil, ilkin dolaylımsız Varlık düşüncesini temel alarak felsefe tarihi içinde diyalektik gelişme sürecini göstermeye çalışır. Bu nedenle, diyalektik düşüncenin kendi içindeki zorunlu sıra düzenini izleyerek ancak varolanın düşünülebileceğini, yalnızca Varlık'ın asıl gerçeklik olarak var olduğunu savunan Parmenides ve Eleacı düşünceyi öne çıkarmaya özen göstererek ve öncelikle ele alır. Çünkü Herakleitos felsefesi, diyalektik düşüncenin gelişim sürecine koşut daha sonra gelmesi gereken, "Oluş" evresine yer almaktadır. Böylece, Hegel felsefesinde mantığın başlangıcıyla, felsefi düşüncenin başlangıcı arasında tam ve tutarlı bir koşutluk kurulmuş olur (Pinkard 1988: 20). Tarihte felsefi düşünce, sonuçta kendi açılımı içindeki mantıktır. Daha doğrusu, felsefe ve bir bilim dizgesi olarak olgusal gerçeklik, zorunlu olarak ussal olanın ve düşüncenin, eş deyişle mantığın zaman içinde açılımıdır. Hegel, mantığı hiçbir belirleme almamış Varlık düşüncesinden başlamış olduğu gibi, bilincin gelişiminin temelinde bulunan bilgi ve deneyimini de benzer biçimde, bilincin dolaylımsızlığını imleyen *Duyu Pekinliği*'nden başlatır.

Düşünce, dolayısıyla Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde ussal dizge, arı belirlenimsizliği içinde, Varlık'tan başlar. Bu nedenle, Hegel felsefenin, gerçek ya da özgün anlamda, kaynağını Elea düşüncesinde görür; özellikle Varlık'ın arı düşünce olarak kavranmış olduğu, 'yalnızca Varlık vardır, ve Yokluk yoktur' düşüncesini savunan Parmenides felsefesi ile başladığını vurgular (1991: 123 §86 Ek 2; ayrıca bkz 1955a: 254). Bu nedenle Hegel açısından açıdan, Parmenides diyalektik düşünce ile birlikte, felsefenin gerçek anlamda başlangıcını oluşturan ilk filozoftur.

Felsefenin başlangıcı, önce örtük de olsa, varlığın olduğu gibi, mantık biliminin ya da diyalektik düşüncenin bir başka deyişle Hegel'in bilim dizgesinin başlangıcına karşılık gelir. Bu durum varlığın düşünce ile olan birliğinden kaynaklanır. Varlıkbilimi Hegel'de zaten mantığı içerir ve onunla tümüyle ötüşür. Bu nedenle Parmenides'in Varlık anlayışı buna dayalı Eleacı diyalektik, kurgusal nitelikte evrensel bir felsefenin temelinde yer alır. Hegel, felsefe tarihi ve düşüncenin gelişimi açısından, "Elealılar'ın Bir ya da Varlık'ını düşüncenin bilgisinin ilk basamağı olarak göz önünde bulundurulmasının gerekliliğini" (1966: 101) belirtir. Burada, Hegel'e göre, Parmenides aracılığıyla, doğa bilimci filozofların, gerçekliği tümel bir ilke de olsa, ancak duysal görünümü içinde düşünceye dışsal bir biçimde kavramalarından tümüyle farklı olarak, felsefe tarihinde Saltık olanın ilk kez *ussal* bir betimlenişi oluşturulmaktadır. Bu Parmenides ile birlikte Saltık nitelik kazanmış Varlık kavramı, ayrıca *Mantık*'ın ilk ulamıdır (Stace 1955: 131 §174). Felsefe Parmenides'ten önce de vardır, ama felsefi

düşünce, ancak onunla birlikte özgün başlangıcına ve mantıksal gelişim doğrultusuna kavuşmuştur. Hegel'in düşüncesi açısından, her felsefenin saltık olanın kavranışını amaçlamasına karşın, diğer felsefelerin bunu daha önce başaramamış olmalarıdır. Aslında Hegel tarafından, her şeyden önce vurgulanmak istenen, burada diğer felsefelere oranla doğrudan saltık olanın kendisine, Varlık kavramına odaklanmış olmakla kendini gösteren ayırt edici özellik, Elea felsefesinin tümüyle arı ussal bir kavrayışın başlangıcını simgelemesidir.

Hegel açısından, Parmenides felsefesi, iki ayrı bakımdan felsefenin gerçek ya da özgün bir başlangıcıdır. İlk bütünüyle düşüncel (ideal) olanın gözlemini felsefenin alanına soktuğu, ikinci olarak varlıktan başladığı için. Ayrıca bu Varlık, ussal olmakla da kalmamakta, Saltık bir nitelik taşımaktadır. Hiç kuşkusuz, Parmenides'ten önce de düşüncenin varlığı yadsınmamakla birlikte, burada düşüncenin duyuşal olandan yola çıkmış olmanın yanı sıra sadece onunla yetinemeyecek oluşuna, arı düşünce ögesine doğru gelişimine vurgu yapılmaktadır. Diğer taraftan, bu başlangıç, Kantçı çoklu kavram öğretisine ve Descartes'ın "*Düşünüyorum, o halde varım*" uslamasına karşı, düşüncenin, açılımını kendi kendini doğrulayacak tek bir kavramdan yola çıkarak gerçekleştirmek için Hegel'in *Mantık Bilimi*'nde sormuş olduğu, "*Bilim neyle başlamalı?*" sorusuyla da doğrudan ilişkili ve ona yanıt niteliğindedir (1966: 79-90; 2008: 49-59). *Mantık Bilimi*'nde sorulmuş bu soruya Hegel tarafından Parmenides felsefesiyle bir yanıt oluşturulmaktadır. Özellikle burada, diyalektik ya da kurgusal bilim dizgesinin başlangıcı olarak saptanmış olan arı düşüncenin ya da varlık olmak bakımından bunun yanı sıra bütünsel gerçekliğin, "ilk belirlenimsiz belirlenimini" karşılayacak bir kavramın, dizgenin tüm tutarlığını sağlayacak bir ölçütü yerine getirebilmesi, Hegel'in bilim dizgesi ve mantık bilimi açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bunun aynı zamanda bir ilk ulam biçiminde düşünülebilecek bir kategoriler öğretisinin ilk kavramı olmak bakımından, kendi kendini kendi zorunlu gelişim sürecinde doğrulayıp açımlayabilecek nitelikte bir özelliğe sahip olması gerekmektedir. Mantıkta soyut Varlıktan başlayıp bilimsel bir dizge oluşturan Hegel, düşünce tarihinde de diyalektik süreci oluşturacak benzer bir başlangıcı öngörmektedir. Doğrudan arı Varlık'ın kendisini düşünüş, varlığın oluş süreciyle birlikte düşünce ve felsefenin başlangıcını oluşturur. Varlık, kendisiyle başlanması gereken, en genel anlamıyla tüm somut ve düşünsel olguları kapsayan ve tüketen bir kavramdır.

Fakat Herakleitos'un tersine Parmenides, Varlık'ın sürekli kendisiyle özdeş kendi kendisinin dışında bir ayırım barındırmadan, bir bütün olduğunu değişmeden kaldığını savunur. Varlık, asıl gerçeklik, Elea düşüncesinde "Bir" olandır; değişim ve çokluk ussal olarak kavranılamaz. Sadece Varlık vardır. Ve bu Varlık, ancak ussal açıdan kavranacak olan "Bir'dir. Bunun dışında hiçbir şey var olmadığına ve olamayacağına göre, Varlık'ın kendi dışında bir ayırım taşıması, dolayısıyla değişip bir başka şey olması olanaksızdır. Sadece Varlık vardır ve değişim Varlık'tan Yok'a geçişi imlemektedir. Değişim ya da oluş, saltık gerçekliğin bir belirlenimi değil, sadece bir yanılısamdır. Bu nedenle de, çokluk ve devim tümüyle gerçeklikten yoksundur. Değişim ya da devim, Varlık'ın kendinden başka bir şey olmasını, daha doğrusu *Var* olmamasını ya da hiçliğin varlığını gerektirdiğinden olanaksızdır. Varlık'ın varolandan, var olmayana, kendisi de bir varlığı zorunlu olarak bildirmekte olan Yokluk'a geçişi, hem düşüncede hem de olgusal dünyada bir çelişkinin varlığını gösterir. Parmenides,

Varlık kavramı söz konusu olduğunda, yokluk ve değişim kavramlarının, Varlık kavramıyla birlikte düşünülmesinin, düşünce açısından tutarsızlığını gösterir. Varlık'ın Var ya da Bir'in Bir olmaktan çıkışı ussal olarak kavranamaz olduğundan, değişim ve çokluk Parmenides ve Eleacı felsefede bir yanılısamdır.

V

Herakleitos gibi görünüş ile gerçeklik arasında ayırım yaparken, onun tersine Parmenides, kendinden sonra Platon'da olduğu gibi, değişimin ussal olan asıl gerçeklik değil, sadece bir görüngü ya da yanılısama olduğunu ileri sürer. Oysa Hegel, görünüş ile gerçeklik ya da Kavram ile onun nesnesi ya da görüngüsü arasında, sadece bilgilene, bir başka deyişle sınırlı bir bilinçlilik düzeyi ya da süreci açısından, sonuçta aşılacak olan ve aşılması gereken görece bir ayırımın varlığını onaylar. Bu sürecin başlangıcında içkin, sonrasında ise hem varlık hem de bilinç açısından dolayımlanmış bir birlik düşüncesini ortaya koyan Hegel, görünüş ve gerçeklik arasında kesin bir ayırımı ve tek yanlı bir soyutlanmayı kabul etmez. Kavram ya da hakikat görünümlerinden bağımsız değil ancak onlar aracılığıyla var olur ve aynı zamanda oluşur. Varlık'ın öz ya da görüngü olarak ayırma dayalı nesnel gerçeklikten soyutlanmış dolayimsız kavranışı, sadece basit anlamda görünüş ile gerçeklik ayırımıyla sonuçlanmaz; varlığın kendisini olduğu kadar onu bu biçimde bir algılamının öznesi yapan düşüncüyü de, gerçekliği kavramakta yetersiz, olumsuz ve sınırlı bir varlık haline dönüştürür.

Burada Hegel dolayimsızlığı, sadece kendi karşıtımlı içeren ve ona dönüşen bir olumsuzluk olarak nitelendirirken, bu olumsuzluğun ya da eksikliğin yalnızca Varlık açısından değil, aynı zamanda bir Anlak olarak, Özne açısından da geçerli olduğunu göstermeye çalışır. Belirleme almamış Varlık, her ne kadar kendi içinde bir olumsuzluk taşıyarak kendi karşıtımlı dönüşmekteyse, Özne'nin ya da Kavramın kendisi de en azından Varlık gibi, bir kendi olamama durumu kendi başkalığını ortadan kaldırmaya yönelik sürekli bir devinim ve oluşum süreci içinde var olur. Çünkü Hegel'e göre ister istemez "Varlık, dolayimsızlığını bir Özne aracılığıyla kazanır, genelde o deneyimsel varlığa karşılık gelecek bir biçimde ileri sürülür ve bu yüzden sınırlama ve olumsuzluk alanı içinde var olur" (1966: 113). Soyut ve olumsuzluk olarak durağan bir Varlık anlayışının geçersiz olduğunu gören Hegel, sadece bir başlangıç olarak Parmenides'in konumunu benimser. Fakat başlangıçta bile soyut niteliğiyle bu Varlık örtük olarak karşıtımlı kendi içinde kapsar. Düşünce de benzer bir biçimde, soyut olarak durup kalmaz, karşıtımlı geçer. Karşıtımlı geçişte Varlık ya da Düşünce, başkalığı üzerinden kendine yansımakta, Hiçlik ile bağıntısında sonlu bir belirlem kazanmaktadır. Bu başkalığı üzerinden Varlık'ın ya da düşünen öznenin Hiçlik bağıntısı aracılığıyla kendi üzerine yansıyışında özne ile nesne karşılıklı ya da diyalektik bir dolayım kazanmış ve öz ve görünüş ayırımı böylece ortadan kalkmış olur. Varlık'a somut gerçekliğini veren, ona edimsellik ve belirlem kazandıracak olan Hiçlik'tir.

Varlık ve onu kavrayan Özne, salt kendisiyle özde, nesnesinden tümüyle bağımsız bir soyutlama olarak görülerek, özne ile nesne arasına aşılmaz bir ayırım yerleştirilmediğinden, Hegel açısından, görünüş ve gerçeklik arasında da kesin bir ayırım yoktur. Varlık söz konusu olduğu zaman, onun özsel ve ussal gerçekliği çeşitli sonlu evrelere karşılık gelecek kavramın zaman içindeki burada olan varlığından, görünüm ya da görünümlerinden bütünüyle bağımsız olmadığı gibi, benzer bir dile getirile,

Varlık'ın edimselleşmesi ussal özün görünüm kazanmasından ya da açığa vurulmasından başka bir şey değildir. Özsel olan, dolayısıyla bilince kapalı değil, tam tersine kendisini görünümünde açığa vurmaktadır. Varlık'ın özünü oluşturan ussal gerçeklik, düşünce ve ona yönelen özneye aynı ortak paydanın bir sonucudur. Bu nedenle nesnel gerçekliğe yabancı olamadığından Hegel'de özne nesnesine dışsal konumlandırılmamaktadır. Karşıtımı da bir bütünlük olarak kendinde içeren bu ussal ya da saltık gerçeklik, belirleme almış olduğu oranda, kendini ancak edimselliği ya da olgusallığı aracılığıyla dışsallaştıracaktır. Yitip gidecek olan görüngü ya da dış-nesnel gerçeklik, nesnenin özünü oluşturan ussal içerikten bağımsız değil, tam tersine Kavram'ın için oluşumu ya da ussal olanın gerçekleşmesidir. Bu yolla ussal olan, bir zorunluluk olarak, kendini ancak olgusal belirimlerinde gerçekleştirmiş olacaktır. Hegel edimsel olan ya da görüngüden bağımsız bir ussallığın, bir başka deyişle gerçekliğin var olamayacağını, bu nedenle de “ussal olanın edimsel (gerçek), edimsel olanın da ussal” olduğunu savunur.

VI

Tüm gerçekliği, sadece ussallığı içinde kavramak bakımından, düşüncenin varlıkla dolayimsız tek yanlı, soyut bir birlik olduğu düşüncesini geliştirmiş olmasına karşın, Parmenides ve onun temel anlayışını sürdüren Elea Okulu aracılığıyla felsefi düşünce, dolayimsız Varlık kavramının dile getirilişinde, zorunlu bir koşul bildiren gerçek başlangıcını ve asıl doğrultusunu bulmuştur. Çünkü Parmenides ile başlayıp Zenon'un diyalektiğiyle büyük bir yetkinlik kazanmış olan Elea Okulu'nda, Hegel'e göre, “arı düşünce, bilimin arı özü haline getirilerek, kendinde Kavram aşamasına ulaşmıştır” (1955a: 261). Varlık kavramıyla dile getirilen bu başlangıç, özne ile nesnenin her ikisini de kuşatarak tüm gerçekliği içeren bir başlangıçtır. Felsefe ve *Mantık Bilimi* ile başlayan Hegel'in dizgesi açısından bu başlangıç, hiçbir ayırım ve önceliğe olanak tanımaksızın Eski (Antik) Yunan ve daha çok Modern düşüncede özne ile nesne arasında yapılmakta olan ayırımı geçersiz kılmaktadır.

Hegel düşünce ve varlığı için bir birlik olarak kavrayan bir yaklaşımla, özne ile nesneyi birbirinden ayırmadan, ne felsefenin başlangıcında olduğu gibi doğaya ya da duyusal varlığa ne de modern felsefenin çıkış noktasını oluşturan düşünceye ve bilgiye tek başına bir öncelik ve geçerlilik tanımamıştır. Bu nedenle, varlık ile düşüncenin için birliğinin örtük bir dile getirilişi olmak açısından, Parmenides'in en genel anlamda ussal nitelikte Varlık'tan söz etmiş olmasının, Hegel için bunun felsefeye başlangıç oluşturmaktan da öte, felsefeyle bütünleşen tümüyle özgün ve oldukça derin nitelikte bir anlamı vardır. Tüm olumsuz içeriğiyle yine de ilk kez burada, en genel kavranışıyla Varlık, her ne kadar düşüncenin tek yanlı ve soyut bir belirlenimi olarak karşımıza çıkmış olsa da, Hegel'e göre, diyalektik bir kavrayışa açılım sağlayacak bir biçimde, Hiçlik olarak karşıtını da çelişik olarak kendinde zorunlulukla barındırmaktadır. Varlığın olumsuz soyut belirlenimi, kendi içinde çelişik bir nitelik taşıyarak karşıtına geçişine olanak sağlayabilmektedir. Çünkü Hegel'in vurguladığı gibi, Parmenides'te bir soyutlama olarak, her nasıl düşünülebilmekteyse, gerçekte tüm “belirlenmemişliği içinde dolayimsız Varlık, Hiçlik'ten hiç de daha fazla ve farklı değildir” (1966: 94). Varlık kavramı burada tüm gerçekliği kuşatacak bir biçimde dile getirilmiştir.

Hegel'e göre, Varlık'ın belirlenimsiz ve sadece usla kavranabileceğini ileri süren Parmenides, gene de bu Varlık'ı, kendi içinde çelişik bir bildirimle varolan bir şey, "Bir" ya da "Bütün" olarak nitelendirip belirlemek zorunda kalmıştır. Hatta o, bu tutarsızlığı daha da ileri götürerek, Varlık'ı duyusal bir imge aracılığıyla küre biçiminde tasarlamak gibi bir yanlışa düşmeden de edememiştir (Stace 1976: 17-18 §2). Bu durum, Hegel açısından bakılacak olduğunda, hiçbir belirleme almamış arı düşünceyi duyusal bir imgelemlerle saltık nitelikte ortaya koymaya çalışan ve dile getirmek isteyen her felsefesinin, kaçınılmaz bir biçimde karşılaşacağı bir tutarsızlıktır. Çünkü Hegel'in, *Mantık Bilimi*'nde vurgulanmış olduğu gibi, "Bu varlık, salt belirlenimsizlik ve boşluktur. Onda –eğer burada kavramaktan söz edilirse- hiçbir şey kavranamaz. Hakkında herhangi bir şey düşünmek de olanaksızdır" (1966: 94; 1976: 144; 1986: 72). Elea düşüncesi, Varlık'ı saltık olarak belirlemiştir; ama Hegel açısından, bu varlık arı dolayimsizliği içinde ele alındığında, aynı zamanda saltık olumsuzlama ve yokluktur (1991: 124 §87). Soyut Varlık, saltık olumsuzluğu içermektedir. Benzer biçimde, burada özellikle özne ya da anlık açısından özdeşlik kavramı, Kant felsefesinde olduğu gibi, her bilme eyleminin gerisinde bilincin kendini bir özdeşlik olarak kavraması tam olarak vurgulanmamış olsa da, Varlık'ın bir özdeşlik olarak, kendi içinde hiçbir değişime uğramadan kaldığı savlanırken, düşüncede kendisiyle özdeş dolayimsiz bir Varlık soyutlamasına ulaşılmaktadır. Fakat buna karşı Hegel, Varlık'ı kendi karşıtıyla doğrudan ilişki içinde kavramakta, dolayimsiz Varlık'ın yanı sıra, bu saptamayla kendinde karşıtlık barındırmayan bir özdeşlik anlayışının olanaksızlığını dile getirmektedir. Çünkü Varlık kendisiyle özdeşlik olarak görüldüğünden, ayırmadan tümüyle yoksun bir özdeşlik, ancak saltık olumsuzluk ya da hiçliktir (Bkz. Gadamer 1971: 80). Parmenides'te dile getirilen varlığın dolayimsiz oluşuyla Kant'ın anlama yetisini dolayimsiz görmesi arasında bir benzerlik bulunur. Tek yanlı bir soyutlama, Kant'ın uzlaşmaz ussal çatışkılarını doğurur. Gerçekliği, düşünce ve varlığın karşıtıyla devinimine ve gelişimine izin vermemesi saltık bir olumsuzlukla sınırlanmış olur. Oysa karşıtların birliği olarak Gerçeklik, ne tümüyle belirlenimden yoksun Varlık ne de aynı şey demek olan saltık Hiçlik'tir. Her ikisi de ussal yoldan kavranılamaz olduğu kadar varlık olmak açısından da bu durum bir olanaksızlıktır. Bu nedenle asıl gerçeklik, kendisini somut bir kavram olan Oluş kavramında açığa çıkarmış, belirlenim kazanmakta olan varlığın kendisi ya da Kavram'ın kendi için devinimidir.

Bir geçiş süreci dışında, tek başına ne Varlık ne de Hiçlik var olmayacağına ancak oluş sürecinde her iki varlık biçimi de aşılmış ve içerilmiş olduklarına göre, Varlık'ın Yokluk'a ya da Yok'un Varlık'a karşılıklı geçişinden oluşan Oluş Varlık'ın somut gerçekliğini oluşturacaktır. Hegel tarafından Oluş olarak nitelendirilen bu süreçte Varlık, ancak belirli ya da belirleme almış bir varlık olarak var olabilir. Oluş süreci aynı zamanda Varlık'ın olumsuzlama aracılığıyla gerçekleştiği bir devinin ve gelişim sürecidir. Hegel, gelişim ve değişime olanak sağlayabilmesi için olumsuzlamanın, ancak "*Belirli Olumsuzlama*" olması gerektiğini savunur. Bu nedenle, karşıtların varlığından, bunların deviniminden ve ayırmadan yoksun, arı özdeşlik, Parmenides'in düşündüğünün tam tersine, olanaksız olmakla birlikte, kendi içinde tümüyle karşıtına dönüşecek arı olumsuzluk ya da olumsuzlamadır. Çünkü Hegel açısından, "Gerçeklik kendinde olumsuzlamayı içermektedir, o Belirli Varlık'tır ve ne belirsiz ne de soyuttur" (1966: 127). Elealılar, Varlık'ı, en soyut ve belirleme almamış nitelikte kendisiyle ayrımsız bir

özdeşlik olarak düşünerek sadece Varlık olarak Bir'in, tek ussal gerçeklik olduğunu savunurlarken, diğer taraftan ussal olan ile olgusal gerçeklik arasında kesin bir ayrım yapılacak olursa, düşüncenin ve varlığın kendi karşısına dönüşen devinimine olanak tanımamışlardır. Elealıların soyut tek yanlı düşünme biçimini, Hegel düşünce ile varlık arasında bir ayrım gerçekleştiren ve bu ayrımı bir ölçüde aşkınsal felsefesiyle uzlaştırmaya çalışan Kant'ın felsefesinde de göstererek her iki felsefe arasında bir koşutluk kurmaya çalışmaktadır. Elealılar, Varlık'ı karşıtından soyutlamayla tek başına ele almalarının bir sonucu olarak, Varlık'ı olduğu kadar, ona yönelen düşüncenin ulamlarını ya da usu da Kant'ta olduğu gibi uzlaşmaz karşıtlıklar karşısında sınırlanmış ve yetersiz bırakmışlardır.

VII

Parmenides felsefesinde Varlık, Bir'le özdeşleştirilir. Bundan dolayı Bir'in kendi içinde çeşitlenmesine ve Varlık'ın çok olana geçişine Gerçeklik'in ussal kavranışı açısından olanak tanınmaz. Devim ve değişimin, Elea düşüncesinde, ussal açıdan doğurmuş olduğu tutarsızlıkların yanı sıra, aynı zamanda bunun bir sonucu olarak, değişim olgusunun temelinde bulunan kavramlarında kendi içinde tutarsızlık yaratan kavramlar olduğu sonucuna ulaşılır. Hegel'in *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'de yapmış olduğu değerlendirmeye göre, “Zenon'un diyalektiği bize, bilgimizin belirlenimlerini oluşturan, uzay ve zaman gibi kavramlarımızın kendi içinde çelişik yapısını gösterir” (1955a: 277). Bu saptamadan yola çıkan Hegel, bunun hemen ardından, Kant'ın diyalektik anlayışıyla Zenon'un *aynı düşünsel ilke* çerçevesinde buluştuklarını görür. Ve bu nedenle de, özellikle “burada Zenon'un yapmış olduğu şeyin, Kant'ın usun uzlaşmaz çatışkılarında hiç de farklı olmadığını” (a.e.) bildirir. Kantçı anlama yetisini ya da Anlak'ı temek alan düşünce, usun uzlaşmaz çatışkılarını, tek yanlı ve sınırlı düşünce ile aşıp, karşıtların birliği ilkesini kavrayamamakta, usun kurgusal kullanımına olanak sağlayamamaktadır.

Zenon'un diyalektiğinde, sonuna kadar götürülmek istenen uslamlama, tek yanlı bir soyutlamaya varmakta ve kendine yönelik saltık bir olumsuzlama oluşturmaktadır. Ama diğer taraftan örtük bir dile getiriş barındırır da tam bir bilinçlilik taşımadığı için, henüz karşıtların birliği düşüncesine uzak, çelişkileri kendi bütünlüğü içinde kavrayamayan bu Eleacı tutum, Hegel'e göre, düşünce tarihinde Kant'ın, *modern diyalektiği ve aşkınsal bilgi öğretisiyle* temsil edilmekte ve sürdürülmektedir. Aralarında uzun bir tarihsel ve düşünsel süreç olsa da, hem başlangıç hem de ulaşılmış bir sonuç olarak her iki düşünce de aynı soyut ya da olumsuz usu paylaşmak konusunda birleşerek diyalektik düşünceyi temsil etmektedirler. Hegel açısından, “Eleacı diyalektiğin, böylece ulaştığı, ‘Bir'in dışında hiçbir şeyin gerçek olmadığı,’ biçimindeki kapsamlı sonuç, tıpkı Kantçı felsefede sonuçlanan ‘biz sadece görüngüleri biliriz’ halini alır. Her ikisinde de ilke aynıdır; ‘bilginin içeriği gerçeklik değil, sadece görünüştür’” (a.e.). Fakat doğrudan doğruya saptamış olduğu bu benzerliğe karşın, aynı zamanda her iki felsefe arasında büyük bir ayrımın varlığını da belirtmekten geri kalmaz Hegel. Çünkü ona göre, “Zenon ve Elealılar'da duyusal çokluğu içindeki dünya, bizden bağımsız, kendinde, yalnızca bir görünüş, ama gerçeklik değilken,” oysa Kant'ta, bunun tam tersine “düşünce etkinliğimiz, görünüş olarak bizim oluşturmuş olduğumuz dış-dünyada gerçekleşir” (a.e.). Bu nedenle, Hegel'e göre, dünya saltık gerçeklik olarak, bilginin içeriğini oluşturmaktan uzak bir yanda kalırken, Kant bilgimizi, ruhsal ya da

öznel olan görüngüye bağlı kılmakta, usa yönelik aşırı bir alçak gönüllülük içinde bilgiyi değerden düşürmektedir (a. e.). Hegel, Kant diyalektiğinden önce Elea düşüncesi ya da Zenon'un diyalektiğinde, aynı “düşünsel ilkenin” dile getirilişini saptamış olmakla, bu açıdan, her iki felsefenin oluşturmuş olduğu ortak paydaya karşın, sonuçta Kant'ın ortaya koymuş olduğu modern diyalektiği, Zenon'un diyalektiğinden daha az nesnellığe sahip görmektedir (a.e., ayrıca bkz. Gadamer 1971: 9). Kant'ta tek yanlı soyutlama ya da diyalektik düşünce, bu nedenle Zenon'un düşüncenin karşısına dönüşebileceğini örtük bir biçimde de olsa imlemekte olan diyalektiğinden farklı olarak, özne ile nesne arasında aşılmaz bir ayırım doğurmakta ve öznel idealizme yol açan bir ikicilikle sonuçlanmaktadır.

Öte yandan, Zenoncu diyalektiğin içerimini göz önünde bulundurmaksızın, savlarını kendi içinde çelişkili bir biçimde ortaya koymuş olan Eleacılar, Hegel'in de belirtmiş olduğu gibi, hiçliğin gerçekliğini yadsımak ya da var olmadığını dile getirmekle, varlığın kökeni ve sonu sorununu da görmezden gelmiş ve yanıtız bırakmışlardır (1955a: 261). Eğer hiçlik diye bir şey yoksa varlığın kendisinin de bir başlangıç ve sonu yoktur. Dolayısıyla Hegel'e göre, “Özne ile yüklem birbiriyle çelişik olduğu, ‘yalnızca Varlık’ın var olduğunu” dile getirmek, olmayan-varlığın (yok-varlığın) da var olduğunu söylemektir” (a.e.). Oysa buradaki kendi içinde çelişik savların, karşıtını da bir arada zorunlu olarak gerektirdiğinin bilinci ve örtük olarak farkındalığını Hegel, her ne kadar değişime karşı çıkan Eleacı bir yaklaşımı savunmuyor olsa da, Zenon'un diyalektiğinde bulmaktadır. Çünkü ona göre, Elealılar tarafından dile getirilen düşüncenin Zenon'da, karşıtı tarafından içerilip ortadan kaldırılmış olduğunu, dolayısıyla sağlam bir uslamlamaya başlangıç oluşturamayacağını, Varlık düşüncesinin aynı zamanda olumsuzunu da bir arada görürüz (a.e.). Hegel açısından Zenon, çelişkinin ussal olduğu kadar olgusal yanını ve her ikisi arasında uzlaşmazlığı da açığa çıkararak, bunun çözümünün ancak diyalektik bir kavrayışı ön gerektirdiğini göstermekle, örtük bir biçimde de olsa karşıtıların birliği düşüncesine ulaşmıştır.

Hegel, Elea düşüncesini felsefenin başlangıcı sayarken, bunun yanı sıra, gene bu düşüncenin önemli bir filozofu olan Zenon'u, diyalektiğin özgün biçimde başlatıcılarından biri olarak görmektedir (a.e.). Zenon, ilk kez, ussal olanla olgusal dünya arasında kopukluğun uzlaşmaz çelişik yapısını göstermekle yetinmemiş, olgusal dünyada değişim, süreklilik ve çokluk düşüncesinin yaratmış olduğu tutarsızlıklardan dolayı, Elea okulunun bir üyesi olarak, ussal olanın gerçeklik olması gerektiği düşüncesini kanıtlamak istemiştir. H. Marcuse'nin de belirlemiş olduğu gibi, “Görüngü ve özün uyuşmadıklarının bilgisi gerçeğin başlangıcıdır. Eytışimsel düşünmenin belirtisi özsel olanı görünürdeki olgusal süreçten ayırt etme ve ilişkilerini kavrama yeteneğidir” (1989: 117). Zenon, çokluğun ve değişimin ussal açıdan çelişkili olduğunu ve edimsel olanın yanısamadan öte bir gerçekliğinin bulunmadığını ileri sürerken, düşüncenin kendi içinde Varlık ve Bir'e karşılık gelip, asıl gerçekliği oluşturmuş olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle Hegel'in, usun gerçeklik olduğu ve karşıtıların birliğini kendi içinde kapsayıp asıl ya da saltık gerçekliğe karşılık geldiği düşüncesiyle oluşturulan varlığın nesnel diyalektiğini, modern öncesi felsefenin temel özelliği olarak görmesine ve bu nedenle kendi kurgusal anlayışına daha yakın bulmasına hiç de şaşırılmamalıdır. Burada Us, kendi için olduğu kadar kendinde bir varlık olarak evrenle özdeşleştirilmektedir.

Benzer biçimde, bu nesnel yaklaşım, Zenon'dan önceki doğa filozoflarının yanı sıra, Hegel'e göre, Anaksagoras'ta tam olarak dile getirilerek, gerçek içeriğine kavuşmuştur. Çünkü Us (Nous), Anaksagoras'ın felsefesinde devinimin evrensel ilkesidir ve evreni yönetmektedir (1988: 259). Her ne kadar Zenon diyalektiği varlığın tersine, varoluş ve değişimin ussal açıdan kavranamaz olan çelişkili yapısını ileri sürse de, tek yanlı saltık bir olumsuzlama olarak bu karşıtı tümüyle yıkan olumsuz diyalektiğe karşın, aynı zamanda soyut bir uslamlamanın karşıtı da içerdiğini dile getirmektedir. Bu nedenle Zenon, usun karşıtlıkların aşılmasına ve çözümlenmesine olanak sağlayan olumlu diyalektik işlevini görmekle, usu nesnel gerçekliğin özüne yerleştirmiştir.

Hegel açısından Zenon diyalektiği, olumsuz bir diyalektiğe oranla, hiçliğin belirlenimi olarak, daha yüksek bir bilinçliliğe karşılık gelen varlığın olumsuzlamasının bilincidir (1955a: 261-262). Bu nedenle, Hegel'e göre, "Varlığın önemli bir özelliğini elde eden Zenon, gerçek nesnel diyalektiğin yaratıcısıdır" (a.e., 263). Hocası Parmenides'in, Varlık'ın, tek, ussal ve değişmez gerçek olduğu düşüncesini benimseyen Zenon, Elea okulunun temel anlayışının doğruluğunu, ussal bir yolla sadece kavramsal düşüncenin içinde kalarak, savunmaya çalışır. Ama her kanıtlama, karşıtının varlığını olumsuzlamaya yöneldiği zaman bile, onun varlığını dolaylı da olsa varsaymayı gerektireceği için, Zenon'un karşıtlığı öne çıkaran yaklaşımında, tek yanlı bir düşüncenin en az karşıtı kadar dayanaksız olması ve savunulan düşüncenin içinde bir tutarsızlığın belirmesi kaçınılmazdır. O halde bu tek yanlı doğru, karşıtıyla birlikte vardır; her iki karşıt doğru, daha üst bilinçlilikle birleştirilmeyi beklemektedir. Bu durumda Zenon'da, varlığın soyut nitelikte belirlenimini ortaya koyan Elea düşüncesinden, tümüyle onun karşıtı ya da olumsuzlaması olan nesnel diyalektik düşünceye geçiş ister istemez daha da kolaylaşmaktadır. Zenon, diyalektik uslamlama yoluyla, Elea düşüncesinin tek yanlı ve kendi içinde çelişik yapısını açığa çıkarmıştır. Hegel açısından Platon'un *Parmenides* diyalogu, onun kendi saptamasıyla "eski diyalektiğin bu hiç kuşkusuz en büyük sanat çalışması" (1986b: 61 § 71) tümüyle Zenon'un ortaya koymuş olduğu diyalektik uslamlama biçimini temel almakta, bu yapıt ussal ve kavramsal düşüncenin karşıtıyla birlikte varolan ve çelişkilerin çözümüyle ilerleyen yapısını en yetkin biçimde sergilemektedir.

VIII

Varlığın kendi içinde farklılaşması, *karşıtların savaşımının* olduğu kadar, *karşıtların birliği* ve diyalektik düşüncenin en temel ilkelerinden biri olan *nicelikten niteliğe*, varlığın kendi içinde çözümünü dile getiren nitelikten niceliğe geçiş yasası, Antik Çağ doğa felsefesinin örtük de olsa ortaya koymuş olduğu, varlık ve düşüncenin en temel belirlenimi olan yasalardır. Tüm bu dönem felsefesi, diyalektik düşüncenin gelişimi ve bulgulanmasına önemli bir katkı ve kazanım sağlamıştır. Fakat bunun yanı sıra, diyalektiğin özgün bir uslamlama ilkesi olabilmesi ya da bir düşünce yöntemi biçimi olarak yetkinlik ve uygulama kazanması ancak Platon felsefesi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir.

Platon'da ortaya konulmuş olan diyalektik, karşıtların birliği düşüncesini gerektiren, eski diyalektiğin çoğu kez ayırım ve karşıtlıklara takılan, bu nedenle karşıtı kendi içinde kapsamayan Sofistler'in tartışma diyalektiğinin olumsuzluğuna ve

düşüncede bir ilerleme sağlamayan didişme mantığına köklü bir karşı çıkış ve bilginin olanaklı kılınmasına, gelişimine uygun düşen bir yöntemdir. Özellikle bu diyalektik, Hegel'e göre, Platon'un *Parmenides Diyalogu*'nda (Platon 1989) dışsal ya da soyutlayıcı bir düşünüm oluşturmaya karşın, (Hegel 1966: 113) Zenon da olduğu gibi, aynı zamanda bunun ötesine geçerek kurgusal düşüncenin temelini oluşturan olumlu ve nesnel bir diyalektiktir. Kurgusal felsefe, gerçekliği kendi içinde farklılaşmış karşıtlarıyla birlikte bir bütün olarak kavramaya olanak sağlamaktadır. Hegel usun bu kurgusal kullanımını, Platon'un diyalektiğinde açık bir biçimde görmektedir.

Hegel'e göre Platon'un diyalektiği, her şeyden önce duysal olanın dolayimsız ve sınırlı varlığının ötesine geçen bir diyalektiktir. Çünkü tikel olan, nesnellik ve evrensellik taşımamaktadır, duysal olanın varlığı görüngü olarak dolaysız bilginin nesnesidir, fakat bu görüngüsel tikel varlıklar, kendinde varlık olmak özeliğinden yoksundurlar. Tikel olan, başkası aracılığıyla gerçekleşen, kendi için olamayan bağımlı bir varlıktır. Bu nedenle, tikel duysal varlığın bilgisi, kendinde varlık olmaktan ve bu nedenle de doğruluktan uzaktır. Onun varlığı ve bilgisi görelidir, bu nedenle tikel varlık bir başkası içindir. Bilginin duysal olandan evrensel olana yükselmesi, tikellerin evrensel olarak ya da Platon'un adlandırdığı anlamda İdea olarak düşünülmesini gerektirmektedir (Hegel 1955b: 50). Hegel'e göre, Platon'un diyalektiği, tikel olandan başlasa da, tikel olanla yetinmez; çünkü belirlenmiş ya da varoluş olarak tikel varlık henüz çelişkilerden arınmamıştır. Platon diyalektiği, arı düşüncenin bilimi olarak görmekte ve bu yolla düşüncenin kendi içindeki devinimini kavramaya çalışmaktadır (Platon 1985: 198, 511b-e). Bu türden bir diyalektik, olgusal bakışın ötesine ulaşmayı amaçlarken, ussal arı düşünceyi varlıkbilimsel içeriğiyle duysal olanla karıştırmamakta ve anlama yetisinden tümüyle ayırmaktadır.

Salt tikel olanı çözümleyen ve bununla yetinen bir diyalektik, kurgusal nitelikten yoksun, karşıtıyla sınırlı, olumsuz bir diyalektiktir. Platon bu olumsuz anlamda diyalektiğin yetersizliğini *Sofist* diyalogunda ortaya koymuştur. Çünkü usun işlevi, sadece varolanı karşıtlarına çözümleme, karşıtıyla olan ayrımını ortaya koymak değildir (Platon 1996: 341-342, 259d-e). Platon tikel ile tümel arasındaki ilişkiyi konu edinen, tikel ve duysal nesnelere genel ya da ortak olanı kavramaya çalışan, bu iki yanı kendinde barındıran diyalektik düşünce yöntemiyle, tikel olanın çözümlenmesinden evrensel olana yönelmeyi amaçlamaktadır. Platon'un diyalektiği, tikel olanın gerçekliğini kazandığı onun gerisinde ve temelinde var olan evrenselliği kavramaya yönelir. Ama Hegel'e göre başlangıçta bu diyalektik, erken dönem diyaloglarında yeteri kadar olgunlaşmış henüz asıl biçimine tam olarak ulaşmamıştır; bu yönüyle Platon'un diyalektiği tikel olanı parçalayıp dağıtan Sofistler ile ortak bir yan barındırmaktadır (1955b: 52). Fakat böyle olumsuz bir özellik gösterse de, Hegel açısından Platon'un diyalektiği, bir yanlısıma oluşturma sanatı olmadığı gibi, tek yanlı bireysel bir bakış açısından geliştirilen bir usamlama biçimi de değildir. Sokratesçi diyaloglardaki biçimiyle, Platon diyaloglarının temel amacı, genel kavramlara yönelmek ve onlar hakkında bilinç kazanmaktır (a.e., 51). Bu nedenle Hegel, diyalektik düşünme sürecinin evrelerini Platon'un diyalektik anlayışında görmekte ve onun düşünce biçimini doğrudan diyalektikle ilişkilendirmektedir.

Evrensellerin bireysel varlıklara çözümlenmesi ya da duysal tikel varlıklardan, sınırlı olmayan evrensellere ve onların arı düşüncesine yükselme, diyalektik bir

olumsuzlamayı ya da ayırım düşüncesini gerektirmektedir. İdea, sonlu olanı ve karşıtlıkları kendi içinde somut bir varlık olarak barındırır, ama aynı zamanda bu karşıtlıkların kendi içinde aşılmış olması sonucunda o olumlu bir nitelik taşımaktadır. Hegel Platon felsefesinin bu özelliğini onun “gerçek kurgusal büyüklüğü” olarak nitelendirir. Övgü dolu bu önemli saptamanın yanı sıra, Platoncu düşünce, ona göre, tüm felsefe ve hatta evrensel dünya tarihinde, altında düşüncenin bütün belirlenimlerinin yattığı, çağ açan ve onun biçimlendirilişini oluşturan eşsiz bir mayadır (a.e., 53). Hegel, dolayısıyla Platon felsefesini, kendi evrensel dizgesinin bütünüyle içeriğini oluşturacak olan kurgusal ve diyalektik düşüncenin temelinde görmektedir. Hegel’e göre, “Diyalektik bu yüksek anlamda, gerçekten Platoncu’dur; kurgusal olarak olumsuz bir sonuca varmaz, çünkü o, kendi kendilerini ortadan kaldırmış olan karşıtların birliğini gösterir” (a.e., 52). Platon felsefesi örneğinde, kendi kurgusal felsefesinin ilk örneğini ve biçimlendirilişini gören Hegel, kurgusal felsefeyi, karşıtların birliğini dile getiren, kurgusal ya da olumlu bir diyalektik olarak tanımlar.

Sonuç olarak Hegel felsefesine bütünlüğü içinde bakacak olduğumuzda, diyalektiğin, düşüncenin tarihsel süreci içindeki Platon felsefesinde doruğuna ulaşmış olan tüm bu gelişimi bize sadece diyalektiğin olgusal ve düşünsel tarihsel oluşumunu göstermekle kalmamakta, aynı zamanda onun mantıksal gelişim sürecini de ortaya koymaktadır. Bu süreç, düşüncenin, ilk ulam olarak Varlık’tan başlayan, kendi kavramsal açılımı içinde gelişen sürecidir. Hegel, *Mantık Bilimi* yapıtında, dizgesel bir anlayışla ortaya koymuş olduğu Varlık, Yokluk ve Oluş diyalektiğini, bu sürece koşut gelecek bir biçimde, önce Parmenides, daha sonra bir olumsuzlama evresi olarak Zenon ve her ikisinin birliğinden oluşan Herakleitos felsefeleri aracılığıyla sunmaktadır. Diğer yandan Hegel, olgusal aynı zamanda ussal olan gerçekliği duyusal dünyanın ötesinde mutlak bir gerçeklik olarak kabul etmenin yanı sıra, bir varlık ve bilgilene süreci olarak gerçekliği kendi içinde sınırlandırmadan, karşıt düşünceler aracılığıyla bütünlük içinde kavramaya olanak sağlayan Platon’un diyalektiğini düşüncenin nesnel gelişimi açısından önemli bir aşama olarak görmektedir.

Hegel's Dialectic of Being, Nothing and Becoming in the Historical Process of Thought

Abstract

Hegel views that entire thought and historical reality is a result of a dialectical process. Reality as a whole as well as history of thought evolved from this *absolute idea*. This dialectical process is one that is rational and historical. In Hegel's philosophy, dialectic determines the contents of factual reality and thought. Hegel saw dialectical thinking or logic as an entity which is not a tool to grasp external reality only. Hegel called his philosophy as a *system of science* which aims to describe reality as it really is. Science focuses on the existing reality directly or within the dialectical process of every stage of consciousness while bringing and exhibiting the totality of reality in a systematic structure. Hegel argued that the content of existing reality is dialectical and rational in a way that its philosophy is based on rationality. He further described philosophy as a reality that is apprehended in the mind at the level of an objective science.

Hegel argued that philosophy is an expression of reality notwithstanding believing that the history of philosophy is dialectical in unfolding the same reality as a total *absolute Idea*. Hegel formulated this entirety of thought; his *system of science*, which is closely associated with the philosophers' views that came before him as a synthesis of thoughts. In this respect, Hegel only followed and represented the development of the Idea in the course of time.

Dialectical process is the basis of all reality. Hegel described this process through the trilogy of dialectics. The initial stage of the system of science is the most abstract reality (which is in itself a situation). This stage consists of logic and ontology. Hegel started this system of development process with *Being* which is the basis of this process as the first general concept or category. *Nothing* and *Becoming* follows this first concept. At the same time this process corresponds with another triple phases which consist trilogy of phases the reason or developmental process of the dialectic thinking such as *Abstract-Understanding*, *Dialectic-Negative Reason* and *Speculative-Positive Reason*. Hegel considered that parallel to these phases of dialectic, there is the history of philosophy which includes the development of dialectical thought in history. Hegel's positive phase is called the *Speculative Philosophy* which, by himself, is distinguished from those abstract phases opposing each other. The dialectical progress that is a first one of these is called *Traditional Metaphysic* and then the second one is *Critical Philosophy* which is a negative stage that is a result of modern skepticism. The symbol of the final step of this phase is a reached at the stage of synthesis which is dissolved from its opposition to that in itself in the external-world.

This study focuses on Hegel's interpretations of the beginnings of his system of philosophy and ancient Greek philosophy. Interpretations of Hegel's Greek philosophy is based on Hegel's system of thought which should be taken into consideration within his own system of philosophy so as to properly understand Hegel's systematic analysis of and commentary on Greek philosophy. The beginning of such philosophy overlaps with the beginning of the dialectical thinking process. For this reason, Hegel found that the beginning of philosophy and as well as dialectic in the philosophy of Parmenides constituted the most

abstract conception of being. The beginning philosophy of history with Parmenides' concept of being is also corresponded with the initial expansion of Hegel's system of philosophy or science. Hegel considered the original beginning of philosophy in Parmenides' ontology as he evaluated the philosophy of Zeno and Herakleitos as the original basis of dialectical thinking along with Parmenides. According to Hegel, the original dialectical thinking started with Parmenides and Zeno's philosophy, followed by Herakleitos and Plato's philosophies that take the form of the objective content as pure science that reached its highest stage in ancient Greek philosophy. Hence, this article evaluates Hegel's commentary on philosophy of early philosophers in the context of Hegel's *Being*, *Nothing* and *Becoming* dialectic that corresponds with the question of reality. Furthermore, this study also aims to demonstrate how Hegel justified or confirmed his dialectical philosophy through his discussion of the history of ancient Greek philosophy.

Keywords

Hegel, Dialectic, Understanding, Reason, Ancient Greek Philosophy, Being, Nothing and Becoming.

KAYNAKÇA

- ARISTOTELES (1985) *Metafizik*, Cilt I, çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- ARISTOTELES (1989) *Organon V - Topikler*, çev. H. R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları.
- BERTHOLD-BOND, Daniel (1989) *Hegel's Grand Synthesis: A Study of Being, Thought, and History*, Albany: SUNY Press.
- GADAMER, Hans-Georg (1976) *Hegel's Dialectic: Five Hermeneutical Studies*, trans. and with an introduction by P. Christopher Smith, New Haven and London: Yale University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1955a) *Hegel's Lectures on The History of Philosophy*, Volume One, trans. by E. S. Haldane, New York: The Humanities Press.
- HEGEL, G. W. F. (1955b) *Hegel's Lectures on The History of Philosophy*, Volume Two, trans. by E. S. Haldane and Frances H. Simson New York: The Humanities Press.
- HEGEL, G. W. F. (1966) *Hegel's Science of Logic*, trans. by W. H. Jonston and L. G. Struthers, New York: Humanities Press.
- HEGEL, G. W. F. (1976) *Bütün Yapıları (Seçmeler) I*, çev. Hüseyin Demirhan, Ankara: Onur Yayınları.
- HEGEL, G. W. F. (1986a) *Seçilmiş Parçalar*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- HEGEL, G. W. F. (1986b) *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- HEGEL, G. W. F. (1988) *Hegel Lectures on the Philosophy of Religion*, One-Volume Addition *The Lectures of 1827*, Edited by Peter C. Hodgson, trans. by R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, London: University of California Press.
- HEGEL, G. W. F. (1991) *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- HEGEL, G. W. F. (2008) *Mantık Bilimi (Büyük Mantık)*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi.
- MARCUSE, Herbert (1989) *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- PINKARD, Terry (1988) *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia: Temple University Press.
- PLATON (1985) *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- PLATON (1989) *Parmenides*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- PLATON (1996) "Sofist (Varlık: Dil Üstüne)", *Diyaloglar II*, çev. Ömer Naci Soykan, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- STACE, W. T. (1955) *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, New York: Dover Publications.
- STACE, W. T. (1976) *Hegel Üstüne*, çev. Murat Belge, İstanbul: Birikim Yayınları.
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin (1985) *Felsefe ve Diyalektik*, Ankara: Maya Yayınları.

Araştırma Makalesi
Research Article

Kurtul GÜLENC

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye
Dokuz Eylül University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İzmir-Turkey
kurtul.gulenc@deu.edu.tr

Mete Han ARITÜRK

Arş. Gör. | Res. Assist.
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye
Dokuz Eylül University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, İzmir-Turkey
metehan.aritürk@deu.edu.tr

Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler

Özet

Bu çalışmada modern endüstri toplumlarında teknolojinin, bireylerin ve bir bütün olarak toplumun rasyonalitesini nasıl etkilediği ve bunun da ötesinde nasıl belirlendiği incelenecektir. Bu inceleme Herbert Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde ortaya koyduğu teknolojiye ilişkin görüşleri üzerinden yapılacaktır. Rasyonalite, bilgi ve deneyim arasındaki ilişki teknoloji üzerinden irdelenecek ve daha sonra Marcuse'nin 'teknolojik rasyonalite' kavramı Claus Offe'nin eleştirileri bağlamında çözümlenecektir. Son olarak Marcuse'nin teknoloji eleştirisi günümüzde ortaya çıkan toplumsal pratiklerle ele alınarak değerlendirilecektir.

Anahtar Terimler

Teknoloji, Bilgi, Eleştiri, Pratik, Kapitalist Toplum, Politika, Rasyonalite.

Günümüzde eleştirel olma iddiası taşıyan her toplum teorisinin toplumsal gerçekliğe ilişkin analizinin merkezi konularından birini insan potansiyelinin çağdaş kapitalizmde nasıl hapsedildiği sorusu oluşturmaktadır. Çağdaş kapitalizmin yol açtığı kültürel-teknik formlarla sistematik bir uğraşı ve bu formların sonucunda ortaya çıkan yeni sosyal öznellik türlerinin analizi olarak somutlaştırılabilecek bu soru, özünde, mevcut sistemin hangi düzeylerde ve ne türden araçlar kullanarak bireyi kısaca aldığını belirleme çabasını içermektedir. Bu türden bir soruşturmayı yürütenlerin başında gelen Frankfurt Okulu (ya da Eleştirel Teori)¹ temsilcilerinden Herbert Marcuse, 1969 yılında hızla yaygınlaşan öğrenci hareketleri bağlamında Theodor W. Adorno'ya yazdığı mektupta şöyle demektedir: “Bu öğrencilerin bizden (ve kısmen senden) etkilendikleri gerçeğini göz ardı edemeyiz... var olan durum öyle korkunç, öyle boğucu ve aşağılayıcı ki ona isyan etmek insanı biyolojik, fizyolojik tepki vermeye zorluyor: daha fazla dayanamazsın, boğuluyorsun ve dışarı çıkmak gerek (Wiggershaus 1995: 633-634).” Düşünre göre gerçekten de geç kapitalizm insanı boğmaktadır. Marcuse bu boğulma anlayışına insan potansiyelinin geç kapitalizmin dar, her şeyi içine alan yapılarına hapsedilişini anlatarak açıklama getirmeye çalışmıştır (Callinicos 2007: 380). Bu açıklama aynı zamanda burjuva bireyinin tükenişine işaret eder. Birey, burjuva ideallerinden tamamıyla kopartılmış ve içinde yaşadığı toplumsal bağlamdaki devleşmiş yapıların kendisini kuşatması sonucunda nefes alamaz duruma gelmiştir. Kısaca birey silinmiştir. Max Horkheimer, kişisel tarihlerin yok edildiği geç kapitalist toplumda bireyin silinişine yol açan üç temel süreç olduğunu ileri sürer: a) sınai disiplin b) bilimsel aydınlanma c) teknolojik ilerleme (1998: 167). Bu süreçlerin ortak özelliği

¹ İnsan ve toplum bilimlerinde gerçekleştirilen çalışma ve araştırmalarda ‘eleştirel teori’ kavramıyla sıklıkla karşılaşmaktadır. Yapısalcılık, post-yapısalcılık, post-modernizm, feminist teori vb. gibi farklı toplum teorisyenlerince özellikle toplumsal sorunlarla ilgili yapılan tartışmalarda kullanılmakta olan bu kavram, ilk olarak, 20. yüzyıl Batı Marksizmi tartışmalarında önemli bir yere sahip olan Frankfurt Okulu düşünürleri tarafından dile getirilmiştir. Çekirdek kadrosunda Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, Henryk Grossmann, Friedrich Pollock, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, Franz Neuman gibi 20. yüzyılın entelektüel yaşamına yön vermiş önemli isimleri barındırmış olan Frankfurt Okulu, 3 Şubat 1923'te, Frankfurt Üniversitesi'ne bağlı olarak *Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü* adıyla kurulmuştur. Enstitüsü'nün serüveni mali kaynakları zengin bir tahlil tüccarının oğlu ve kendisini ‘salon Bolşeviği’ olarak adlandıran Felix Weil isminde solcu bir doktora öğrencisiyle başlamıştır. Aslında bu serüvenin teorik alt yapısı Marksist teori ve kategorilerle ilgili 1920'lerin başından beri yapılmakta olan tartışmalarda oluşturulmuştur. Bu tartışmalar sonucunda 1922 yılında gerçekleştirilen ‘I. Marksist Çalışma Haftası’ Enstitü'nün oluşumunun habercisi gibidir. Yapılan toplantılara, ‘eleştirel teori’ geleneğinin teorik arka planını belirleyecek olan fikirlerin sahipleri —Lukacs, Korsch, Weil, Pollock vb. gibi isimler— katılmıştır. Bu süreçte oluşan akademik kurumlaşma çabaları sonraları Frankfurt Üniversitesi'nin de katkılarıyla resmi bir zemine taşınmıştır. 1923'te resmen kurulan Enstitü'nün başkanlığına Avusturyalı iktisatçı ve tarihçi Ortodoks (geleneksel) Marksist Carl Grünberg gelmiştir. Altı yıl süren başkanlık döneminin ardından Grünberg hastalığı nedeniyle emekliye ayrılmış ve ertesi sene Max Horkheimer, Grünberg'in yerine atanarak Enstitü'nün müdürü olmuştur. Horkheimer, Enstitü'nün çalışmalarına farklı bir yön vermiştir. Horkheimer'in Enstitü müdürlüğüne getirilmesiyle birlikte Enstitü artık ekonomik eksensiz çalışmaların yanı sıra kültür, psikoloji, sosyoloji, felsefe, teknoloji ve sanat alanlarına yönelmeye başlamıştır (Koçak 1998: 9).

hepsinin otoriter bir karaktere sahip oluşudur. Bir yandan bireyi tasfiye eden sınıai güçler disiplin aracılığıyla çalışma şartlarının otoriterleştirilmesini sağlamakta, beri yandan bilim ve teknoloji güç ilişkileri çerçevesinde insanın kendisi, başkaları, dışarıdaki nesnelere ve doğa üzerinde egemenlik kurabilmesinin teorik ve pratik açılardan araç ve yollarını üretmektedir. Ancak bu durum düşünürüne göre (böyle bir umut pek zayıf gözükse de) geri döndürülemez bir sürece de işaret etmemektedir. Çünkü “bireyin silinmesine yol açan bütün bu süreçler, bireyselliğin daha az ideolojik ve daha insanca bir varoluş tarzı içinde bir öge olarak yeniden ortaya çıkabileceği bir çağın doğuşunu da hazırlayabilir (1998: 167).” Horkheimer’in zıt karakter taşıyan bu vurgusuna benzer bir vurgu Marcuse’un *Tek Boyutlu İnsan* başlıklı eserinin giriş kısmında da vardır. İleri endüstriyel toplumları incelediği bu eserde Marcuse birbirine zıt iki tez ileri sürer: 1) İleri endüstriyel toplum, öngörülebilir bir gelecekteki niteliksel değişimleri kontrol edebilecek bir yapıdadır. 2) Ancak bu durumu tersine çevirebilecek (bu sınırlamayı kırıp kapitalist toplumu yok edebilecek) eğilim ve güçler de mevcuttur (1968: 20). Bu iki tezden ilki toplumsal yapıdaki tahakküm ilişkilerinin gelecekte de sürdürülebilir olduğunu iddia etmekte; diğeri ise insanların bu güç ilişkilerinden sıyrılarak özgürleşme olanağının hâlâ mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Marcuse’nin bu çözümlemesini mümkün kılan şey değişik etkenlerin aynı anda beliren farklı bir kombinasyonudur. Bu kombinasyon aynı zamanda geç kapitalist toplumdaki ekonominin yönetim ve kontrol anlayışının da anlaşılmasını sağlar. Bu kombinasyonu mümkün kılan etkenlerden ilki, ileri kapitalist toplumların üretici güçlerindeki göz kamaştırıcı gelişmedir. Bu gelişmenin temelinde, sermayenin hızla yoğunlaşması ve finansal kontrol, bilim ve teknolojiye radikal değişimler, mekanikleşme ve otomasyona yönelik eğilim, artan verimlilik ve artı-değer oranı, idari yapıdaki dönüşümler yatmaktadır. İkinci önemli etken ise serbest rekabetin devlet tarafından düzenlenmesidir. Devlet ekonomiyi desteklemekte; canlı tutmak için ona müdahalelerde bulunmaktadır. Üçüncü etken toplumsal yapıdaki değişimlerdir. Tüketim kalıpları ve meslek yapıları açısından, işçi ile işveren ve işçiler içinde hiyerarşik olarak oluşan (mavi ve beyaz yakalılar gibi) birtakım gruplar arasında bütünleşme göze çarpmaktadır. Dördüncü etken ise, soğuk savaş ve kutuplaşma nedeniyle oluşan sürekli savaş tehlikesiyle ulusal önceliklerdeki gerilemedir (Held 1990: 73-74).² Tıpkı Horkheimer gibi Marcuse’ye göre de bütün bu koşullar toplumsal dönüşümün gereğini ortadan kaldırmaz. Çünkü “emeğin üretkenliğinin artışı, üretici güçlerin otomasyonu, üretim kapasitesiyle toplumsal refah arasında yeni bir karşıtlığın oluşmasına neden olmaktadır (Dellaloğlu 2007: 49).” Bu karşıtlık, sistem içinde yaşanan sıkıntılardan çıkış olanağını insanlara sunabilir. Şöyle ki, “üretici güçlerdeki hızlı gelişme kitlesel üretimi zorlamakta ancak toplumsal yapı henüz beklenen tüketim ile gerçekleşen tüketim arasındaki uçurumu kapatamamaktadır. Bu da, düşünürün birbirine karşıt iki tezinin de var olan toplumsal yapı içinde geçerli olduğunu ortaya koymaktadır (Dellaloğlu 2007: 49).”

² Saydığımız bu dört maddenin önemli bir kısmı bugün geçerli değildir. 1970’lerin ortalarından itibaren kapitalizm kabuk değiştirerek kendisini sermaye birikim modelinin dönüşümü üzerinden yenilemiştir. Bu yenilenmeye ek olarak reel sosyalizm deneyimi başarısızlıkla sonuçlanmış ve Soğuk Savaş dönemi kapanmıştır.

Ne var ki Marcuse *Tek Boyutlu İnsan* kitabının hemen başında sunmuş olduğu tezlerden ikincisi (yani mevcut durumu tersine çevirebilecek güçler ve eğilimlerin de olduğu iddiası) üzerinde pek fazla durmaz. Hatta teknolojik rasyonalite ve tek boyutluluğa ilişkin argümanlarının, bizi, pozitif bir toplumsal dönüşümün herhangi bir uğrağına varılabilesinin olanaksızlığına doğru sürüklediği bile ileri sürülebilir. Kitapta muazzam bir kuşatılmışlık ve umutsuzluk havası hâkimdir, bu sebeple eserden yaşadığımız sistemde özgür şekilde nefes almanın bile imkânsız olduğu sonucu çıkar. Her ne kadar *Tek Boyutlu İnsan* eserinden sonraki çalışmalarında (özellikle 68 hareketinin canlılığının ve Yeni Sol ekseninin ön plana çıktığı eserlerinde) umutsuzluğun umuda dönüştürülmeye çalışıldığı gözlemlense de Marcuse'nin teknolojik yaşam düzeneğine ilişkin yaptığı belirlemelerin çağımızdaki teknolojik gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda yeniden tartışılması gerektiği aşikârdır. Bu çerçevede çalışmada modern endüstri toplumlarında teknolojinin, bireylerin ve bir bütün olarak toplumun rasyonalitesini nasıl etkilediği ve bunun da ötesinde nasıl belirlediği incelenecektir. Bu inceleme Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde ortaya koyduğu teknolojiye ilişkin görüşleri üzerinden yapılacaktır. Rasyonalite, bilgi ve deneyim arasındaki ilişki teknoloji üzerinden irdelenecek ve daha sonra Marcuse'nin 'teknolojik rasyonalite' kavramı Claus Offe'nin eleştirileri bağlamında çözümlenecektir. Son olarak, Marcuse'nin teknoloji eleştirisi günümüzde ortaya çıkan toplumsal pratiklerle ele alınarak değerlendirilecektir.

* * *

Bugün birçok bilgi sosyologunun vurguladığı gibi bilimsel bilgiyi ve toplumu birbirinden ayrı, bağımsız olgular gibi düşünmek olanaklı değildir. Bilimsel bilginin toplumsal boyutu ve koşulları ile toplumun bilgisine ilişkin sorunlar iç içe geçmiş durumdadır. Bu yakınlaşmayı sağlayan kavramlardan önde gelenlerinden biri teknoloji kavramıdır. Teknoloji sözcüğü Eski Yunanca'da sanat veya zanaat anlamına gelen *tekhne* ve akıl ve söz anlamına gelen *logos* ekinin birleşiminden oluşmuştur. Sözlük anlamı olarak ise "bilimsel bilginin pratik amaçlar için, özellikle endüstri alanında uygulanması" şeklinde tanımlanabilir.³ Etimolojisinden ve tanımından anlaşıldığı üzere teknoloji; bilimin sanat ile daha doğrusu zanaat ile kesiştiği bir noktada bulunur, bir başka deyişle teorik bilginin ve bilimin; elle tutulur, nesnel, somut ve pratik bir yapıya kavuşmasıdır teknoloji. Elbette bu dönüşüm gerçekleştiğinde; eşdeyişle fizik, astronomi, biyoloji, kimya ve daha pek çok bilim dalının sayısız araştırmasının ve bu araştırmaların ortaya koyduğu bilimsel açıklamaların uygulanması sonucunda ortaya örneğin cep telefonu veya televizyon gibi, teknolojik bir ürün çıktığında; ortaya çıkan bu ürün kendisinin özünü meydana getiren sayısız bilimsel süreçten neredeyse bütünüyle dışsallaşarak bağımsız-somut bir nesne olarak var olmaya başlar. Çağdaş dünyada pek çok insanın gündelik hayatının büyük bir bölümünü kaplayan teknolojik bir alet olarak televizyon ya da cep telefonu, onu kullanan insanlar için, ardındaki bilim ve sayısız teori aracılığıyla değil malumat alma, iletişim kurma ve eğlenme aracı olarak bir varoluşa sahip olur.

³ *Oxforddictionaries.com*. Erişim: 16 Kasım 2013, <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/technology>.

Bu çerçeveden değerlendirildiğinde teknoloji; günümüzde, toplumu kaçınılmaz olarak etkileyen bir değişken olarak görülmektedir. Bu etki zaman zaman olumlu zaman zaman da olumsuz bir nitelemeyle açıklanmaktadır. Teknolojiye ilişkin pozitif değerlendirmeye göre, teknoloji ilerledikçe uygarlıkların da ilerlemekte olduğundan, aynı olguya ilişkin negatif değerlendirmeye göre ise teknolojinin uygarlıkların gelişimi üzerinde yararından çok zararı olduğundan söz edilmektedir. Bu söylemlerin bize gösterdiği, içinde yaşadığımız toplumsal zeminin —buna bilgi toplumu ya da teknoloji toplumu demek mümkündür— kaynağını oluşturan teknolojik *ethos*'un çelişkili bir doğaya sahip olduğu gerçeğidir. Bir yandan insanlar teknolojik gelişmelerin sağladıkları imkânlarla, yaşamlarını geçmişe göre çok daha yüksek bir etkinlik düzeyinde sürdürmek olanağına sahipken, diğer yandan aynı gelişmeler yerküre üzerindeki hayatı insanlar için anlaşılabilir bir kâbusa ve tutsaklığa dönüştürebilmektedir (Ahıska 2002: 112). Başka bir ifadeyle, bölünmüş bir ruhu olan teknoloji çağını hem bir özgürlükler çağı olarak nitelemek hem de insan etkinliğinin önemsizleştiği bir makineleşme ya da otomatizm çağı olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. İnsani etkinliklerle 'her şeyin değiştirilebilir olduğu' ve 'hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği' algılarının eşanlı yaşanmakta olduğu çağımızda teknolojinin insan hayatındaki olumsuz etkileri belirginleştikçe, 'hiçbir şeyin değiştirilemeyeceği' algısı daha bir ön plana çıkmaktadır. Bunun nedeni özgürlük tasarımının en büyük dayanağı olduğu ileri sürülen teknolojik ilerlemenin yerkürenin gün geçtikçe tükenmekte olan kaynaklarının kimler tarafından nasıl ve ne için kullanıldığı üzerine düşünebilmenin giderek zorlaştığı karmaşık bir toplumsal zemin yaratmasıdır. Bu karmaşık zeminin en genel başlığı "teknolojik-kapitalizm" olarak belirlenebilir.

Teknolojik-kapitalizm olarak adlandırılan yaşam düzeneğinde gündelik hayat günden güne teknolojikleşmektedir. Teknolojik forma bürünen gündelik hayat pratiklerinde ilerleme ve teknoloji ilişkisinin çelişkili yapısının yeniden üretilmesi kolaylaşmakta, kolaylaşmasının ötesinde meşrulaşmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde gündelik hayat pratikleri teknik bilginin meşrulaştırıcısı rolünü oynamakta ya da bu türden bir bilginin uzantısı olan teorinin uygulama alanlarını meydana getiren araçlar haline dönüşmektedir. Kısaca, bilgi toplumunda; teknoloji, gündelik hayatın her anına derinlemesine nüfuz etmiş durumdadır (Ahıska 2002: 115). Teknolojinin yapılandırmadığı çıplak bir gündelik hayat pratiği hemen hemen yok gibidir. İnsan hayatı ve deneyimi teknolojik bir aletin kullanım kılavuzunun uygulama uzamı gibidir. Otomobilleri, televizyonu, cep telefonunu, radyoyu, bilgisayarı ve çeşitli teknolojik aletleri insan hayatından çekip aldığımızda geriye üzerine konuşulabilecek pek fazla bir hayat ya da deneyim türü kalmamaktadır (Ahıska 2002: 115). Bu da insan doğasının bir tür teknikleşmesi demektir. Başka bir ifadeyle, teknolojikleşen gündelik hayat üzerinden teknolojik aletlerin güçleri kör doğa niteliği kazanmaktadır. İnsan da varlığını sürdürürebilmek için bu kuvvetlere kendisini uyarlamaya çalışmaktadır. İnsan kendi hayatını kolaylaştırmak amacıyla ürettiği bilginin ve bu bilginin uygulaması sonucu ortaya çıkan yeni teknolojinin günden güne egemenliği altına girmektedir. Bu ise insan karakterinin teknolojik açılımlara göre düzenlenmesi, böylelikle teknolojinin insan doğasının bir parçası haline getirilmesi anlamına gelmektedir.

Bu olumsuz durumun temel nedenlerinden biri gündelik hayatın, kaynağını kendi pratiğinden almayan bir mantık tarafından örgütlenmeye başlamasıdır. Gündelik hayatın

teknolojik düzenlemeler ve araçlarla yapılandırılmış olması ve bu araçlar dolayısıyla anlam kazanıyor olması, yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesidir. Bu bağlamda deneyim kendi değerini yitirmiş ve kendisine dışsal bir düzenlemenin egemenliği altına girmiştir (Ahıska 2002: 116). Deneyimin kendi değerini yitirerek kendisi dışında bir öge tarafından düzenlenmesi kendisiyle bilgi arasında oluşan uçurumun göstergesidir. Her ne kadar yaşadığımız toplumun adı bilgi toplumu olsa da paradoksal bir biçimde gündelik hayatın teknolojikleşmesiyle birlikte deneyim ile bilgi arasında ciddi bir uçurum oluşmuştur. Bu uçuruma çarpıcı bir örnek olarak Herbert Marcuse'nin *Modern Teknolojinin Bazı Sosyal İçerimleri* başlıklı makalesinden ulaşım teknolojilerine ilişkin belirlemeleri gösterilebilir:

Otomobilye uzak bir yere seyahat eden bir kişi hangi yolu izleyeceğine karayolları haritasına bakarak karar verir. Şehirler, göller ve dağlar sadece yanından geçilip gidilecek engeller olarak görünmektedir. Dağlara, bayırlara şekli veren ve organize eden ise otoyoldur. Bir sürü tabela ve afişler seyahat eden kişiye ne yapması ve ne düşünmesi gerektiğini söylerler; hatta dikkatini doğal güzelliklere ve belli başlı tarihi zenginliklere çekmeye çalışırlar. Başkaları zaten onun yerine düşünmüşlerdir; hatta belki de daha da iyi düşünmüşlerdir. En genişi ve en şaşırtıcı, hayranlık verici manzaraya sahip olan noktalarda güvenli park alanları inşa edilmiştir. Devasa ilan panoları ona ne zaman duracağını ve en dinlendirici molayı nerede vereceğini söylemektedir. Ve bütün bunlar aslında onun iyiliği, güvenliği ve rahatı içindir; istediğini almaktadır. İş, teknik, insani ihtiyaçlar ve doğa hepsi bir arada tek bir rasyonel ve uygun mekanizma içinde kaynaştırılmıştır. Tüm bunların neticesinde kendisi yerine düşünüp, onun menfaatlerine en iyi hizmet edene karşılığını, yönlerini takip ederek en iyi şekilde ödeyecektir. (1998: 143).

Bu örnekte öne çıkan unsur, gündelik hayat pratiklerinin teknolojikleşmesiyle birlikte deneyim ile bilgi arasındaki ilişkinin parçalanmakta ve ikili arasındaki boşluğun yeni ilkelerle doldurulmakta olduğudur. Bu yeni ilkeler, teknolojinin kendisinin üretmekte olduğu hayat tarzına işaret etmektedir çünkü bu ilkeler gündelik hayatı belirlemekte, kişilerin hareket alanlarının sınırlarını yeniden çizmektedir. Teknolojinin toplumsal hayatın temel özelliklerini belirlemeye başladığını söylemek, onun görece özerk bir karakter taşıdığını iddia etmektir.⁴ Bu da bize tarihsel bir proje olarak teknolojinin kendisine içkin kimi unsurlar taşıdığını göstermektedir (Marcuse 1989: 124). Bu unsurlar Jacques Ellul'a göre teknolojinin otonom karakterini oluşturur: Otonom, eşdeyişle "özerk teknolojinin anlamı teknolojinin nihai olarak yine kendisine bağımlı olmasıdır; o, kendi yolunu kendi çizer, ikincil değil, birincil bir faktördür. Kendi içine dönme eğilimi olan ve özgür iradeye sahip bir organizma olarak kabul edilmelidir; o, kendi içinde bir sonudur. Otonomi teknolojik gelişmenin en önemli şartıdır. Bu tür bir otonomi, J. Baudrillard'ın 'işlevsel dediğimiz şey, bir şeyin sonuna

⁴ "Elbette trenlerin ya da otomobillerin gelişmesinin kendine özgü tamamıyla bağımsız bir dinamiği olduğundan söz etmek oldukça güçtür. Örneğin trenler; meta ve emek gücü dolaşımının hızlandığı, endüstrileşme ve yersizleşmenin dinamiğiyle zamanın mekân üzerinde hâkimiyet kazandığı bir toplumsal örgütlenmenin kendi ihtiyaçları içinde icat edilmiş araçlardır. Ancak bir kez ortaya çıktıktan sonra da bu araçlar dünya içindeki yaşamı şekillendirmekte ve sınırlandırmaktadır" (Ahıska 2002: 116).

değil, daha çok bir düzene ya da sisteme adapte edilen şeyler anlamına gelir' şeklinde ifade ettiği işlevsellik tanımına son derece uymaktadır" (2003: 386).

Teknolojinin kendisine içkin otonom tarihsel karakteri her şeyden önce insan hayatına yeni bir düzenleme getirmektedir. Bu düzenleme deneyim ile bilgiyi kopartan maddi bir düzenlemedir. Bu sistemin maddi yapısının temel karakterini, kişinin bilgiyi oluşturma ve kullanma süreci göstermektedir. Örneğin, yolculuğun bilgisi tarifelerin bilgisine; yürüyerek dolaşmanın bilgisi karşıdan karşıya kırmızı ışıkta geçmemenin veya arabaların olduğu bir caddede kaldırımdan yürümenin bilgisine indirgenilmektedir. Ya da daha güncel örnekleri düşünürsek, şu soru problemi daha anlaşılır kılmamızı sağlayabilir: bilgisayar kullanmayı, elektronik mesaj çekmeyi, cep telefonu kullanmayı öğrenen insanlar günümüzde nasıl bir bilgiye sahip olmaktadır? (Ahıska 2002: 117). İnsanların bu teknolojik aletlerin ilkelerinin uygulanması doğrultusunda sahip oldukları bilgi teknolojikleşen gündelik hayatı mümkün kılan teknik şifreleri çözmenin olanaklarını taşıyan bir bilgi türüdür. Bu yeni bilgi türü teknolojinin yeni ilkelerinin yaratmış olduğu şifrelerin teknik bir çözümlenmesini içermektedir. Bu çözümlenme süreci kişinin yeni bir rasyonalite sürecine eklendiğinin de işaretidir. Çünkü teknik şifrelerin anlaşılabilmesi ve çözümlenebilmesi temelde rasyonel bir faaliyettir. Bu rasyonalite teknolojik gelişimin yaratmış olduğu yeni bir rasyonalitedir (Marcuse 1998: 139).

Herbert Marcuse teknolojinin oluşturduğu ve doğrudan uysal bir verimliliğe dayalı bu rasyonaliteyi, 'teknolojik rasyonalite' olarak adlandırmıştır. Teknolojinin güdümünde olan bir rasyonalite eleştirel gücünü kaybeder, itaatkâr ve uyumlu bir yapıya dönüşmek zorunda kalır. Yine böylesi bir rasyonalitenin sonucu olarak akıl otonom olma özelliğini kaybeder; insanların düşünceleri, eylemleri ve duyguları kendi yarattıkları araçların teknik gereksinimlerine göre adeta araçsallaşır (Marcuse 1998: 146). Marcuse bu kavramsallaştırma aracılığıyla bir toplumda rasyonel olarak kabul edilen şeylerin, teknolojik gelişmelerle değişikliğe uğrayabileceğini ve toplumsal rasyonalitenin teknolojik ilerlemelerle doğrudan bağlantılı olduğunu savunur. Marcuse, böylesi bir teknolojik rasyonaliteye Üçüncü Reich dönemini; eşdeyişle Hitler dönemi Almanya'sını örnek olarak verir: Düşünüre göre, Nasyonal Sosyalist dönem, son derece rasyonalize ve mekanize olmuş bir ekonominin, total mobilizasyona dönüşen bir emek organizasyonu sonucunda ortaya çıkan etkili bir üretimin pekâlâ totaliter baskıcılığa ve kıtlığa hizmet edebileceğine kanıt olarak gösterilebilecek bir dönemdir (Marcuse 1998: 146). Günümüzden bakıldığında görünen o ki; bu türden bir rasyonel mekanizma Hitler'in savaşı kaybetmesiyle sonlanmamış, aksine varlığını tüm endüstri toplumlarında farklı görünümde devam ettirmiştir.

Tüm bu iddiaların bir sonucu olarak, teknolojinin çağdaş toplumlarda yaşayan bireylerin hem hayatlarını hem de zihniyetlerini adeta kökten belirleyen çok büyük bir güç konumuna yükselmiş olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Yukarıda da vurgulamaya çalıştığımız gibi teknolojik gelişimlerin insan hayatına; iletişimi, ulaşımı, haber almayı ve hayati ihtiyaçları edinmeyi kolaylaştırması gibi pek çok olumlu etkisi bulunmasının yanı sıra birçok olumsuz etkisi de vardır. Örneğin nükleer santralleri ele alalım: Nükleer enerjinin üretildiği bu yerlerde, her bireyin ısınma ihtiyacını kendi sınırlı koşulları içinde sağlama çabasının sonuçlarından veya bir termik santralin üretebildiği enerji miktarından çok daha verimli bir şekilde enerji üretiminin

yapılabildiği her ne kadar doğru bir argüman olsa da bu santraller —insanlığın tarihin yakın zamanında tanıklık ettiği, bunun için Japonya’ya ya da Sovyet Dönemi Rusyasına bakılabilir— sayısız tehlikeyi ve riski de beraberinde getirmektedir. Örneğin bir nükleer santralin ortaya çıkartacağı atıklar doğaya ve insanlara geri döndürülmesi neredeyse imkânsız zararlar verecektir. Çernobil felaketinde olduğu gibi bu enerji tercihi her an binlerce insanı yok edebilecek bir yapıyı kendi sistemsel ağı içinde korumaktadır. Tüm bunlara rağmen nükleer enerjinin tercih edilmesi dünya devletlerinin teknolojiye sadece verimlilik açısından bakmakta olduğunu (buna pekâlâ kâr-yarar maksimizasyonu da denilebilir), doğru ve iyiyi dikkate alınması gereken bir ölçüt olarak kabul etmediklerini göstermektedir. Zaten teknolojinin de ortaya çıkışı ortak iyi/ortak yarar kategorisi gözetilerek değil; tam tersine verimlilik ilkesi ekseninde gerçekleşmektedir. Marcuse, tam da nükleer örneğiyle ve toplumların böylesi bir ilkeyle örgütlenen teknolojiye neden boyun eğdiğiyle ilgili *Tek Boyutlu İnsan*’da şöyle yazmaktadır:

İnsan neslini ortadan kaldıracak bir atom belası tehdidi, aynı zamanda bu tehlikeyi yaratan güçleri korumaya da yaramıyor mu? Böylesi bir belayı önleme çabaları, bu tehlikenin çağdaş endüstriyel toplumdaki temel nedenlerinin araştırılmasını gölgelemekte. Bu nedenler, tanımları yapılmadan, gün ışığına çıkarılmadan bir kenarda kalıyorlar ve halk bunlara karşı bir davranışta bulunmuyor. Bulunmuyor, çünkü bu temel nedenler, dışardan eşdeyişle Doğudan Batıya ve Batıdan Doğuya gelecek gün gibi ortadaki tehlikenin yanında hiç sayılıyorlar (...) Barışçı bir hava içinde, yıkıcı güçlerin üretimine göz yumuyor: öldürücünün daha da öldürücü olması için elimizden geleni yapıyoruz (...) Oysa bu toplum, bir bütün olarak mantık dışıdır. Bu toplumda üretim, insan ihtiyaçlarının ve yeteneklerinin özgür gelişimini baltalar (1968: 13-14).

Teknolojinin egemen olduğu kapitalist-endüstri toplumlarında nasıl hakikat-dışı hakikat olarak konumlanıyorsa, akıl-dışı da akıl olarak kurumsallaşır. Marcuse’ye göre, teknoloji toplumu bütünüyle mantık dışıdır; ancak akıl-dışının kurumsallaşması teknolojinin hiçbir rasyonaliteye sahip olmadığı anlamına da gelmez. Endüstri toplumu yeni bir rasyonaliteyle hareket etmektedir. Bu teknolojik rasyonalitenin özelliği hesaplayıcı olmasıdır. Bu özellik teknik aklın toplumsal alanda nasıl hegemonik bir şekilde işlediğinin ve bu alanı hangi ilkelerle belirlediğinin göstergesidir. Teknik akıl hesaplayıcı akıldır. Onun için evren fiziksel-matematiksel bir gerçeklikten ibarettir. Yaşadığımız toplumda trenle yolculuk etmek artık matematiksel evrende yolculuk etmek gibidir. Önemli olan tek şey iki istasyon arasındaki mesafenin matematik-fizik yöntemin öğeleriyle belirlenmesidir. Bu belirleme hesaplayıcı bir ilkeyle çalışmaktadır. Hesaplayıcı ilke, ölçüm yapan ilkedir. Bu ilke birtakım teknik kurallar ve şifreler üretir. Geriye kalan, kişinin bu şifreleri çözülmesidir. Bu süreci kolaylaştırmak için ise kişiye kullanma kılavuzu, tarife vb. gibi şifreleri açıklayıcı birtakım dokümanlar verilmektedir. Kişi de bu belgeleri kullanarak sürece kolaylıkla uyum sağlar. Böylelikle teknik aklın hesaplayıcı ilkesi tüm toplumsal ilişkilere yayılmaya başlar. Bu yayılma günümüz toplumlarında öyle bir noktaya ulaşmıştır ki teknolojik rasyonalitenin yasa ve işleyiş mekanizmaları toplumun tüm alanlarını kontrol altında tutabilmektedir (Marcuse 1998: 146). Öyle ki sadece insanların teknolojik aletlerle değil, toplum içinde birbirleriyle kurduğu ilişkiler bile bu yeni teknolojik rasyonalite çerçevesinde oluşturulmaktadır (Marcuse 1998: 144). Bu yayılma, kişiler tarafından; fabrikalardan büyük tüketim merkezlerine, eğlence merkezlerinden alışveriş merkezlerine,

işyerlerinden okullara kadar her toplumsal kurum ve alanda hissedilmektedir (Marcuse 1998: 145). Kişilerce sergilenen teknolojik dünyaya uyum sağlama süreci insanların teknolojik rasyonalite çerçevesinde oluşan bu ilişkileri yeniden üretmelerini mümkün kılar. Çünkü uyum sağlama sürecinde insanların bütün arzu ve istekleri teknoloji toplumunun yasalarına uygun olarak yeniden şekillendirilmektedir. Bu yolla insanların talepleri, arzuları ve istekleri teknik aklın hesaplayıcı ilkesine göre belirlenmektedir.

Bütün bu belirlemeler günümüz ileri kapitalist toplumlarında gündelik hayatın her aşamasının, teknolojikleşme sürecinin rasyonel ilkesiyle donatıldığını göstermektedir. Bu durum bir anlamda insan hayatının aynışması demektir. Teknoloji, insan hayatının her noktasına sirayet ederek farklılıkları ortadan kaldıran bir sistem yaratmıştır (Marcuse 1998: 160). Marcuse, bu yüzden, bu sistemde yaşayan insanın tek boyutlu insan olduğunu iddia eder. Ona göre özellikle ileri endüstri toplumlarında insan varoluşu tek boyutluluğa indirgenmiş gibidir. Bu düşüncenin arkasında yatan tespit modern zamanlarla birlikte teknolojinin, ontolojinin yerini almış olduğu fikridir (Marcuse 1989: 121). Bu iddianın söylemek istediği modern bilimin ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan teknolojik gelişmeler sonucunda doğal dünyanın teknik dünyaya dönüştüğüdür. Modern toplumun nihilist görünümünün arkasında işte bu tek boyutlu gerçeklik vardır. Bu gerçeklik tek boyutlu bir toplum ve insan modeli yaratmıştır. Tek boyutlu gerçeklik, gerçekliğin özünün teknik formu tarafından temsil edildiği bir gerçekliktir. Bu teknik form gerçekliğin hem içeriğine hem de özüne dönüşmüştür (Marcuse 1989: 122). Gerçekliğin özünün teknik form ile oluşturulması; teknik aklın ilkesinin, gerçekliğin her düzeyini şekillendirmesi demektir. Böyle bir toplum düzeninde her şey teknik aklın arzularına göre düzenlenmektedir. Bu düzenlemenin temel amacı toplumun her alanında geçerli olabilecek standartlar yaratmaktır. Standart oluşturmak tek boyutlu toplumun düzenleyici ilkesini oluşturmaktadır. Beslenmelerinden giyinmelerine, uykularından çalışma vardiyalarına kadar insanların her ihtiyacı ve eylemi standart ilke çerçevesinde örgütlenir.⁵ Standartlar; teknik aklın ölçüp biçen, hesaplayan ve aynılaştırılan ilkesi ile tespit edilir. Kişiler artık kendi hayatlarını kontrol edemez duruma gelmişlerdir. İnsanların hayatları kendileri dışındaki güçler tarafından düzenlenmekte ve bu düzen teknolojik rasyonalite tarafından sürekli denetlenmektedir. Standartlara uymayan kişi toplumsalın mevcut sınırlarının dışına itilerek toplumdan uzaklaştırılır. Böyle bir düzende tek boyutlu toplum her şey, çok boyutlu özerk birey hiçbir şeydir (Marcuse 1998: 159). Çünkü aklın otonomisi teknolojinin gündelik hayatı kuşatmasıyla anlamını çoktan yitirmiştir. Teknolojinin körce ilerlemesiyle birlikte eleştirme gücü elinden alınmış modern özne silinmiştir. İnsanların tüm istekleri, arzuları ve karar verme mekanizmaları teknik aklın ilkeleri bağlamında şekillenmektedir. Birey, tek boyutlu toplumda artık sadece bir araçtır. O, teknolojinin aracıdır. Teknolojinin ilkelerini uygulamakla ve teknolojik rasyonaliteyi

⁵ Bu örgütlenmenin prototipi çağrı merkezleridir (*call centers*). Çağrı merkezlerinde çalışan bir kişinin ne zaman mola verebileceği, tuvalete gidebileceği veya ne zaman yemek yiyebileceği, tüm bunlar en ince ayrıntısına kadar işyerindeki yönetmenlerce hesaplanmaktadır. Ayrıca bu merkezlerde çalışan kişilerin belirlenen programlara uyup uymadıkları teknolojik aletlerle kontrol edilmektedir. Kişinin işyerine ne zaman geldiği ve işyerinden hangi saatte çıktığı; sisteme ne zaman giriş yaptığı, hangi zaman diliminde mola kullandığı vb. rahatlıkla kontrol edilebilmektedir.

yeniden üretmekle görevlidir. Teknoloji ve onun rasyonalitesi kendi doğasının parçası haline getirilen birey kapitalist yaşamda özgün deneyim alanını yitirmiştir. Tekno-kapitalizm insanların pratikleriyle bilgi arasındaki bağın kopmasına neden olan toplumsal bir düzenek kurmuştur.

Marcuse, teknolojik rasyonalizasyon bakımından tüm toplum türlerinden farklı bir konuma ulaşmış olan endüstri toplumunu konu edindiği *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde bu kopuşun epistemolojik boyutunun yanı sıra etik-politik boyutunun da ayrıntılı bir analizini sunar. Düşünür, endüstri toplumlarının rasyonalitelerinin teknolojiyle doğrudan bağlantılı olduğuna; dolayısıyla mevcut sistemin teknolojiyi kullanarak bireylerin arzu ve ihtiyaçlarını dilediği gibi manipüle edebilmesinin mümkün olduğuna inanır (Offe 1988: 215). Böyle bir yapı içinden yanlış bir sistem doğmakta, yanlış sistem de yanlış hazlar ve yanlış ihtiyaçlar yaratmakta; dolayısıyla bu yapının, kendisini, farklı organizasyonlar aracılığıyla yeniden üretmesi mümkün olmaktadır. Marcuse'ye göre, “özgür olmayan bir toplumun lütfettiği doyurucu serbestlikler yüzünden bilincin yok olması, bu toplumun kötülüklerini kabul etmeyi kolaylaştıran bir ‘mutlu bilinçliliğe’ yönelir. Bu özerkliğin ve kavrayışın azalmasının sonucudur. Bu bağlamda modern birey ne kadar mutluyorsa farkında olmadan kurulu sosyo-ekonomik sistemin iktidarının da bir o kadar parçası olmuştur demek yanlış olmayacaktır (Marcuse 1968: 116).” ‘Mutlu Bilinç’ yapısının bir sonucu olarak bireyler ve hatta bir bütün olarak toplum, mevcut sistemin iyiyi ürettiğine inanmak zorunda kalır; toplumdaki bireylerin sistemin iyiyi ürettiğine inanması doğrudan teknolojinin nüfuzuyla ilişkilidir; teknolojinin zihinlere olan bu nüfuzu neredeyse bireylerin zihinlerinde pozitif bir ütopya dahi kurmalarına engel olur. Marcuse *Tek Boyutlu İnsan*'da bu konuyla ilgili şöyle der: “Tahakküm ve koordinasyon sistemini kapsayan teknik gelişim yeni yaşam (ve iktidar) biçimleri yaratır. Bu yeni yaşam (ve iktidar), sisteme karşı olan güçleri uzlaştırır ve bütün karşı çıkışları, eziyet ve tahakkümden kurtulmanın tarihsel olasılıkları adına ezip çürütür” (1968: 16-17). Bu ifadeleri açıklamak gerekirse; Marcuse'ye göre teknoloji gibi belirli mekanizmalar belirli bir toplumsal kapalılık yaratır ve bu kapalılık veya döngü de bireyin, hayali olarak bile olsa, bundan kaçışını engeller. Böylesi bir yapıda toplum eleştirel yönünü kaybeder ve bu kayıp da beraberinde sistemin tüm parametrelerinin kabulünü ve bunun sonucu olarak yapay bir mutluluğu; eşdeyişle sahte bir ‘mutlu bilinci’ ortaya çıkarır.

Marcuse *Tek Boyutlu İnsan*'da teknolojik *ethos*'la hareket eden sanayi toplumunun, hem insana hem de doğaya etkili bir biçimde egemen olmak üzere örgütlendiği görüşünü ortaya atar. Bunun nedeni açıktır: Kaynaklardan her zaman daha verimli bir şekilde yararlanabilmek. Bu görüşe göre; sanayi toplumu teknolojiyi kullanarak insan ve doğa üzerindeki egemenliğini daha güçlü ve hatta neredeyse mutlak hale getirmeyi başarmıştır. Böylesi bir yaklaşımın sonucu olarak hem doğa bir tüketim nesnesi haline getirilmiştir hem de insan ihtiyacı olmadığı halde doğayı fazlasıyla işleyen ve tüketen bir varlığa dönüşmüştür. Ancak böylesi bir toplumda yaşayan bireyler; çeşitli gazeteler, televizyon kanalları ve hatta internet aracılığıyla özgür bir haber alma gücüne sahip olduklarını ve hatalı buldukları iktidarı belirli aralıklarla tekrarlanan siyasi seçimlerle değiştirebildiklerini düşündüklerinden; eşdeyişle liberal-burjuva dünyasının onlara sağladığını düşündükleri ‘özgürlüklerinden’, liberal sistemin totaliter komünizme aşikâr zıtlıklarından dolayı, özgür gibi görünmektedir. Oysaki ileri

endüstriyel kapitalizmin özgürlüğü, gerçekte, yanlış ihtiyaç ve hazlara dayalı teknolojik bir rasyonaliteyle gizlenmiş bir özgürlüksüzlük durumundan başka bir şey değildir. Offe'ye göre; böylesi bir yapıda teknoloji ve onunla bağlantılı olarak bürokrasi belirli ilgilerin odağı olmaktan çıkıp kendileri egemenlik kurumu haline gelmiştir. Dolayısıyla teknoloji, tarafsız bir güç potansiyeli değildir. Teknoloji artık toplumların düşünce yapısını belirleyen temel bir güç haline gelmiştir ve kapitalizmin koşulsuz olarak hizmetindedir (1988: 216).

Dolayısıyla Marcuse için iktidar; kendisini, teknoloji aracılığıyla meşrulaştırmanın da ötesine geçerek doğrudan teknoloji olarak karşı konulamaz bir pozisyona getirmekte; bireysel, toplumsal ve kültürel gerçeklikteki etki alanını derinleştirmekte ve genişletmektedir. Teknoloji bu bağlamda insanlığın özgürlüksüzlüğünün rasyonelleştirmesini de sağlamakta ve özerk olmanın, hayatını kendi kendine belirlemenin “teknik” olanaksızlığını da kanıtlamaktadır. Çünkü bu özgürlüksüzlük akıl dışı ya da politik olarak değil, daha çok hayatın rahatlıklarını artıran ve çalışma verimliliğini yükselten teknik aygıtın boyunduruğu altına girme olarak görünmektedir. Böylelikle, teknolojik rasyonellik iktidarın haklılığını ortadan kaldırmaktan çok onu korumaktadır ve aklın araçsalçı ufku rasyonel türde totaliter bir topluma açılmaktadır (Marcuse'den akt. Offe 1998: 216).

* * *

Claus Offe'ye göre Marcuse'nin bu görüşlerinden temelde üç tez ortaya çıkmaktadır. Bu tezlerden ilkinde göre; bilimsel rasyonalite egemenliğin örgütsel prensibi haline gelmiştir. Marcuse böylesi bir yapının sonucu olarak operasyonalizm⁶ adını verdiği yapının bilimin omurgası haline geldiğini ve teknolojinin toplumsal kontrol ve egemenlik biçimine dönüştüğünü savunur. Eşdeyişle, teknoloji, iktidarın güç kullanımının rasyonel zemininin kurucusu olarak işlev görür ve onun devamlılığını sağlar. İnsanlık dışı yönetim ve manipülatif niyetler sistemi sadece teknolojinin neye hizmet etmesi gerektiği konusunda değil, ayrıca teknoloji üretiminin temellerinde ve hatta temel bilimsel araştırma hususunda da etkilemektedir (Offe 1988: 216).

Bu bağlamda bilimin artık kendisi teknolojik bir hale gelmiştir ve sürekli doğrudan uygulamaları olan pratik fayda sağlayan ve tüketime yönelik bir yapı kazanmıştır. Bu bağlamda Amerikan üniversite sistemini örnek olarak ele alabiliriz: Bu sistemde üniversiteler doğrudan özel şirketlerle veya ordu gibi devlet kuruluşlarıyla ortak çalışmalar yürütmekte ve sürekli teknoloji geliştirmeye yönelik çalışmalar yapmaktadır. Böylesi bir yapıda araştırmaların tamamına yakını uluslararası şirketlerce ve ordu tarafından finanse edilmekte ve dolayısıyla bilim ve teknoloji bu grupların çıkarlarına hizmet eder bir hale gelmektedir. Eşdeyişle Antik Yunan'da bilimin gelişmesini sağlayan dünyayı anlama arzusu ve merakın yerini sınıfsal çıkarlar ve savaşta veya ticarete üstünlüğü elde etme yarışı almıştır. Dünyada en yaygın kullanılan

⁶ Tüm bilimsel terim ve kavramların deneysel ve uygulanabilir bilim tarafından belirlenmesi gerektiğini savunan yaklaşım.

teknoloji olan internetin bile Amerikan Savunma Bakanlığı'nın destekleriyle ortaya çıkmış olması da bunu kanıtlar niteliktedir.⁷

Offe'ye göre, Marcuse ikinci tezinde teknolojinin *sui generis* eşdeyişle kendine has özerk teknolojik rasyonalite olarak ortaya çıkışından bahseder. Doğa üzerinde rasyonel, iş süreci üzerindeyse bürokratik kontrol toplumsal alanda “mutlu bilinci” oluşturur ve bu bilinç karşı konulması neredeyse imkânsız bir kültürel yapı oluşturur (1988: 217). Marcuse, liberal-kapitalist demokrasileri kendi toplumunu köleleştiren, insanlıktan çıkararak, onlar için sürekli tatmin edilmesi gereken sahte ihtiyaçlar yaratan bir siyasal sitem olarak tasarlar. Düşününürün bu yaklaşımından da çıkarabileceğimiz gibi sınıflı toplumda veya geniş anlamda tekno-kapitalist bir toplumda mutluluk, insanların tamamına yakını için, tüketimle koşut bir hale gelmiştir. Hazzı tüketimde arayan birey, böyle yaparak bu sistemi her seferinde tekrardan üretmekte ve bu sistemin sürdürülebilmesinde bilerek ya da bilmeden kendisine atfedilen görevi yerine getirerek kendisini izole etmekte ve toplumsal ilişkilerin ‘şeyleştirilmesi’ sürecine bir araç olarak hizmet etmektedir. İşte böylesi bir kısır döngü, bireyin “gerçeğin ussal olduğuna ve düzenin kendinden bekleneni başardığına dair inancı”nın bir sonucu olan ve Marcuse'nin ‘mutlu bilinç’ adını verdiği kültürel yapı sayesinde mümkün olmaktadır (Marcuse 1968: 125). Endüstri toplumunda teknolojiyle belirlenen rasyonalitenin bir sonucu olarak birey, Marcuse'nin yanlış ihtiyaçlar olarak da adlandırdığı belirli ihtiyaçlarının tatmin edilmesi durumunda mutlu olduğuna inanır. Marcuse'ye göre bu bağlamda toplumların ve bireylerin ihtiyaçlarının sistematize edilişi ve ilerlemeci düşüncenin tasfiyesi; ekonomik, politik ve kültürel olmak üzere üç aşamada gerçekleşir: Bu aşamalardan ilki ekonomik aşamadır; Marcuse ekonomik düzlemde işçi sınıfının gerçek ihtiyaçlarının farkına varamayışını ekonomik aşama olarak görür. Politik aşamada ise bilinçli bir endüstriyel yönelim ve toplumsal manipülasyon teknikleriyle politik sistem gerçek ihtiyaçlara cevap veremez hale getirilir (Akt. Offe 1988: 217; Marcuse 1967: 105-106). Bu aşamada yanlış ihtiyaçları tatmin edilmeye çalışılan toplum, politik anlamda gerçek ihtiyaçlarının peşinden gitmez ve dolayısıyla bireyler doğru-yanlış ayrımı yapamadıkları için bir hak arayışı mücadelesinde yer al(a)maz (ya da yer almak istemez, her durum karşısında sessiz kalmayı tercih eder). Marcuse son olarak kültürel aşamayı ele alır: Bu aşamada endüstrileşen kültür ve estetik ifadeler artık eleştirel bir değer taşımaz hale gelir. Dolayısıyla kültürel-estetik unsurlar eleştirel yönlerini kaybederek salt bir tüketim nesnesine dönüşürler (Offe 1988: 218).

Tek Boyutlu İnsan 1964'te ortaya çıktığında, “Marksizm de liberalizm de yeni teknolojik toplumun ortaya çıkmasının olumlu olduğu konusunda hemfikir” (Feenberg 1988: 225). Dolayısıyla Offe'ye göre, Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan*'da ortaya koyduğu savların sosyalist toplumlar için de geçerli olduğu öne sürülebilir. Offe'nin Marcuse'nin üçüncü tezi dediği argüman tam da bu aşamada belirir. Bu sebeple üçüncü tezin kapitalist toplumlar kadar sosyalist toplumların da teknolojik rasyonalitenin etkisinde olduğu argümanı ekseninde ilerlemesi şaşkıncı değildir. Marcuse, sosyalist toplumları da kapitalist toplumlar gibi özgürlüğün örnekleri olarak görmek hatalı olacaktır der; zira sosyalizmin anavatanı olan Sovyetler Birliği'nde endüstrileşme

⁷ Ward, M. (29 Ekim 2009) *Celebrating 40 years of the net*, Erişim: 20 Kasım 2013, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/technology/8331253.stm>.

süreci, Batı dünyasının üretim ve yönetim süreçlerindeki rasyonalite biçimlerini taklit ederek özgürlüğün yeni türlerinin ortaya çıkışına engel olmuştur (Offe 1988: 218-219). Batı'nın ve Sovyetlerin endüstri sistemi, hem teknolojikleri özleri hem de rekabet konusunda ilişki içerisindedirler; dolayısıyla sadece insan ihtiyaçlarının giderimi konusunda değil, varoluşun edilgen hale getirilmesinde de aynı yolu izlerler. Zira her iki blok arasında ticari ilişkiler söz konusudur ve kapitalist sanayi yapılarıyla Sovyet sanayileşmesinin yakın ticari ilişkileri Sovyet endüstri toplumunu özgürlüğün gerçekleşmesini olanaklı kılacak bir yapıya ulaşma imkânından uzaklaştırmıştır. Marcuse'ye göre Batı sanayileşmesinin ve onun temel ilkelerinin sosyalist endüstri toplumlarında değişikliğe uğratılmadan uygulanması insan özgürleşmesini kısıtlayan yapıların yeniden üretilmesini sağlamıştır; dolayısıyla böylesi bir sanayileşme özünde kapitalist ideolojiyle bağlantı içindedir (Offe 1988: 218-219).

Tüm ele alınan eleştirilerin sonucunda Offe, Marcuse'nin empirik analitik bilimlerin potansiyellerinin salt sınıflandırmacı bilimlerin tek boyutluluğuna düştüğüne; ihtiyaçların manipülasyonlarının tüm sosyal tabakaları ve sınıfları politik ve ekonomik statükonun parçası haline getirdiğine; teknolojik yapıların ve ağların yaygınlığının politik karşı çıkış ve ilerlemeleri sessizleştirdiğine ve teknolojik rasyonalitenin insan özgürleşmesinin potansiyellerini engellediğine ilişkin görüşlerini kendi sistemi içinde tutarlı bulmaktadır (Offe 1988: 221). Ancak bilindiği üzere Marcuse'nin öncülerinden biri olduğu ve uzun yıllar çalışmalarıyla katkı sunduğu Eleştirel Teori geleneği, mevcut toplumsal sistemi, onu değiştirebilmeyi mümkün kılacak olası dönüştürme olanakları üzerinden irdeler. Dolayısıyla Eleştirel Teori'nin yöntemini kabul etmiş bir filozoftan bu çözümleme ve irdeleme sürecinde sadece mevcut durumun sebebi ve sonucu olan sorunları ortaya koymakla kalmaması; bu sorunu ortadan kaldıracak değişim ve dönüşüm olanaklarını da açığa çıkarması beklenir. Başka bir ifadeyle, Eleştirel Teori ele aldığı konuda kendi olanaklılığını eşdeyişle eleştiriyile değişimi sağlamanın olanaklılığını ortaya koymalıdır. Marcuse ise 'tek-boyutluluk' yaklaşımıyla, Eleştirel Teori'nin bu tarihsel yönelimini terk etmiş olur. Bu teorisiyle değişimin gecikisinin geçici değil, teknolojik evren tarafından üretilen ve tekrar üretilen bir yapıdan kaynaklandığını kabul eder. Bu açıdan Marcuse'nin ortaya koyduğu bu teknolojik determinizm; Eleştirel Teori'ye zıt olarak değişim, dönüşüm veya devrimi adeta olanaksız hale getirmektedir. Bu bağlamda;

'Tek-boyutluluk' yaklaşımıyla Eleştirel Teori bir ikileme düşmüş durumdadır: Marcuse, bu ikilemi ortadan kaldırmak için ya geniş kapsamlı manipülasyon hipotezini kısıtlamalıdır ya da baskıcı rasyonalite sistemindeki yapısal boşlukların veya özgürleşime doğru yönelebilecek öğelerin neler olabileceğini itiraf etmelidir. Bunlar gerçekleşmezse Eleştirel Teori kendi geçerliliği için tüm açıklamalarını terk etmek zorunda kalır (Offe 1988: 222).

* * *

Sonuç olarak Marcuse, teknoloji ve ontoloji arasındaki bağı son derece ustaca bir şekilde çözümlenmiş ve ortaya koymuştur. Ancak teknolojik rasyonalitenin ortaya çıkardığı geniş manipülasyon ve pasifize edilmiş varoluşla ilgili sorunlara yönelik herhangi bir değişim ve dönüşüm olanağını ortaya koymayarak Eleştirel Teori'nin en temel prensibini ihlal etmiştir. Dolayısıyla Marcuse'nin *Tek Boyutlu İnsan* adlı eseri, ele aldığı konular ve yaptığı çözümlenmeler açısından son derece büyük bir öneme sahip

olsa da Eleştirel Teori açısından problematik bir sav ileri sürmüştür demek yanlış olmayacaktır. Bunun en temel sebebi teknolojinin neredeyse değiştirilemez ve geri döndürülemez mutlak bir tahakküm mekanizmasına dönüşmüş olduğu argümanıdır. Dolayısıyla böylesi bir mekanizma insana nefes alabileceği hiçbir direnme odağı sunmaz. Bunun sonucu olarak da Eleştirel Teori'nin en temel politik amacı olan özgürleşim geçersiz kılınmış olur.

Bu durumun en somut göstergelerinden biri, özerk bireyin tarihsel bir süreç içerisinde adı olmayan bir var olana dönüşmesinin, teknolojinin ontolojinin yerine ikame edilmesinin sonuçlarından biri olduğu argümanıdır. Bu argüman, yaşadığımız teknoloji çağında Walter Benjamin'in de vurguladığı gibi deneyimin anlamını yitirdiği iddiasını salık verir. Bu iddia bilgi ile kişisel pratiklerle bağıntılı olan deneyim arasındaki ilişkinin teknolojik rasyonalite yüzünden parçalandığı fikri üzerinde yükselir. Çağdaş dünyada deneyim, dışsal bir norma göre değerlendirilen bir alan haline dönüşürken (insanların yaşadıklarından bizzat kendilerinin sonuçlar çıkarması yerine, yaşantılarının anlam ve değerini profesyonel ve uzman ekipler tarafından yorumlanmasını beklemleri gibi; yaşam koçları, diyetisyenler, ekonomistler, kalkınma koçları bu beklentiye örnek olarak verilebilecek ekiplerdir), deneyime dayalı bilginin yerini de sadece pragmatik olarak test edilen donmuş paket programlar almıştır. Bu çerçevede, insan hayatının da paket bir programa dönüştüğü söylenebilir. Hayat, dünyayla ve başka insanlarla deneyimlenen bir varoluş değil; bireysel olarak bilinmesi, düzenlenmesi, sınanması gereken bir nesneye dönüşmüştür artık.

Tüm bu iddiaların görece bir hakikat değeri taşımalarının yanı sıra bizleri içinden neredeyse çıkılması imkânsız bir sarmala sürükleyen aşırı yorumları çağırıştığı öne sürülebilir. Gerçekten de gündelik hayat pratiklerimizin büyük bir bölümü teknolojik rasyonalitenin egemenliği altında oluşmaktadır, ancak bunun bütünüyle olumsuzlanabilecek bir varoluş yaratıp yaratmadığı kanımızca ucu açık bir soru olarak kalır. Tekno-kapitalist sistemde üniversitelerin doğrudan özel şirketlerle veya ordu gibi devlet kuruluşlarıyla ortak çalışmalar yürütmekte olduğu yadsınamayacak bir olgudur, ya da dünyada en yaygın kullanılan teknoloji olan internetin Amerikan Savunma Bakanlığı'nın desteğiyle ortaya çıktığı savı da inkâr edilmesi güç bir iddiadır. Ancak bu tespit, internet üzerinden örgütlenen muhalefet hareketlerinin ya da anti-kapitalist radikal eleştiri zeminlerinin varlık kaynağını açıklamakta zorlanır. 1990'ların sonlarından itibaren dünyanın birçok farklı bölgesinde anti-kapitalist küresel direniş hareketleri açığa çıkmıştır.⁸ Ve bu hareketlerin neredeyse tamamı internet üzerinden iletişime geçerek örgütlenmiştir. Keza yakın bir zamanda ülkemizde yaşanan Taksim Gezi Parkı hareketinin de iletişim ayağını twitter, facebook vb. gibi internet kanalları oluşturmuştur. Hiçbir somut ilişkisi ya da örgütlülüğü olmayan, birbiriyle yüz yüze hiçbir ilişki kurmamış milyonlarca insan yalnızca internet üzerinden iletişime geçerek harekete geçmiştir. Kurulan iletişimin ötesinde internette özellikle genç nüfusun iletişimi esasında kullanılan dil ve üslup, bu muhalefetin kitleselleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Kısacası internet sadece kitlelerin iletişimini sağlamakla kalmamış, aynı

⁸ Seattle, Washington, Melbourne, Seul, Quebec, Prag, Nice, Göteborg, Cenova, Brüksel... Anti-kapitalist küresel hareketler, 1999'da Seattle ile başlayıp günümüze kadar gelen dünya çapındaki hareketleri içermektedir.

zamanda yeni bir muhalif dil ve üslubun yaratılmasına ciddi katkı sunmuştur. Ortada çözümlenmesi gereken temel bir problem vardır: eğer teknolojik aygıtların sadece baskıcı, merkezi ve ideolojik işlevlerinin geçerliliğini ilan edersek (ki kanımızca Marcuse'nin teknolojiye ilişkin temel argümanlarının bizi götürdüğü nokta burasıdır), bütün bu muhalif hareketlerin emperyalist güçler ya da dış güçler olarak tariflenen bir merkezden örgütlenmiş olabileceği fikri ileri sürebilir bir iddia olmaktadır. Marcuse'nin teknolojik determinist yaklaşımı, otoriter iktidarların sıklıkla başvurduğu “dış güçler ya da emperyalist düşmanlar” vb. şeklindeki söylemlerin meşrulaştırılmasına hizmet etmektedir. Eşdeyişle, Marcuse'nin teknolojik rasyonaliteye ilişkin savı, isteyerek ya da istemeden, insanların bizzat kendilerinin teknoloji aygıtları kullanarak örgütledikleri özgürlük hareketlerinin spekülative bir yorumunu içermektedir. Eğer (Marcuse'nin düşüncesini takip edersek) teknolojinin olduğu bir dünyada özgürlük yoksa ve teknolojik rasyonalitenin egemenliğinde yaşayan insanlar kendi özerkliklerini yitirmiş, sahte bir mutlu bilinç ağının içinde sıkışıp kalmış ve hiçbir hak talebinde bulunma gayreti içinde olmuyorlarsa; bu durumda potansiyel özgürlük hareketlerinin kaynağı o insanların iradelerinin dışındaki bir odak olmalıdır.⁹ Marcuse'nin pek de kabullenmek istemeyeceği bu argüman ilginç bir şekilde Marcuse'nin teknolojik rasyonalite anlayışının bir sonucu olarak belirlemektedir.

Marcuse'nin teknolojik rasyonalite kavramının (elbette düşünürün niyetinden bağımsız olarak) açığa çıkardığı bu olumsuz spekülative yorum dışında çağdaş dünyanın temel problemine ilişkin başka bir alternatif düşünmek olanaklı mıdır? Bu soru iki farklı çerçeveden yanıtlanabilir. Bunlardan ilki teknolojiyi bütünüyle olumsuzlayan, teknolojisiz bir gündelik hayat kurmaya gayret eden eğilimdir. ABD'nin Ohio ve Pennsylvania eyaletinde yaşayan Amishler bu eğilime örnek olarak verilebilir. 150.000'e yakın üyesiyle bu cemaat bilinçli bir yönelimle, dini inançlarına uygun olarak, motorlu araçları ve modern tekstil ürünlerini kullanmamaktadır. Cemaat üyeleri işlerini tek bir cemaat telefonu ya da kendi jeneratörlerinin ürettiği sınırlı voltajdaki elektrik aracılığıyla gerçekleştirmektedir (Parker, Fournier ve Reedy 2010: 24). Anlaşılabileceği üzere Amishler'in teknolojiyle sorunlu ve ikircikli bir ilişkisi vardır. Teknolojinin üretim sürecinde herhangi bir katkı sunmamasına ve hatta ondan uzak durmak istemelerine rağmen yine de teknolojiden banka işlemleri, telefon ve elektrik kullanımı gibi birçok farklı alanda faydalanmaktadırlar. Eşdeyişle, teknolojiden uzak durmayı dini inançlarının bir parçası da yapsalar, teknolojiden ve dolayısıyla teknolojik rasyonaliteden tam anlamıyla ayrılamıyorlar. Bu durum da göstermektedir ki günümüzde ne kadar teknolojisiz bir hayat kurmaya gayret etsek de, ucundan ya da kıyısından mevcut rasyonaliteye ve teknolojik ilişkilere bulaşmak zorunda kalabiliyoruz. Dolayısıyla teknolojisiz bir hayat yaratmaya çabalamak pek de gerçekçi bir seçenek olarak görünmemektedir. İkinci çerçeve ise Offe'nin sunduğu ikilem üzerinden açıklanabilir. Offe'ye göre Marcuse, ya teknolojik rasyonalite ve teknoloji

⁹ Ankara Büyükşehir Belediye Başkanı Melih Gökçek'in Gezi olaylarına ilişkin değerlendirmeleri bu noktada anımsanabilir.—Gezi hareketine destek veren kitlelerce büyük bir şaşkınlık ve hayretle karşılanan Gökçek'in açıklamalarına birçok kişinin inandığını unutmayalım. Aynı şekilde Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın da konuya ilişkin yaptığı uluslararası faiz lobisi açıklamaları kendi siyasetine yakın duran kitleleri büyük ölçüde ikna etmiştir.

toplumuna ilişkin geniş kapsamlı manipülasyon hipotezini kısıtlamalıdır ya da baskıcı rasyonalite sistemindeki yapısal boşlukların veya özgürleşime doğru yönelebilecek öğelerin neler olabileceğini itiraf etmelidir. Eğer Marcuse geniş kapsamlı manipülasyon sistemini kısıtlamaz ve teknolojik rasyonalitenin tahakkümcü yönünü öne çıkaran argümanını sürdürmeye devam ederse, geriye kalan seçenek baskıcı rasyonalite sistemindeki yapısal boşlukları açığa çıkarmaktır. Bu seçenek ilk yanıtta olduğu gibi teknolojiyi bütünüyle olumsuzlamaya çalışmaz, ondaki yoğun baskıcı unsurları kabul etmekle birlikte teknolojinin yarattığı sistemdeki yapısal boşlukları bulmak ister. Bu boşluklar potansiyel özgürleştirici alanların nasıl oluşabileceğinin ipuçlarını verecektir. Bu yönelim bir anlamda Eleştirel Teori'nin özüne geri dönmek demektir, eşdeyişle özgürleşim amacı çerçevesinde değişimi sağlamanın olanaklılığını ortaya koymak. Bu olanağı ortaya koyarken felsefi açıdan sorulmasını gerekli bulduğumuz sorular şunlardır: Bu dünyada daha iyi bir hayatın olanağı üzerine düşünebilmek için insanlık evrenimize ne tür deneyimleri dâhil etmeliyiz? Bu deneyim türlerinin oluşturulabilmesi için nasıl bir ontolojiye ihtiyacımız vardır? Yeni ontolojide insanın yeri neresidir veya neresi olmalıdır? Yeni ontolojinin felsefi antropoloji ve etik ile ilişkisi hangi amaçlar çerçevesinde kurulmalıdır? Başka bir ifadeyle, insanın diğer var olanlarla ilişkisi yeni ontolojide nasıl tasarlanmalıdır? Bu tasarımda yeni bilme modellerini, bu modellerin rasyonalitesini ve teknolojiyi dışlamak günümüz şartlarında ne kadar olanaklıdır? Bu soruların yanıtlanabilmesinin olanağı ise saf teorik alandaki tartışmaların sonuçlarına odaklanan geleneksel kuramdan ziyade doğrudan politikaya ve dolayısıyla pratikle ilişkili olan güncel eleştirel bir toplum teorisinde mevcuttur.

Rationality, Experience and Knowledge in the Age of Technology: Problems & Criticisms

Abstract

The question of how human potential is imprisoned in contemporary capitalism is one of the central topics of the analysis on social reality by every social theory which claims to be critical. This question which can be concretized as a systematic occupation with the cultural-technical forms which caused by contemporary capitalism and as an analysis of new types of social subjectivity which emerge as a result of these forms, essentially includes the effort to specify at what level and by using what kind of tools the current system grabs the individual by the throat. Frankfurt School tradition as one of the foremost traditions which conducts such an investigation, discusses the analysis of society over fragility of the bourgeois individual.

According to Frankfurt School, the individual in contemporary capitalism is extorted from bourgeois ideals and is out of breath as a result of blockade of overgrown structures in social context in which s/he lives. In other words, the bourgeois individual has been erased. In the late capitalist society where personal histories are melted away, technological progress is one of the processes that led to the deletion of the individual. The clearest expression of this emphasis finds correspondence in the introduction of Herbert Marcuse's *One Dimensional Man*. Marcuse proposes two opposite theses in this work which he examines advanced industrial societies: 1) Advanced industrial society have a structure that it can control the qualitative changes in predictable future, 2) However, trends and forces which can reverse this situation (which can break this limitation and destroy capitalist society) also exist. First one claims that relations of domination in the social structures are sustainable in the future; and the other thesis emphasizes that the opportunity of emancipation of people by getting free of these power relations is still possible. However, Marcuse does not dwell on too much on the latter (which is the claim about possibility of powers and trends that can change the current situation). Moreover it could be argued that his arguments relating to technological rationality and one-dimensionality draws us into the impossibility of attaining any moment of a positive social transformation.

The book is dominated by an atmosphere of immense feeling of being encircled and hopelessness, thus it follows from the work of Marcuse that in the system that we live in it is even impossible to breathe freely. Although in follow-up studies after the *One Dimensional Man* (especially in writings in which vitality of 68 movement and the axis of New Left), it can be observed that there is an attempt to convert despair into hope, it is clear that Marcuse's designations regarding technological life mechanisms should be discussed again given the technological advancements of our times. Within this context, in the study, how the technology affects and furthermore determines the individuals and society as a whole in the modern industrial societies has been investigated. This investigation has been carried out through Herbert Marcuse's views on technology which are presented in his work *One-Dimensional Man*. The relationship between rationality, knowledge and experience has been examined on the basis of technology, and then Marcuse's concept of 'technological rationality' has been analysed in the context of Claus

Offe's criticisms. Finally, Marcuse's critique of technology has been assessed by considering the emerging social practices in this day and time.

Herbert Marcuse refers to the rationality which is created by technology and is directly based on submissive efficiency, as 'technological rationality'. Thinker argues that what is considered to be rational in a society is subject to change with technological developments, and social rationality is directly connected to the technological advancements. There are three different projections of technological rationality approach which are in turn ontological, epistemological and ethical-political approaches. Claus Offe claims that it is possible to group these different dimensions under three theses. According to the first one; scientific rationality has become the organizational principle of domination. According to Offe, in his second thesis Marcuse mentions the emergence of technology *sui generis* i.e. as a distinctive autonomous technological rationality. And the third thesis proceeds on the line of the argument that socialist societies are under the impact of technological rationality as well as capitalist societies.

According to Offe, even though these three theses are consistent with each other, Marcuse has been violated the most fundamental principle of the Critical Theory by not offering any possibility of social transformation which are aimed at the problems of extensive manipulation and pacified existence that brought about by technological rationality. Hence although Marcuse's work is of utmost importance with regard to his analysis and the issues that he has covered, it would not be wrong to say that a problematic argument from the point of the tradition of Critical Theory has been proposed. The main reason for this is the argument which asserts that the technology turned into a mechanism of domination which is almost irreversible and unchangeable. Therefore, such mechanism does not offer any resistance point where human can take a breath. As a result of this, emancipation which is the main political purpose of the Critical Theory has been invalidated. What could be the problems which are created by the negative situation that results from Marcuse's thesis on technology? For instance, how could the basis for the existence of opposing movements which are organized over the internet or the foundations of anti-capitalist radical critique be explained on the axis of Marcuse's thesis?

There is a fundamental problem that has to be solved: if we declare only the validity of oppressive, central and ideological functions of technological devices, then the idea which is referred by authoritarian governments that current opposing movements or rebel groups organized over internet might be organized from a centre which is defined as imperialist power or external power becomes an affirmable argument. In other words, does Marcuse's technological determinist approach serves to legitimize the discourses such as "foreign powers or imperialist enemies," and so on which authoritarian powers frequently resort to. Is it possible to think of another alternative with regard to the problems produced by this rationality apart from the negative comments that revealed by the concept of technological rationality. From what frameworks this question can be answered? In the conclusion of the study, answers to these questions have been searched.

Keywords

Technology, Knowledge, Criticism, Practice, Capitalist Society, Politics, Rationality.

KAYNAKÇA

AHISKA, Meltem (2002) “Bilginin Araçsallaşması ve Gündelik Hayatın Bilgisi”, *Bilgi Toplumuna Geçiş*, ss. 112-123, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

CALLINICOS, Alex (2007) *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.

DELLALOĞLU, Besim F. (2007) *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*, İstanbul: Say Yayınları.

ELLUL, Jacques (2003) “The Autonomy of the Technological Phenomenon”, *Philosophy of Technology, The Technological Condition: An Anthology*, ed. Robert C. Scharff & Val Dusek, ss. 386-397, Oxford: Blackwell Publishing.

FEENBERG, Andrew (1988) “The Bias of Technology”, *Marcuse: Critical Theory and The Promise of Utopia*, ed. Robert Pippin, Andrew Feenberg, Charles P. Webel, ss. 225-255, Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers.

HELD, David (1990) *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press.

HORKHEIMER, Max (1998) *Akıl Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları.

KOÇAK, Orhan (1998) “Önsöz (Horkheimer ve Frankfurt Okulu)”, *Akıl Tutulması* içinde, İstanbul: Metis Yayınları.

MARCUSE, Herbert (1967) *Das Ende Der Utopie*, Berlin.

MARCUSE, Herbert (1968) *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Seçkin Çağan, İstanbul: May Yayınları.

OFFE, Claus (1988) “Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis?”, trans. Anne-Marie Feenberg, *Marcuse: Critical Theory and The Promise of Utopia*, ed. Robert Pippin, Andrew Feenberg, Charles P. Webel, ss. 215-224, Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers.

MARCUSE, Herbert (1989) “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, trans. Micheline Ishay, *Critical Theory and Society*, ed. Stephen E. Bronner & Douglas M. Kellner, ss. 119-127, New York/London: Routledge.

MARCUSE, Herbert (1998) “Some Social Implications of Modern Technology”, *Essential Frankfurt School Reader*, ed. Andrew Arato & Eike Gebhardt, ss. 138-162, New York: The Continuum Publishing.

PARKER, Martin; FOURNIER, Valerie; REEDY, Patrick (2010) *Alternatifler Sözlüğü*, çev. Bülent Doğan, Emine Ayhan, İstanbul: NTV Yayınları.

WIGGERSHAUS, Rolf (1995) *The Frankfurt School*, çev. Michael Robertson, Cambridge: Polity Press.

Araştırma Makalesi
Research Article

Qodratullah QORBANI

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Kharazmi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Felsefe ve Din Bölümü, Tahran-İran
Kharazmi University, Faculty of Literature & Humanities, Department of Religion and Philosophy,
Tehran-Iran
qorbani48@gmail.com

Temporality in Heidegger and Mulla Sadra's Philosophies

Abstract

Mulla Sadra and Heidegger are two different philosophers, of two separated philosophical traditions, who both concern to the problem of existence, and then time. They try to discover many virtues of time and its relation to existents. Heidegger emphasizes on Dasein for understanding the essence of the Being, he considers an essential relation between time and being by studying many manifestations of Dasein, like temporality. Mulla Sadra takes into consideration all material existents as temporal things and tries to show their essential virtues in the light of time. He considers time as the fourth dimension of everything and the base of its evolutionary movement to spirituality. In this paper, it is tried to comparatively study temporality and time in Mulla Sadra and Heidegger's philosophy, in order to find their similarities and differences.

Keywords

Time, Temporality, Dasein, Trans-Substantial Motion, Fourth Dimension, The Being.

1. Introduction

The significance of Heidegger (1889-1976) in the Western philosophy and that of Mulla Sadra (1571-1640) in Islamic philosophy is quite obvious and there is no need to discuss it here. Heidegger was a renowned existentialist philosopher and in effect challenged the philosophical fundamentals of modernity, encouraging a profound philosophical contemplation about human's major concern, that is, the question of the meaning of Being, thus demonstrating the primacy of existentialist thought over essentialist thought. On the other hand, as the founder of Transcendent Wisdom (Al hekmatul Muta'alieh), in Islam, Mulla Sadra through a combination of Ibn Sina's peripatetic philosophy, Suhrawardi's (Illuminative) philosophy and Islamic mysticism and apologetics (theology) established a new school of thought which is based on Primacy of Existence and whose components become meaningful in the light of existence. Moreover, Mulla Sadra utilized the outstanding features of the said intellectual currents in a manner that provided an answer to the unanswered questions of the same schools of thought, consolidating his own school of thought as well. Hence, a comparative study of the ideas of Mulla Sadra and Heidegger, particularly in the light of their differences and similarities as well as their influence in the Islamic and Western world, may help the thinkers of these two realms of philosophical endeavor to know each other better. In fact Mulla Sadra's philosophy is not known in the West, for they think that the Islamic philosophy comes to an end with Ibn Rushd. Indeed a comparative study of Mulla Sadra and Heidegger will help introduce some unique aspects of Islamic transcendent philosophy and wisdom.

In this paper, it is tried to focus on the idea of Time and Temporality in Mulla Sadra and Heidegger's philosophy, in order to show how time and temporality plays role in their philosophical thought and also in the material world and human being.

2. Heidegger and Temporality

Heidegger's main concern was to find an answer to the question of meaning of the Being. In order to find an answer to this question he naturally launched his studies about the Truth (of the things). In other words, the core of Heidegger's intellectual endeavor is constituted of the question of the meaning of Being and study the Truth. While by rejecting the existing definitions of truth such as evident or indefinable or its generality, he connected the said question to human as Dasein, that is, human is the only Being whose existence is different from all other beings, for in his opinion man is the only Being who is capable of asking questions about his being and think about himself. The key to understanding the meaning of Being is the very Dasein which has existence. In other words, human is the only being who asks questions about his own existence. On the other hand Heidegger's approach focuses on the Truth. For him, truth should be defined as appearance, openness or Aletheia, which is a fundamental concept in the Greek approach to the truth and logos (Heidegger 1996: 21-63).

Through once again putting forth the question of the meaning of Being and questioning the meaning of the Truth, Heidegger naturally undertakes to study other categories which are instrumental in solving his problem. Some of these categories

include Dasein, The World, Language, Time, Temporality, etc. Hence, he says: Dasein is an entity which, in its very Being, comports itself understandingly towards that Being. In saying this, we are calling attention to the formal concept to existence. Dasein exists. Furthermore, Dasein is an entity which in each case I my self am. Mineness belongs to any existent Dasein, and belongs to it as the condition which makes authenticity and inauthenticity possible. In each case Dasein exists in one or the other of these two modes, or else it is modally undifferentiated (Heidegger 1996: 53).

As mentioned above, Dasein, which is the key to understanding the Being constitutes the base of Heidegger's thought, for what distinguishes Dasein from other beings in his viewpoint lies in this truth. Indeed Dasein not only enjoys his being, but for this being the very existence of being is a question. On the other hand, this question comes forth in the context of a world, that is, it has an existence and an appearance in a world of which he is aware. In other word, World hood is one of the essential attributes of Dasein and human without the world is meaningless. This viewpoint opens a new horizon against the viewpoint of Descartes and modernist ideas. In fact, in Heidegger's viewpoint Dasein always exists in the world and being-in-the-world or being in the world is tantamount to the basic condition or concept of Dasein. Hence human from the very beginning is the being-in-the-world (Heidegger 1996: 78-86). In his words: The compound expression 'Being-in-the-world' indicates in the very way we have coined it, that it stands for a *unitary* phenomenon. This primary datum must be seen as a whole. But while Being-in-the-world cannot be broken up into contents which maybe pieced together, this does not prevent it from having several constitutive items in its structure. Indeed the phenomenal datum which our expression indicates is one which may, in fact, be looked at in three ways. If we study it, keeping the whole phenomenon firmly in mind beforehand, the following items may be brought out for emphasis: First, the '*in-the-world*' (Heidegger 1996: 53). According to Heidegger another feature of worldly hood of Dasein is his temporality. He titled his masterwork as "Being and Time", for one of the pivots of his thought is Time and as one can discern from the said book, he tried to explain the essential relations between Being and Time. For Heidegger the main concern of all existents are rooted in the phenomenon of time. Heidegger tries to demonstrate this issue, because for Dasein being always rises in the horizon of the time and being cannot be understood by the Dasein without time (Heidegger 1996: 18-39) Heidegger therefore infers that the essence of Dasein should itself entail time. In the first chapter of his book, Being and Time, Heidegger interprets Dasein in terms of temporality and considers time as the transcendental horizon of the issue of being. Secondly, he also tries to offer an interpretation of time in terms of Being and thirdly he interprets Being in terms of Time (Heidegger 1982: 140; Heidegger 1985: 150). In the second part where he considers temporality the main component of Dasein, he departs from two main characteristics of Dasein: one, Being towards death; and second, the possibility of Being perfect. These two features are related to the evolutionary movement of Dasein (Heidegger 1996: 274-279). The evolutionary movement of Dasein means going beyond and transcendental of Dasein, that is, a move by Dasein towards its possibilities in the sense that Dasein always is progressive. Hence, Dasein always moves forward. Therefore Dasein in every stage of its life is imperfect and has not achieved its perfection. If Dasein is always progressing and is moving ahead, we

cannot say that it has achieved its perfection. Hence, Dasein as being is a totality and not a perfect totality; it is a being that occupies the arena of space-time. In this viewpoint, temporality is the possibility of “perfect-being” which is “towards-death”. Being in the way of perfection includes past and present and being towards death includes the future (Heidegger 1996: 279-304).

More than temporality, Heidegger’s argument mainly focuses on “Present”, for he considers the existence of Dasein as appearance and present time means appearance which is available in Dasein. Hence, in his book, *Being and Time*, Heidegger starts his argument about Time and Temporality on the basis of this identity of Being and Appearance, that is, temporality not only consolidates the structure of Dasein, rather it consolidates the structure of the world, for it is a necessary condition for the appearance of beings in terms of their being.

However, Heidegger’s discussion of temporality is related to Being, Dasein, the world, perfection, and being towards death as well as present, past and future. As a result it puts forth the issue of historicity of human being, existence and the world. Therefore, it is observed that Heidegger in his argument about time and temporality has negated the traditional meaning of time, that is, the quantity abstracted from movement and gives a new meaning to it which is prior to the traditional meaning, for with regard to time as expressed by Heidegger, which is appearance or present with past and future and that past and future are merely some horizons that present depicts for Dasein otherwise there is neither any potential past nor future (Heidegger 1996: 383-408). On the other hand, in order to understand the meaning of Time, Heidegger refers to the understanding of the public and maintains that temporality stems from the simple, everydayness understanding. In this sense, future is the main phenomenon of time and an aspect of appearance of the world, for the presence of the world becomes always meaningful only in relation to the past and future (Heidegger 1985: 14; Heidegger 1982: 370-71).

As Heidegger considers Dasein world hood, he also considers world hood the very temporality, that is, in his opinion, both Dasein and world are temporal. However, temporality that does not mean being in time rather it means being with the time. In other words, in his opinion, temporality distinguishes the way of being of human from other beings because he is with the time and temporality makes the appearance of the beings possible for the Dasein, prospering its being. It means that temporality is the condition of the appearance of the being of the beings for Dasein (Heidegger 1996: 401-415).

Heidegger maintains that there is a special relation between being and time, namely, there is an essential relationship between Being and Time, for time is the only horizon for understanding of the issue of Being and temporality is the necessary condition for appearance of beings. Hence understanding of being and answering to the question of the issue of being is depended on the understanding of the nature of Time. He also deals with the relationship between temporality and future, for he has a special definition of the future: having the future means we in appearance choose and decide to what is future becomes materialized. Therefore the first stage of temporality is having a future in the form of choice. Hence, Dasein, with respect to being in temporal overtones

has a world which is universal and its expanse spreads to the past, present and future. That is, Dasein has a historical background which interpreted as Dasman (Heidegger 1996: 424-449).

In fact, through establishing an essential relation between Dasein and Time, that is, temporalization of Dasein, Heidegger has been able to go beyond the Cartesian objectivism and modernism and establish other truths for human's being such as the world and time, which caused Heidegger to transit to own philosophy and going beyond the metaphysics.

3. Mulla Sadra and Temporality

Mulla Sadra found his philosophical thought on primacy and centrality of Existence. Like Heidegger, he too protested the essentialist thought of his predecessors and therefore Existence has the principal role in his thought. Putting forth the notion of primacy of existence vis-à-vis the primacy of essence and nature and explaining the attributes of existence, and generalizing them to the natural world, metaphysics, science and epistemology, he depicts a new philosophical horizon. To Mulla Sadra, Existence has weak and strong degrees and has degrees of Gradation of truth (Tashkik Vujoudi). In other words, it begins to move from pure potentiality to the pure actuality, which is the Absolute Truth. Therefore, in Mulla Sadra's conception of existence, gradation exists in its particular sense which causes a long chain of creatures among whom there is a specific causal relationship. This chain exists in the world of nature, matter, and meaning. On the other hand, Mulla Sadra believes in One and Many, and Many and One through which he rationally explains the Gradational relationship between beings. However since he believes in Gradation among beings and maintains existential gradations in the existence from potentiality to actuality for them, he discusses four main issues that are closely related to the issue of time: first, the notion of physical creatures of human being; second, trans-substantial motion; third temporal creation of the world; and fourth, the issue of time as the fourth dimension of matter.

Contrary to his predecessors, who considered time as an imaginary or perceptual issue or the amount of change in the quantity or changes in the accident, Mulla Sadra considered it as secondary intelligible concept and the way of the being of material thing. He maintains that Time does not have an existence separate from the existence of happenings and without Time essence loses its being and essence. Therefore, we must confess the existence of reality of time outside. In other words, the being of the material beings is in a manner that makes them temporal as it makes them worldhood as well. That is, the confinement of the things in time is an indicator of another dimension of their existence. This dimension speaks of the vastness of existence of beings that exist in time, involving time in their identity to the extent that time becomes a factor for priority and posteriority not their cause. Hence a being that is essentially temporal, is a being which is deeply in transition, that is, it has a volatile and ongoing existence, not a static one under the umbrella of existence. Hence one may conclude that there is no scale or container independent of things and happenings outside called Time. What exist are only the happenings and their existential gradation. In other word, time is not just like a container accommodating the things. Hence any

happening is so intertwined with its time that cannot be extricated from one another even in perception. Hence the time of any thing is in fact an aspect and a face of the thing itself, not a being outside it, rather giving independence to time occurs only in mind, but in outside time is the temporal thing itself and both are one and the same thing (Mulla Sadra 1999/vol.3: 110-147).

Another dimension of Time in Mulla Sadra's view is explained in his notion of trans-Substantial Motion. In his opinion, motion is a gradual, continuous issue, not composed of segregated and joint fragments. Therefore, in motion the moving thing leaves something and finds something or its puts once condition behind and achieves a new condition. And it is this continuous generation and degeneration that forms the nature and essence of the motion. Therefore, motion is possible in the beings that are potential from all aspects, for motion aims to achieve something which had not been achieved earlier, or it is the restoration of a condition or status whose possibility had existed, but itself did not. Therefore, if there is any motion in the world, it is an indication that the world is not total pure actuality, rather, it is a combination of potentiality and actuality. Hence, if we observe some motion in the appearance in the world, it is an indication of motion in the essences (Mulla Sadra 1999/vol.4: 33; Mulla Sadra 1999/vol.3: 180).

According to Mulla Sadra's notion of primacy of Being, since the being of a thing is its everything and nature is only an accident, by accepting the primacy of Being continuous motion becomes a kind of existence, the coming to being of the moving beings, which is nothing but their being, happens gradually and through continuous motion, which is the very substantial motion of the beings. Hence, according to the primacy of being, the being of the thing itself is its very being and motion is the kind of being. Therefore in trans-substantial motion the thing itself is the moving thing. On the other hand, in Mulla Sadra's opinion, Time is the offshoot of motion and wherever there is any sign of motion, time is there. Hence an essence with which motion is intermingled and encompasses it, is an essence which is accompanied with *priori* and *posteriori*, that is, motion is an existence the existence of whose components is a gradational existence and every component comes to being only in its stance, neither before nor after it. In other words, the set of material creatures is a moving unit. On the basis of trans-substantial motion, one can discern that this substantial, permanent, continuous motion that is the world is in the context of time and time is the indicator of this motion, which is in eternal continuous motion. Hence if the context of trans-substantial movement is the very time, namely, this motion that is oriented towards perfection takes place in the horizon of time and if we eliminate time from it, motion will lose its meaning (Mulla Sadra 1999/vol.3: 170-181).

Ultimately, the creation of the physical world is a temporal creation, that is, the world contrary to the viewpoint of the previous philosophers who believed in the Temporal Eternality of the World, is a temporal creation, but in Mulla Sadra's viewpoint, temporal creation of world is not tantamount to creation of the world in time, rather it means its being with the time in which there is continuous and new generation (Khalqe Jadid). In other word, we cannot find a time in which the world has not been created and is created later, rather, since time is simultaneous with world, the existence of the world is always accompanied with the existence of time. In fact, the world is the

being of the temporal world and all its essence, either creation or evolution, is accompanied with time and basically creation outside time does not make sense (Mulla Sadra 1998: 50-150).

Overall, according to Mulla Sadra since the non-material beings have imperfection and potentiality and are moving towards evolution, they put all stages of their evolution behind in time. Hence, the entire material existence is temporal existence even man whose man chunk of existence is matter and soul achieves evolution in the horizon of Time. Therefore in Mulla Sadra's notion, the material being is a historic being, that is, it is standing on the roof of the past and through its motional nature creates time. Hence, world is not a not a being in the time, rather it is time which is in the world, for temporality is the very identity and way of being of material beings.

Given the above brief discussion about the issue of Time and Temporality in viewpoints of Mulla Sadra and Heidegger, it is observed that there are similarities and differences of opinion between them about this issue, particularly regarding the temporality, humanity, world, things, material world, and finally the entire material universe. Both have their own interpretations of each of the said topic. Heidegger looks at the world from the outlook of temporality of the being and world and essentiality of time in relation to man, while Mulla Sadra looks at time from the outlook of gradation in beings of universe and maintains a gradational chain between them from potentiality to actuality. Since there are gradations among the beings with regard to enjoying the truth, the potential beings in order to move towards perfection can only move through the horizon of time. Therefore, Time for the existence of material beings, particularly Dasein and the world, is an essential issue and temporality is an essential issue of the material existence, constituting one of the structural frameworks of man and the material world, but with its own specification. Therefore, in viewpoints of Heidegger and Mulla Sadra material existence, world, and Dasein have history and are historic, that is they have past, present and future.

4. Conclusion

Both Mulla Sadra and Heidegger are those of philosophers that ontology is of their fundamental questions and concerning, then they both establish their philosophies based on fundamental ontology, but with this deference that in Heidegger's ontology discovering of Dasein's virtues has the basic place to understand the Being, and in Mulla Sadra's one all existents have their proper place according to his interpretation of ontological gradation. In the other words, they both try to find the root of relations between Existence, but, while Heidegger tries to find the reality in the existence of human alone and does not look at other relational facts. Mulla Sadra interprets existence in the light of all existents, particularly by considering their gradual and ontological relations. By paying attention to this fact, Mulla Sadra and Heidegger consider time as one of the essential virtues of existence, but Heidegger pays more attention to temporality of Dasein and Mulla Sadra emphasizes on temporality of all corporeal things, including humans and animals. Heidegger considers time as the horizon of Dasein's life and Mulla Sadra takes it into consideration as fourth dimension of all material things, and regarding to human, both of them, but Mulla Sadra with more

emphasizing, believe that human has evolutionary motion in the temporal and corporeal world. Heidegger thinks that time and temporality make possible for Dasein to project and clarify and discover his possibilities and to know about his aspects of his being in the world, and his death as his the end, and finally his past, present and future, but Mulla Sadra considers time and temporality as the base of trans-substantial motion for all material things and traveling from materiality to spirituality. In fact, in Mulla Sadra's philosophy, time and temporality shows renewal and continual creation of every corporeal thing while their final end is spirituality.

So, time and temporality is one of the basic elements their philosophy, but Heidegger links it to Dasein and Mulla Sadra considers it for all material things. And both of them consider time as the context of material existents, including humans and non-humans. Therefore, time and temporality make their philosophical contemplations to project new horizons. In this case, it seems Mulla Sadra's explanations and theorizing on many virtues of time and temporality has more valuable elements, since he is able to explain the structure of corporeal world and its evolutionary traveling by utilizing time and temporality.

REFERENCES

HEIDEGGER, Martin (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, trans. by Albert Hofstadter, USA: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin (1985) *History of the Concept of Time*, trans. by T. Kisiel, Bloomington: Indiana University Press.

HEIDEGGER, Martin (1996) *Being and Time*, trans. by John Macquarrie & Edward Robinson, Uk & USA: Blackwell Press.

MULLA SADRA, Sadruddin Muhammad (1998) *Creation of the World*, Tehran: Sadra Press.

MULLA SADRA, Sadruddin Muhammad (1999) *Aṣfar Arba'a*, Tehran: Sadra Press.

Araştırma Makalesi
Research Article

Ümit ÖZTÜRK

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-Türkiye
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-Turkey
u.rzg.ozturk@gmail.com

Ayşe Gül ÇIVGIN

Dr. | Dr.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
ag.civgin@uludag.edu.tr

Muhsin YILMAZ

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
myilmaz@uludag.edu.tr

Felsefe Dergileri Bibliyografyası (III): *Yeditepe’de Felsefe**

Özet

“Yeditepe’de Felsefe” dergisi hakkında bu bibliyografya, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen bir bilimsel araştırma projesinin organik bir parçasıdır. Söz konusu projenin ana amacı, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerini içeren bir veri tabanı oluşturmaktır. Bu bağlamda, hedeflenen veri tabanının fiiliyata geçirilmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim alma amacıyla, geçmişten günümüze her bir felsefe dergisinin bibliyografik verilerinin sunulmasının yerinde olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Terimler

Felsefe Dergileri Bibliyografyası, Felsefe Dergileri Veri Tabanı, Akademik Etkileşim.

* Bu çalışma, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu” tarafından desteklenen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı Bilimsel Araştırma Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

Günümüzde bilimsel ve felsefi hareketliliğin gelişiminde süreli yayınlar son derece önemli ve vazgeçilmez bir işlev görmektedir. Bu hareketliliği desteklemek ve çeşitli tarzlarda yaygınlaştırmak için de bilindiği üzere farklı disiplinlere ilişkin hem ulusal hem de uluslararası “veri tabanları” ve “indeks”ler oluşturulmakta, böylece araştırmacıların ürettikleri yayınlar küresel düzlemde erişilebilir hâle gelmektedir. Bu tür veri tabanları ve indeksler, bir çalışmanın (veri tabanı veya indeksin amacına göre) başta bibliyografik verileri olmak üzere, özet metinlerini, tam metinleri ve ayrıca yazar bilgilerini okuyucuya hızlı ve kolay bir biçimde sunmaktadır. Dahası, bu türdeki gelişmeler sadece akademik etkileşim düzleminde değil, bir başka düzlemde, bir araştırmacının akademik yeterliliğini değerlendirmede de bir işlev görmektedir; yani, üniversiteler veya araştırma kurumları giderek daha yoğun bir biçimde, bir araştırmacının başarısını, ilgili veri tabanı ve indekslerde yer alan çalışmaları üzerinden ölçme yoluna gitmektedir.

Şimdi, Türkiye ölçeğinde bahsedilen sürece bakıldığında, bir dizi kuruluş/kurumun, “veri tabanı” ve “indeks” olmak üzere iki üst başlık kapsamında ele alınabilecek, benzer bir hizmeti yerine getirdiği görülmektedir. “Veri tabanı” olma açısından örneklenirse,¹ Milli Kütüphane, “1923-1999 yılları arasında Türkiye’de yayınlanmış 4398 süreli yayında yer alan” çalışmaların bibliyografik verilerini içeren “Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası;” “1995’ten günümüze kadar Milli Kütüphane’de taranan süreli yayınlar”ın bibliyografik verilerini içeren “Makaleler Bibliyografyası” ve “eski harfli Türkçe süreli yayınlar”dan oluşan “Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar”² gibi veri tabanlarına sahiptir. Son derece geniş kapsamlı bir içeriğe sahip olan ve tüm bilim dallarıyla ilgili bu üç veri tabanından ilk ikisi sadece bibliyografik veri içerirken, üçüncüsü ise ek olarak, veri tabanına dahil edilen yayınlardaki bir dizi makalenin tam metinlerini de elektronik ortamda sunmaktadır. Milli Kütüphane’nin sunduğu bu üç genel veri tabanı yanında, ülkemizde, daha özel türde/tematik veri tabanları da bulunmaktadır. Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) desteğiyle yürütülen, “Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı,”³ “İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı,”⁴ “Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı”⁵ gibi veri tabanları; yine Milli Kütüphane tarafından hazırlanan “Mehmet Akif Ersoy,” “Nazım Hikmet Ran,” “Yahya Kemal Beyatlı,” “Mevlana,” “Hacı Bektaş Veli,”⁶ bibliyografyaları ve veri tabanları söz konusu türdeki özel/tematik veri tabanları arasında gösterilebilir.

Şimdi, (genel ve özel/tematik amaçlı) veri tabanlarının yanında, yukarıda sözü edilen sürece “indeks”ler açısından bakıldığında ise, Türkiye’de hem bibliyografik veri hem de akademik bir indeks olarak işlev gören bir dizi ağ bulunmaktadır. Bu ağlardan

¹ Burada ve takip eden satırlarda sunulan liste tam olma amacıyla olmayıp, sadece örneklem olma bakımından seçilmiştir.

² Erişim adresi: “<http://sureli.mkutup.gov.tr/index.php>.”

³ Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>.”

⁴ Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/findrecords.php>.”

⁵ Erişim adresi: “<http://ktp.isam.org.tr/?url=risaleosm>.”

⁶ Genel erişim adresi: “<http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/>.”

en önemli ve geniş kapsamlısı, “Tübitak” bünyesinde kurulan Ulakbim⁷ Ulusal Veri Tabanlarıdır.⁸ İlgili ağ tanıtımında belirtildiği üzere,

ULAKBİM'in temel misyonlarından biri (...) ülkenin akademik bilgi birikimini yansıtacak bilgi ürünleri geliştirmektir. Bu kapsamda gerçekleştirilen çalışmaların en önemlileri arasında, araştırmacıların Türkçe bilimsel içeriğe elektronik ortamda erişimlerini etkinleştirmek amacıyla uluslararası standartlarda geliştirilen ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları yer almaktadır.

ULAKBİM tarafından oluşturulmakta olan ulusal veri tabanları; Sağlık Bilimleri, Mühendislik ve Temel Bilimler, Sosyal ve Beşeri Bilimler, Yaşam Bilimleri ve Hukuk olmak üzere 5 ayrı konu alanındadır.⁹

Ulakbim Ulusal Veri Tabanlarının yanısıra, ülkemizde, daha da özelleşmiş/tematik bir dizi indeks bulunmaktadır. Yine örneklenirse, Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index),¹⁰ “sosyal bilimler alanında düzenli olarak basılı ya da elektronik yayınlanmakta olan ‘hakemli’ dergileri tarama ve sosyal bilimler alanında ulusal düzeyde profesyonel indeksleme hizmeti” sunmakta; Türk Eğitim İndeksi,¹¹ “eğitim bilimleri alanında düzenli olarak basılı ya da elektronik yayınlanmakta olan ‘hakemli’ dergileri tarama ve eğitim bilimleri alanında profesyonel indeksleme hizmeti” vermektedir.

Kısaca gösterildiği üzere, küresel düzlemdeki gelişmelere paralel olarak, ülkemizde, çeşitli disiplinler ve alanlar ile ilgili giderek daha ayrılmış ve özelleşmiş veri tabanları ve indeksler bulunmaktadır. Bununla birlikte, özellikle 90’lı yıllardan itibaren yoğunlaşan bu gelişmelere rağmen, “Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi” tarafından desteklenen ve aynı üniversitenin “Felsefe Bölümü”nün yürüttüğü “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayınlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında gerçekleştirilen incelemeler neticesinde, Türkiye’deki uygulamaların, küresel düzlemdeki muadilleri ile kıyaslandığında bir takım sorunlar taşıdığı tespit edilmiştir. Buradaki sorunlar çok değişik ve çeşitli türde olup aslında başlı başına bir araştırma konusu olsa da, sözü edilen proje “felsefe” disiplini ile ilgili olduğundan, ilkin, temel bazı sorunların ana hatlarıyla saptanması uygun olacak; bu çerçevede de ilgili proje çalışmalarında teşhis edilen problemler, indekslenme ve veri tabanında yer alma ekseninde kısaca çözümlenecektir.

Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerine indekslenme açısından bakıldığında, örneğin, ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı’nda 4 felsefe dergisinin (Felsefe Dünyası, FLSF, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi ve Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları Dergisi); Akademia Sosyal Bilimler İndeksi’nde (ASOS Index) ise 4 derginin (Beytulhikme: An International Journal of Philosophy, Felsefe Arkivi, Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat

⁷ “Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi.”

⁸ Erişim adresi: “<http://uvt.ulakbim.gov.tr/>.”

⁹ Erişim adresi: “http://uvt.ulakbim.gov.tr/uvt_hakkinda.uhtml.”

¹⁰ Erişim adresi: “<http://asosindex.com/>.”

¹¹ Erişim adresi: “<http://www.turkegitimindeksi.com/>.”

Fakültesi Felsefe Dergisi ve FLSF) yer aldığı görülmektedir.¹² Bununla birlikte, ülkemizde yayımlanan felsefe dergileri bu listeler tarafından tüketilmemektedir.¹³ Dahası, söz konusu indeksler belirli ölçütler kapsamında olmak üzere yalnızca güncel yayınları takip etmekte, bu bakımdan da daha önce yayımlanmış felsefe dergilerini içermemektedir. Bu husus, artık yayın hayatına devam etmeyen ve indekslerde çeşitli nedenlerle yer almayan felsefe dergilerinin (gerek bibliyografik verilerinin (gerekse de dijital ortamda tam metinlerinin) erişiminde ciddi bir sorun bulunduğunu göstermektedir.

Aynı konuya, ülkemizdeki bazı veri tabanları çerçevesinde bakıldığında ise bu sorun ilk bakışta kısmen çözülmüş gibi görünmektedir. Sözgelimi “Milli Kütüphane Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası” ve “Milli Kütüphane Makaleler Bibliyografyası”nda artık yayın hayatına devam etmeyen felsefe dergilerinin bibliyografik verileri bulunmaktadır. Bununla birlikte, daha derinlikli bir araştırmada, bu iki veri tabanında da, yer yer yanlışlığa varan bibliyografik verilerin sunulduğu, tüm dergilerin kapsamadığı, kapsanan dergilerin de tüm sayılarının yer almadığı saptanabilmektedir. Sözgelimi örneklerle belirtilirse, bir ve aynı derginin, Milli Kütüphane “Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası”nda üç ayrı isim altında üç farklı dergi olarak listelendiği anlaşılmaktadır (“Felsefe Arkivi” dergisi, “Felsefe Arkivi”, “Felsefe Arşivi” ve “Felsefe Arkivi” olarak üç ayrı dergi olarak görülmektedir). Yine, yirmi yılı kapsayan bir süre boyunca yayımlanan “Felsefe” adlı derginin, kırkın üzerinde sayısı olmasına karşın yalnızca beş sayısı bu son bibliyografyada yer almakta; 1982-1983 arasında yedi sayı yayım yapan “Yazko Felsefe Yazıları Dergisi”ne ise bu bibliyografyada yer verilmemektedir. O halde, geçmişten günümüze ülkemizde yayımlanan felsefe dergilerinin bibliyografik verilerine erişimde veri tabanları açısından da sorun bulunmaktadır.¹⁴

Şimdi, kısaca özetlenen bu gerekçeler bağlamında, yukarıda sözü edilen “KUAP(F)-2012/62” numaralı “Türkiye’de Yayımlanan Felsefe Dergileri Üzerine Disiplinlerarası Bir Bibliyografya Araştırması” başlıklı “Bilimsel Araştırma Projesi” kapsamında, felsefe disipliniyle sınırlı olmak koşuluyla, internet erişimli bir “Felsefe Veri Tabanı”nın hazırlanması çalışmalarına başlanmıştır. Söz konusu veri tabanının iki amacı bulunmaktadır: İlk amaç, başlangıcından günümüze, Türkiye’de yayımlanan felsefe dergilerinin “bibliyografik” verilerinin tam ve eksiksiz olarak hazırlanarak araştırmacıların hizmetine sunulmasıdır. Bunu takip edecek ikinci amaç ise (gerekli

¹² Burada, iki indeks de sadece örnek olmak bakımından seçilmiştir ve irdelenecek problem gerekli değişikliklerle diğer indeksler için de geçerlidir.

¹³ Bu noktada, yapılan çözümlenmenin hangi indekslerde hangi dergilerin neden yer almadığı sorusuna odaklanmadığı dikkate alınmalıdır. Çözümleme yalnızca felsefe dergilerinin bibliyografyalarının erişilebilir olup olmadığı ve benzer hususlar açısından sürdürülmektedir.

¹⁴ Bu noktada, yayım hayatını sürdüren felsefe dergilerinin kendi internet siteleri üzerinden bibliyografik verilerini listeleyip listelemediği hususu gündeme getirilebilir. Ancak kısa bir tarama, ilgili konunun problemler içerdiğini son derece net bir biçimde göstermektedir (Yine örneklandırmek gerekirse, ülkemizin en köklü felsefe dergilerinden olan “Felsefe Tartışmaları”nın yalnızca 35. sayısından sonraki içerikleri, bibliyografik bilgi olmadan listelenmekte; “FelsefeLogos” dergisinde yine bibliyografik bilgi olmaksızın sadece makale adları verilmektedir).

koşullar temin edilebildiği sürece), bibliyografik verilerin yanında, veri tabanında yer alacak olan dergilere ait çalışmaların özet ve/veya tam metinlerinin erişime sunulmasıdır.

Bu çalışma, sözü edilen projenin üçüncü adımı olarak,¹⁵ “Yeditepe’de Felsefe” ile ilgili bibliyografik bir çalışmadır. Bu ve takip eden/edecek bibliyografyaların temel hedefi, yukarıda sözü edilen veri tabanının fiiliyata dökülmesine önceliği olacak şekilde, benzer alanlar ve disiplinlerde çalışan araştırmacılardan eleştirel geri bildirim almaktır. Bu bağlamda, geniş ve uzun vadeli bir projenin ilk adımlarından biri olarak hazırlanan çalışmanın, Türkiye’deki felsefe yayıncılığına bir katkı sunması öngörülmekte; bulunacak eksikliklerin, önerilerin ve her tür değerlendirmenin makalenin “sorumlu yazar”ına iletilmesi beklenmektedir.

Bibliyografik veriler sunulurken, derginin ilk sayısından basılı son sayısına kadar geçen dönem dikkate alınmış; sayı numaraları ile birlikte derginin basıldığı yıl birlikte gösterilmiş; her sayının editör, yayın kurulu ve ilgili diğer bilgileri dipnotlar ile verilmiş; ayrıca son olarak, yayın süreci boyunca dergideki önemli değişikliklere yine dipnotlar üzerinden dikkat çekilmiştir (Bununla birlikte, ilgili dergiye ait bilgilerdeki temel verilerde bir değişiklik olmamış ise, söz konusu bilgiler tekrar edilmemiş, dipnotlarda gerekli malumat okuyucuya aktarılmıştır).

1/2002¹⁶

Babür, Saffet. “Aristoteles’te Episteme”, 1/2002: 7-20.

Gözkân, Bülent. “Kant’ın Metafizik ve Akıl Eleştirisi Üzerine Bir Eleştiri”, 1/2002: 21-79.

Öymen, Örsan K. “Nietzsche’nin Epistemolojisi Üzerine Düşünceler”, 1/2002: 81-94.

Stocker, Barry. “Being, Showing and Saying: Heidegger’s Ontology”, 1/2002: 95-114.

Armaner, Türker. “Fichte’nin Sisteminde ‘Devlet’in Kuruluşu”, 1/2002: 115-125.

Durgun, Ö. Sezgi. “The Concept of Self and its Ethical Implications in Nietzsche’s Philosophy”, 1/2002: 127-143.

Şenol, Fırat. “Demokrasi Paradoksu ve Bazı Etik Sonuçları”, 1/2002: 145-159.

¹⁵ İlk iki çalışma için, *bkz.* Yılmaz vd. 2013a & 2013b.

¹⁶ T.C. Yeditepe Üniversitesi Yayınları, İstanbul. Özel Sayı: “Felsefe Tarihi Soruları: Aristoteles, Kant, Fichte, Mill, Nietzsche, Heidegger.” Editöryal bilgi bulunmamaktadır.

2/2003¹⁷

Babür, Saffet. “Popper[‘in]- Parmenides’in [in] Dünyası”, 2/2003: 16-27.

Sözer, Önay. “Aklın Yolu: Felsefe?”, 2/2003: 28-40.

Stocker, Barry. “Presence and Immediacy in Analysis and Deconstruction”, 2/2003:41-69.

Öymen, Örsan K. “Sekstus Empirikus’un ‘Pironizmin Ana Hatları’ Eserinden Bölümlerin Çevirisi Üzerine”, 2/2003: 70-83.

Empirikus, Sekstus. “Pironizmin Ana Hatları”, çev. Örsan K. Öymen, 2/2003: 84-121.

Norris, Christopher. “Modularity, Nativism, and Reference-Fixing: On Chomsky’s Internalist Assumptions”, 2/2003: 122-173.

Armaner, Türker. “Søren Kierkegaard’da ‘Özne’ Kavramı”, 2/2003: 174-190.

Vialon, Martin. “The Scars of Exile: Paralipomena concerning the Relationship between History, Literature and Politics – demonstrated in the Examples of Erich Auerbach, Traugott Fuchs and their Circle in Istanbul”, 2/2003: 191-246.

Durgun, Ö. Sezgi. “Baha Tevfik’in ve Beşir Fuad’ın Felsefe Anlayışları”, 2/2003: 247-260.

Tomkinson, Fiona. “Thinking (about) Plurality: Arendt and Merleau-Ponty”, 2/2003: 261-279.

Savaş, Vural. “Bölüşürücü Adalet. Sunuş”, 2/2003: 280-289.

Rawls, John. “Bölüşürücü Adalet”, çev. Vural Savaş, 2/2003: 290-333.

Kalaycı, Nazile “Gadamer ve Hermeneutik”, 2/2003: 334-365.

Roney, Patrick. “Lebenswelt and Techno-science: Husserl’s *Crisis of the European Sciences* Reconsidered”, 2/2003: 366-382.

Baç, Murat. “Doğruluğun Doğası ve ‘Pragma’nın Evi”, 2/2003: 383-401.

Diñçer, Kurtuluş. “Tarihte Model Kullanımı Üzerine”, 2/2003: 402-413.

3/2004¹⁸

Stocker, Barry. “Politics and Reflective Subjective Judgment in Kant”, 3/2004: 14-30.

Öymen, Örsan K. “Metafizikçiler Kötü Müzisyenler mi?”, 3/2004: 31-51.

Bolender, John. “Two Accounts of Moral Diversity: The Cognitive Science of Pluralism and Absolutism”, 3/2004: 52-110.

Özkan, Cengiz İskender. “Pozitivizmin Bilim Anlayışı ve Aristoteles’in ‘Bilim’ Kavramı: Bir Karşılaştırma”, 3/2004: 111-148.¹⁹

¹⁷ Yayın Kurulu: Saffet Babür (Başkan), Zeynep Gürata, Bülent Gözkân, Barry Stocker, Örsan K. Öymen, Türker Armaner [3/2004 dâhil]. Bu sayıdan itibaren dergideki editöryal bilgiler, Türkçe ve İngilizce olarak verilmeye başlanmıştır. Dergide ilk defa “ISSN” numarası (1304-0197) kullanılmıştır. Son olarak dergi, “Hakemli Ortak Kitap” ibaresi ile basılmaya başlanmıştır.

¹⁸ Bu sayıdan itibaren “İçindekiler” bölümü Türkçe ve İngilizce (“Contents”) olarak verilmeye başlanmıştır.

- Deretić, Irina. “Logos, Written Logoi and Pharmakon in Plato’s *Phaedrus*”, 3/2004: 149-160.
- Gödelek, Kamuran. “Logical Empiricism of Hans Reichenbach: A Critical Examination”, 3/2004: 161-185.
- Wringe, Bill. “Sympathy and Simulation: A Humean Contribution to the Theory of Mind Debate”, 3/2004: 186-216.
- Kalaycı, Nazile. “Heidegger’in Dil Felsefesi: Dil ve Dilin Özü”, 3/2004: 217-234.
- Smith, Justin E. H. “Animal Reproduction and the Metaphysics of Cause in Leibniz”, 3/2004: 235-257.
- Türkyılmaz, Çetin. “Bunalım ve ‘Felsefenin Sonu’ Düşüncesi”, 3/2004: 258-270.
- Berges, Sandrine. “Wisdom and the Laws: The Parent Analogy in Plato’s *Crito*”, 3/2004: 271-287.
- Kılıç, Yavuz. “İnsan Doğası Kavramı ve Bu Kavramın İdeolojik Kullanımının Yarattığı Kimi Sorunlar Üzerine”, 3/2004: 288-299.
- Attfield, Robin. “The Concept of Sustainable Development Revisited”, 3/2004: 300-309.
- Budak, Ali. “Batıdan Yapılan İlk Felsefî Çeviri: *Muhâverât-ı Hikemiyye*”, 3/2004: 310-359.

4/2005²⁰

- Berti, Enrico. “The Present Relevance of Aristotle’s Thought”, 4/2005: 1-7.
- Türkyılmaz, Çetin. “‘Varlık’ Sorunu Açısından Aristoteles’in Metafizikî ve Heidegger”, 4/2005: 8-22.²¹
- Stocker, Barry. “Negative Infinite Judgement: Is Hegel’s Philosophy a Crime?”, 4/2005: 23-44.
- Kalaycı, Nazile. “Trajik Kültür mü, Sokratik Kültür mü? Nietzsche’nin Sokratik Kültürü Eleştirisi”, 4/2005: 45-63.
- Sender, Jason. “Tensed Truth Conditions and Tensed Truth”, 4/2005: 64-100.
- Ketenci, Taşkîner. “Aristoteles’in Etik Görüşünde Akıl Kavramının Yeri”, 4/2005: 101-113.
- Huneman, Philippe. “Kant’s Critique of Leibnizian Theory of Organisms: An Unnoticed Cornerstone for Criticism?”, 4/2005: 114-150.
- Veysal, Çetin. “Horkheimer’in Eleştirisi Kuramının Değerlendirilmesi”, 4/2005: 151-170.
- Tapley, Robin. “‘Just Joking!’: The Ethics of Humour”, 4/2005: 171-198.

¹⁹ Derginin “İçindekiler/Contents” bölümünde bu makalenin başlığı şu şekilde geçmektedir: “Neopozitivist Bilim Anlayışı ve Aristoteles’in ‘Bilim’ Kavramı: Bir Karşılaştırma”. Burada, metindeki başlık dikkate alınmıştır.

²⁰ Yayın Kurulu: Saffet Babür (Başkan), Zeynep Gürata, Bülent Gözkân, Barry Stocker. Bu sayıda, derginin “Philosopher’s Index”de tarandığı bilgisi bulunmaktadır.

²¹ Bu çalışmadan itibaren dergideki “Türkçe” makalelerde hem “Özet” ve “Anahtar Sözcükler/Kelimeler” hem de “Abstract” ve “Keywords” yer almaya başlamıştır. Ancak “İngilizce” makalelerde yalnızca “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır (Bununla birlikte “İngilizce” makalelerde bazı istisnalar vardır ve bunlar dipnotla ayrıca belirtilecektir).

Aduğit, Yavuz. “‘Postmodern Etik’ ve Sıkıntıları”, 4/2005: 199-225.

Grünberg, David. “*T*-Theoretical Single-Case Ontic Probability”, 4/2005: 226-248.

İnan, İlhan. “How to Predict Future Contingencies”, 4/2005: 249-261.

5/2006²²

Köchler, Hans. “Universal Jurisdiction and International Power Politics: Ideal versus Real”, 5/2006: 1-16.

Stocker, Barry. “Nietzsche’s Moral Lessons”, 5/2006: 17-37.

Ketenci, Taşkın. “17. Yüzyıl Filozoflarının Doğayı Salt Bir Araç Olarak Gören Düşünme Tarzına Etkileri”, 5/2006: 38-53.

Bormuth, Matthias. “Between Freedom and Necessity: Karl Jaspers’ Contribution to Brain Research”, 5/2006: 54-69.

Aduğit, Yavuz. “Sınırsız ‘İyi’nin Olanığı Olarak Etiğin Aşkınılığı”, 5/2006: 70-85.

Chokr, Nader N. “Mapping out a Shift in Contemporary French Philosophy”, 5/2006: 86-122.

Özkan, Cengiz İskender. “Kant’ın Etiğinde Ontolojik Yaklaşımın Önemi”, 5/2006: 123-132.

Pessin, Andrew. “Descartes on the Divine Eternal Truths”, 5/2006: 133-166.

Küçükalp, Kasım. “Avrupa Bilimlerinin Krizi ve ‘Yaşam-Dünyası’ Kavramı”, 5/2006: 167-176.

Sauer, James B. “Perception, Meaning and Other: A Critical Realist Account of Intersubjectivity”, 5/2006: 177-191.

Wiskus, Jessica. “Time in a Time after Plague: *Mousike* through Heidegger and Bach”, 5/2006: 192-202.

6/2007²³

Kalaycı, Nazile. “Nietzsche ile Marx’ın ‘İnsan’ Anlayışlarının ‘İnsan Hakları’ Kavramının Temellendirilmesi Bakımdan Önemi”, 6/2007: 1-10

Hill, Brian. “Logicality: From a Local Point of View”, 6/2007: 11-37.

Gödelek, Kamuran. “Descartes’in Dualizmi Descartes’in Yanılgısı mıdır?”, 6/2007: 39-66.

Kılıç, Yavuz. “Althusser’in Marx Yorumu Üzerine Bir Eleştiri”, 6/2007: 67-87.

Ketenci, Taşkın. “Schopenhauer’in Etik Görüşünde Kant Eleştirisi”, 6/2007: 89-111.

Sarı, Mehmet Ali. “Aristoteles’in Diyalektiğinde Epagoge”, 6/2007: 113-136.

Hafız, Muharrem. “Platon’da ve Farabi’de Demokrasi Eleştirisi”, 6/2007: 137-174.

²² Yayın Kurulu: Saffet Babür (Başkan), Zeynep Gürata, Bülent Gözkân, Barry Stocker, Özge Ejder.

²³ Editör: Saffet Babür [10/2011 dâhil]. Yayın Kurulu: Zeynep Gürata, Bülent Gözkân, Özge Ejder, C. İskender Özkan, H. Fırat Şenol.

Türkyılmaz, Çetin. “Spinoza’da Özgürlük-Zorunluluk Bağıntısı”, 6/2007: 176-188.

Ökten, Kaan H. “Martin Luther’in Skolastik Karşıtlığı ve Reformasyona Etkileri”, 6/2007: 189-219.

Günay, Mustafa. “Rönesans ve Ütopyacılık”, 6/2007: 221-232.

Türkbağ, Ahmet Ulvi. “Artık Hiçbirşey Eskisi Gibi Olmayacak: Yeniçağın Bilgisel Dönüşümü”, 6/2007: 233-247.

7/2008²⁴

Güzel, Cemal. “Postmodern Bilim Anlayışının Olumsuz Sonuçları”, 7/2008: 1-14.

Orman, Enver. “Platon’un Ruhu ve Hegel’in Tini”, 7/2008: 15-46.

Öztürk, Fatih Sultan Mehmet. “Van Fraassen on Scientific Explanation”, 7/2008: 47-66.

Türkyılmaz, Çetin. “Hegel’de Düşüncenin Hareketi”, 7/2008: 67-79.

Dursun, Yücel. “Heidegger’deki Gömülü Oyun Kavramı”, 7/2008: 81-124.

Reyhani, Nebil. “Dilthey, Kant ve Relativizm Sorunu”, 7/2008: 125-142.

Topakkaya, Arslan. “Bireyselleştirme (*Individualisierung*) – Toplumsal Çözülme İkilemi”, 7/2008: 143-157.

Karademir, Aret. “Foucault and Sexuality: The Possibility of Resistance among Ubiquitous Power Relations”, 7/2008: 159-192.²⁵

Budak, Ali. “Osmanlı İmparatorluğu’na Batı Düşüncesinin Girişi”, 7/2008: 193-229.

Şenol, H. Fırat. “Asabiyet Umranın Önkoşulu mudur?”, 7/2008: 231-245.

8/2009²⁶

Taşdelen, Demet Kurtoğlu. “Tanım Olmaları Bakımından *Animal Rationale* ve *Animal Symbolicum*”, 8/2009: 1-14.

Türkyılmaz, Çetin. “Wittgenstein’in Özne Anlayışı”, 8/2009: 15-24.

Özlem, Doğan. “Anlamdaki Yorum, Yorumdaki Anlam”, 8/2009: 25-41.

Yetişken, Hülya. “Güzelin Hakikati Hakikatin Güzeli”, 8/2009: 42-58.

Reyhani, Nebil. “İndirgemecilik Problemi”, 8/2009: 59-94.

Durudoğan, Hülya. “Is the ‘Human Being’ Homo Global? OR on the Metaphysical Meaning of Globalization”, 8/2009: 95-107.²⁷

²⁴ Yayın Kurulu: Tülin Bumin, Özge Ejder-Johnson, Bülent Gözkân, H. Zeynep Gürata, C. İskender Özkan, Doğan Özlem, H. Fırat Şenol.

²⁵ Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

²⁶ Yayın Kurulu: Tülin Bumin, Özge Ejder-Johnson, H. Zeynep Gürata, C. İskender Özkan, Doğan Özlem.

²⁷ Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

Tepe, Harun. “L. Wittgenstein ve Günümüz Etik’inde Olgu-Değer Uçurumu”, 8/2009: 108-119.

Atay, Hakan. “Infinite Speed: The Work of Exhausted Thinkers”, 8/2009: 120-128.²⁸

Taşdelen, İskender. “Bilgi Felsefesi ve Epistemik Mantık”, 8/2009: 129-148.

Duman, Musa. “Heidegger and the Theological Sources of Nihilism”, 8/2009: 149-181.²⁹

Güzel, Cemal. “İnsan Hakları Düşüncesinin Gelişimi”, 8/2009: 182-198.

Göbenli, Mediha “Postmodernizmin Tarihsel ve Siyasal Serüveni Üzerine Bir Deneme”, 8/2009: 199-213.

Alıç, Fulya. “Wittgenstein ve Alis’in Rüyası”, 8/2009: 214-224.

Güçhan, Ayşegül. “Tasarlanmış Kimlikleriyle Halide Edip”, 8/2009: 225-239.

9/2010³⁰

Topakkaya, Arslan. “Tin’in Fenomenolojisi’nde Bir Sistem Olarak Bilinç Tecrübesi”, 9/2010: 1-17.

Şenol, Hüseyin Fırat. “Osmanlı’da ve Türkiye’de İbn Haldun’a İlgili Açıklamalı ve Seçme Bir Bibliyografya Denemesi”, 9/2010: 18-50.

Duman, Musa. “Gestell, Meaning, Being, and Heidegger’s Leap Beyond Metaphysics”, 9/2010: 51-92.³¹

Becermen, Metin. “Michel Foucault’da İktidar Sorunu Üzerine Bir İnceleme”, 9/2010: 93-112.

Özkan, Cengiz İskender. “Auguste Comte’un Pozitivist Tarih Görüşünde ‘İlerleme’ ve ‘Akıl’”, 9/2010: 113-137.

Gülenç, Kurtul. “Post-Marksizm, Radikal Demokrasi ve Eleştirileri”, 9/2010: 138-188.

Gül, Fikri & Fırat Ünal. “İnsan Karşısında Duyarlılık Sahibi Diğer Canlı Varlıkların Ahlaki Konumu”, 9/2010: 189-212.

Cebeci, Oğuz. “Balkan and Ottoman Satire: East versus West in two Bulgarian and Turkish Novels”, 9/2010: 213-234.³²

²⁸ Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

²⁹ Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

³⁰ Yayın Kurulu: Levent Aysever, Kadir Çüçen, Gürol Irzık, Ahmet İnam, Ioanna Kuçuradi, Harun Tepe.

³¹ Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

³² Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

10/2011³³

Baç, Murat. “Doğrunun Bilinmesi, Bilgiye İlişkin Yalın Doğrular. Eleştirel Bir İrdeleme”, 10/2011: 2-34.

Basut, Lale Levin. “*Menon*’a İlk Bir İnceleme”, 10/2011: 36-51.

Ekin, Özge. “Is There an Absolute Time”, 10/2011: 52-67.³⁴

Gülenç, Kurtul & Önder Kulak. “Walter Benjamin’de Tarih ve Ütopya”, 10/2011: 68-119.

Karademir, Aret. “Against Paralogy: The so-called Necrosis in the Postmodern Body”, 10/2011: 120-149.³⁵

Sarı, Mehmet Ali. “Birincil ve İkincil Nitelikler Üzerine Descartes, Locke ve Berkeley”, 10/2011: 150-189.

Şiray, Mehmet. “Psikanalizin Özne Anlayışından Spinoza ve Leibniz’in Diferansiyel Birey Kurgusuna Geçiş Olanaklı mıdır?”, 10/2011: 190-210.

Topakkaya, Aslan. “Klasik Hint Felsefesinden Bir Örnek: Upanişadlar”, 10/2011: 212-228.

³³ Yayın Kurulu: Levent Aysever, Melih Başaran, Gürol İrzık, Ahmet İnam, Ioanna Kuçuradi, Harun Tepe.

³⁴ Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

³⁵ Bu çalışmada hem Türkçe “Özet” ve “Anahtar Kelimeler” hem de İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmaktadır.

Bibliography of Philosophical Journals (III): *Yeditepe'de Felsefe*

Abstract

This study including bibliographical data of the journal of “Yeditepe'de Felsefe” is an integral part of a scientific project that was supported by “The Commission of Scientific Research Projects of Uludag University.” The essential aim of that project is to constitute a database about philosophical journals published in Turkey. In this context, before realizing the database in its taproots, it is adopted to be much more convenient to make up a detailed bibliographical presentation of each individual philosophical journal published from past to present in order to obtain a critical feedback from researchers whose studies are also apparent in the parallel fields and disciplines.

Keywords

The Bibliography of Philosophical Journals, The Database of Philosophical Journals, Academical Interaction.

KAYNAKLAR

Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), <http://asosindex.com/>.

AKYOL, O. Faruk & Sanem Yazıcıoğlu ÖGE (2000) *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası. Kitaplar-Makaleler (1928-1999)*, haz. O. Faruk Akyol & Sanem Yazıcıoğlu Öge, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

BOLAY, Süleyman Hayri ve İsmail KÖZ (2007), *Türkiye’de Düşünce Yayınları Kaynakçası (1839-2007)*, Ankara [Erişim adresi: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-73836/felsefe.html>].

Index Copernicus (IC), http://www.indexcopernicus.com/index_en.php.

Index Islamicus, <http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>.

Felsefe Tartışmaları, <http://www.ft.boun.edu.tr/>.

Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr/>.

Milli Kütüphane – Bibliyografyalar, <http://eyayinlar.mkutup.gov.tr/>.

Milli Kütüphane – Cumhuriyet Dönemi Makaleler Bibliyografyası, <http://makale.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/CumMak>.

Milli Kütüphane – Eski Harfli Türkçe Süreli Yayınlar, <http://sureli.mkutup.gov.tr/index.php>.

Milli Kütüphane – Türkiye Makaleler Bibliyografyası, <http://makale.mkutup.gov.tr/cgi-bin/WebObjects/Makale>.

MLA International Bibliography, <http://www.mla.org/bibliography>.

TESTA, James (2012) “The Thomson Reuters – Journal Selection Process,” http://thomsonreuters.com/products_services/science/free/essays/journal_selection_process/.

The Philosopher’s Index, <http://philindex.org/>.

Tübitak: Ulakbim Ulusal Veri Tabanları (UVT), <http://uvt.ulakbim.gov.tr/>.

Tübitak: Ulakbim-Tübitak Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı, <http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt/>.

Türk Eğitim İndeksi, <http://www.turkegitimindeksi.com/>.

Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), <http://www.isam.org.tr/>.

Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): Osmanlıca Makaleler Veri Tabanı, <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleosm/findrecords.php>.

Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): Osmanlıca Risaleler Veri Tabanı, <http://ktp.isam.org.tr/?url=risaleosm>.

Türkiye Diyanet Vakfı – İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM): İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı, <http://ktp.isam.org.tr/makaleilh/findrecords.php>.

YILMAZ, Muhsin, ÇIVGIN, Ayşe Gül, ÖZTÜRK, Ümit (2013a) “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (I): *Kaygı*”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20/2013: 253-272.

YILMAZ, Muhsin, ÇIVGIN, Ayşe Gül, ÖZTÜRK, Ümit, AYBAKAN, Derya (2013b) “Felsefe Dergileri Bibliyografyası (II): *Felsefe Tartışmaları*”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20/2013: 273-298.

Seminer Metni
Seminar Paper

Ömer Naci SOYKAN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
onsoykan@hotmail.com

Kurtarıcının Geri Dönüşü ya da Geleceği Çalınmış Toplum¹

Özet

İnsanın bir başkası tarafından kurtarılmayı beklemesi bir ergin olmayış durumudur. Dolayısıyla da bu sorun bir aydınlanma konusudur. İnsanlar kriz durumlarında, krizi yok edeceğine inandığı kişiyi başa geçirir ve onu bir kahraman gibi görür. Aslında kendi hayallerini bir başkasının gerçekleştireceğine inanan insan, geleceğini de kurtarıcının eline vermekte ve kendi kendisini yok etmektedir. Bu makalede toplumun erginleşerek bu yanlış eğilimden kurtulmasını sağlayabilecek koşullar ve toplumsal yapılanmalar tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Kurtarıcı, Aydınlanma, Örgütlenme, Demokrasi, Özgürlük.

¹ Bu çalışma ilk olarak, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen “Felsefe Konferansları 2013-2014 Serisi” kapsamında, 15 Şubat 2014’de Bursa’da sunulmuştur. Metnin basılmasına izin veren Prof. Dr. Ömer Naci Soykan’a en içten teşekkürü bir borç biliriz (Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Yayın Kurulu).

Kurtarıcı arayan insan, aradığını bulur. Peygamberler, önderler, insanın bu isteğine karşılık vermek üzere ortaya çıkar. İnsanın, bir başkası tarafından kurtarılmak istemesini *Kant* bağlamında bir ergin olmayış durumu olarak adlandırmak istiyorum. Dolayısıyla da sorunun bir aydınlanma konusu olduğunu düşünüyorum. Sorunun tarihsel boyutu var. Tüm insanlığı kapsayan kurtarılmaya arzusu, binyılcılığı ya da aynı şey demek olan Mesihçiliği beslemiştir. Bu da bir altın çağ düşünün geleceğe taşınmasıdır. Mademki geçmişte bir altın çağ yaşanmıştır, o halde neden gelecekte de yaşanmasın! Kapitalizm ve komünizm de insanı kurtarmak arzusuyla ortaya çıkmış, bir dünya cenneti vaat etmişlerdir.

Kant, gerçi insanın ergin olmamasını kendi suçu olarak dile getiriyor. Ancak bu suçu taşıyan insana baktığımızda, onun hangi koşullar altında yaşadığını, bu koşullardan kaçınıp değiştirebileceğini de göz önünde tutmak gerekir. İnsan soyut bir tekil varlık değil, fakat tarihsel-toplumsal koşulların belirlemesiyle var olan bir varlıktır. Böyle demenin de sakıncaları vardır. Çünkü insan, “Ne yapayım, tarihsel-toplumsal koşullar beni böyle yaptı” diyerek elini kolunu bağlayıp oturabilir. İnsan tekinin sorumluluğu göz ardı edilemez. “Hepimiz sorumluyuz” demek de kulağa hoş gelir. Ancak bu sözün içinin doldurulması gerekir. Bir insan, bütün insanlardan sorumludur demek, onun bütün insanları kendi beninde duyumsayarak eylemde bulunması demektir. Bu insan idealinin gerçekleştirilmesi, hiç de kolay görünmüyor. İnsana böyle yüksek bir ödev vermek, acaba ne kadar gerçekçidir? Gerçekleştirilebilir olmayan bir ideal yerine, daha gerçekçi önerilerde bulunmalıdır. Her şeyden önce insan kendi işini, olabildiğince iyi yapmalıdır. Yine her insanın her durumda yapabileceği şeyler vardır. Önemli olan onları belirlemek ve zamanı geldiğinde eylemde bulunmak. Eylem anlık bir tepki olmamalıdır. Bunun için öncesinde ne yapıp edileceği inceden inciye araştırılmalıdır. Bu araştırma, eylemin bireysel tepkiden toplumsal reflekse dönüşmesi için gereklidir. Tek tek insanların tepkisinin toplumsal boyut kazanması, toplumsal bilinci gerektirir. Toplumsal bilinç ortak hareket edebilme yeteneğidir. Bir kişi, bir haksızlığa uğrayınca anında tepki gösterir. Ben içinde bulunduğum toplumun bir üyesi olarak haksızlığa uğradığımda hiçbir tepki göstermem. Çünkü haksızlık bana doğrudan dokunmamıştır. Fakat bu durumda tepki gösterebilmem, tepkinin toplumsal hale gelmesi ise ancak örgütlü olmakla olasıdır. Kalabalıklar algılarla hareket eder. Algı çoğu zaman yanıltıcıdır. İnsanları linç etmeye dek işi vardır. Örgütlü birimler ise, algıdan kavramaya geçmiştir. Olayın yalnızca görünen yüzü değil, onun arka planı da göz önüne alınmıştır. Toplumsal bilincin gelişmiş olduğu yerde, bazen örgüt olaya dahil olmadan da insanlar tepkilerini gösterir. Örneğin batıda bir mahalledeki bir ağacı belediye yetkilileri kesmek ister. Mahalleli, hiçbir örgüte haber vermeksizin kendiliğinden toplanır, ağacın kesilmesini önler. Örgütlü davranış bilinci o denli gelişmiştir, içselleştirilmiştir ki artık örgüte gerek kalmamıştır. Ancak unutulmamalıdır ki orada yönetim, halkın tepkisi karşısında geri adım atıyor, bizdeki gibi halkın üstüne üstüne gitmiyor. Bu da aramızdaki demokrasi farkının bir örneğidir.

Ergin olmayan insan, yine *Kant*'ın deyimiyle, nasıl tembellik ve korkaklık yüzünden kendi aklını kendisi için kullanmamışsa, aynı nedenle kendi işlerini kendisi görmeyip kurtarıcıya havale eder. Kurtarıcı onun işlerini görmesine görür de onun işini

de bitirir. Hayallerini kurtarıcısının gerçekleştireceğine inanan insan, geleceğini de onun eline vermiştir O, kendi kendisini kendi eliyle yok etmiştir. Bu, intihardan başka bir şey değildir. O, şöyle der: “Kurtarıcı benim yerime hayallerimi gerçekleştirecektir.” Böylece onun geleceği de elinden alınmış olur. Uzmanlaşmanın motto’su “İşi ehline ver!” olsa gerektir. Toplumsal işbölümü gereği olan dışında, insan kişisel olarak hiçbir işini başkasına havale etmemelidir. Kişi olmak, kendisi olmak, bir anlamda kendi işini kendi yapmak demektir. Ama ne yazık ki günümüzde yalnız bilimlerde ve sanatlarda değil, hayatın her alanında uzmanlaşma, âdetâ insana kendisinin yapacağı bir şey bırakmamaktadır. Evine hangi eşyaları alacağını ve onları nasıl yerleştireceğini bile uzmanına soracaksınız! Filmlerde, nerede güleceğini bile efektle belirliyorlar. İnsanı sürüleştirmek, teknoloji ile daha başarılı oluyor. Batı toplumlarında demokrasinin bize göre daha gelişmiş olduğu doğrudur. Ancak orada çok gelişmiş olan iletişim araçlarını kullanan iktidarların, toplumu gütmesi bize göre çok daha güçlüdür. Bir de orada işlerin yolunda gittiğini gören halkın politikayla ilgilenmesi oldukça zayıftır. Bunun en önemli kanıtı, seçime katılma oranının bize göre çok düşük olmasıdır. Bizde olsun batıda olsun, günlük yaşamında işlerini başkasına havale etmeyi bir modernlik gibi gören günümüz insanı toplumsal konularda da aynı tutum içindedir. Ona göre politikayı da politikacı yapar. Onun bir politik yaşamı yoktur.

O halde soralım: Politik yaşam ne demektir? Toplumun bir üyesi olan insan, diğer üyelerle toplumsal sorunlar hakkında dolaylı ya da doğrudan etken ilişkiler içinde olmakla politik olur. Homo politicus kentlidir; yani homo civilis’dir. Hepsi de tanış, akraba olan bir köyde politik yaşam yoktur. Ama kentte yaşayan, birbirlerini tanımayan insanlar arasında ortak sorunlar üstüne görüş alış verişinde bulunulması politik yaşamın varlığını gösterir. Bir kent yönetim tarzı olan demokrasilerin sağlıklı işleyebilmesi için en önemli araç örgüttür. O kadar ki sivil örgütler, sırasında siyasal iktidara bile yaptırım uygulayabilir. Örgütlerin hem tüm topluma yaygın ve çok sayıda olması hem de bir kişinin olabildiğince çok örgüte üye olması gerekir. Toplumsal bilincin beslediği politik yaşam, politikayı politikacılara bırakmaz. Sonuçta politik yaşam, bizi ilgilendiren her konuda söz sahibi olmaktır.

Kimi demokrasilerdeki bir yanlış algı şudur. Yurttaş, kendi oyunu, yani görüş ve düşüncesini, bir partiye, onu benim yerime kullan diye vermiştir. Bir daha da hiçbir şeye karışmaz. Öte yandan siyasal parti, iktidar olduğunda ne yaparsa yurttaş adına yaptığını söyler. Bu arada pek çok şeyi, yalnız kendisine oy vermeyenlerin değil, oy verenlerin bile istemi dışında yapar. Yurttaşın, hiçbir sonuç vermeyen bir takım sokak gösterileri dışında yapacak hiçbir şeyi yoktur. Devletten umut kesilirse, iş sokağa kalır. Sokak örgütsüz, plansız, programsız kalabalıktır. Sokağın nasıl bir çözüm üreteceği hiç belli olmaz. Sokak her yönden gelen rüzgâra, dalgaya açıktır. Bu durumdan kurtulmak, politik yaşama her an müdahale etmek, ancak yine örgütlenmeyle olur. Örgütlenme, en basit işlerden en hayati konulara dek iktidara katılmanın tek yoludur. Bu katılım, iktidarın sahip olduğu alandan pay almakla olur. Öyle ki iktidar, politik gücün tek elinde bulunmadığını anlar.

Örgüt için asıl amaç onun faaliyet alanıdır; örneğin çevreyi korumak, şiddete, ayrımcılığa karşı çıkmak gibi. Ortak amaç altında birleşmek ve faaliyette bulunmak, eşitlikçi ve adil olmayı gerektirir. Her ortaklık için gerekli olan bu özellikleri örgüt katılımcıları yürekten benimser. Toplumu, herhangi bir kurumu veya örgütü ayakta tutan bazı kavramlar vardır; örneğin adalet, eşitlik gibi. Bu kavramlar zarar gördüğünde, toplum çöker ya da gücü yetenin istediğini aldığı bir karmaşa yaşanır. Karmaşa da uzun sürmez, sonunda ya toplum çöker ya da adil ve eşitlikçi bir düzen kurulur.

Bizim gibi toplumlarda örgüt, birilerinin çıkar ya da güç sağlaması aracı olarak görülür. Bu yüzden de örgütlere kimse güvenmez. Örgütün bu şekilde kullanılmasının önüne hiçbir yasa çıkamaz. Bu bir kültür ve ahlâk sorunudur. İnsanlar yasa ile kültürlü ve ahlâklı kılınmaz. Örgüt sağlıklı işleyebilmek için kurumlaşmalıdır. Ancak kurumların da kuruyup gitmemesi için iç dinamiklerinin canlı tutulması gerekir. Ama bütün bunlar sonuçta insana bağlıdır. İnsan, nerede olursa olsun yan yol bulmak istiyorsa bulur. Doğru insan yetiştirmenin yolları bellidir. Ama bu insanı kim ya da kimler yetiştirecek? İktidar için amaç kültürlü ve iyi insan yetiştirmek değil, fakat kendi ideolojisine uygun insanlar yetiştirmektir. Bu nedenle sivil örgütler eğitim konusuna da el atmalıdır. Her şeyden önce örgüt, kendi üyelerinin yetişmesi için kültürel etkinliklerde bulunmalıdır. Bunu olabildiğince geniş çevrelerle paylaşmalıdır. Bir toplumda bilim, felsefe ve sanat kültürünün yaygınlaşması, iktidardan beklenemezse, sivil örgütlere iş düşer. İyi işleyen demokrasi, toplumun kültür düzeyinin yükseldiği yerde vardır.

Nasıl ki insan tekini akıl, yanlış yapmaktan korusa, toplum için de düzenleyici ve özgürleştirici akla gerek vardır. Bu akıl Ahmet'in Mehmet'in akli veya onların ve diğerlerinin akıllarının toplamının ortası değildir. Toplumun akli olduğunu biz toplumun işleyişinde görürüz. Eğer işler yolunda gidiyorsa, kurallara uyuluyorsa, herkesin hakkı korunuyorsa, o zaman orada akıl vardır. Bir ülke yüksek ekonomik performans göstermiş olabilir; ama yolsuzluk almış başını gitmişse, eş deyişle, halkın ekmeğiyle oynanmışsa orada ortak akıldan söz edilemez. Ortak aklın olmadığı yerde bir yandan toplum karmaşa içinde olurken, bir yandan da birey kendine özgürlük alanı bulamaz. Ne yasalar ne de polis gücü, toplumun düzenli olmasını sağlayabilir. Toplumsal yaşama katılan bireyler, bir yandan özgürlüklerini korurken bir yandan da yasa ve düzeni sağlarlar. Onların davranışlarında bu özellikler içselleşmiştir. Özgürlük, aynı zamanda insan hakları, kadın hakları ve çocuk haklarının da teminatıdır. Kadının, çocuğun mal olarak görüldüğü yerde, onlar birey olarak kabul edilmemiştir. Birey yoksa özgürlük de yoktur. Günümüzde insan hakları sorunu, felsefi-ahlaki tartışma konusu olmaktan çıkmış ileri hukuk düzeni tarafından yasaların teminatı altına alınmıştır. Ama elbette yasa teminatı altına almak başka, hayata geçirmek ise başka bir konudur. Bunun için birlikte yaşamının getirdiği sorumlulukları taşımak gerekir. Hepimiz aynı dünyada yaşıyoruz. Dünyanın bir bölgesinde özgür olmayan bir toplum, özgür toplumları olumsuz yönde, özgür toplumlar da diğerlerini olumlu yönde etkiler. Bugün dünyada hiçbir toplum yalıtılmış değildir. Kitle iletişim ve ulaşım araçlarının gelişmesi sınırları sarsmaktadır. Bu nedenle özgürlük bütün toplumlarda yaşanırsa, dünyada özgürlük vardır. Dahası bir insan bile özgür değilse, insan özgürlüğü eksik kalır.

Yüksek kültürün yaygın olduğu toplumlarda kriz, ya olmaz ya da olduğunda, toplum ona karşı dirençli olduğu için fazla yara almadan atlatılır. Basit, sıradan kültürün insanları, mal mülk derdinde olduğundan ellerindeki yitirmek korkusu, onlar için hayati önemdedir. Kriz, onlarda panik yaratır. Kurtarıcı, daima kriz zamanlarında ortaya çıkar; panik halindeki insanları kurtarmayı vaat eder. Kriz toplumda bir yarılma ortaya çıkarır. Yarılma, ekonomik konulardan, hayatın en özel alanlarına dek yayılır. Ahlâk da bundan payını alır. Kimsenin kimseye güveni yoktur. Başkası düşmandır; elindeki alacak, korkulacak kişidir. Bu, tıpkı *Hobbes*'un “İnsan insan için kurttur” dediği durumdur. Tekin olmayan bu hava, kurtarıcı için en uygun ortamdır. Kurtarıcı demokratik yollarla da işbaşına gelir. O, “seçilmiş” olmanın verdiği güçle, zaten derdine çare arayan halkın önünde tek adam olur, hatta kahraman olur. Çünkü o, yönetimi ele aldıktan sonra biraz önce sözünü ettiğimiz yarılma ortadan kalkmıştır. Yarılma halkın kurtarıcıya duyduğu güvenle yok olmuştur. İşler yolunda gitmektedir. Kurtarıcıyı, eş deyişle, diktatörü bu güven ayakta tutar. Fakat hiçbir şey sürgit var olmaz. Yönetim çıkar üstüne kurulduğu için mutlaka bir gün çatlaklar başlar. Burada da halkın bir rolü olmamıştır; o seyircidir; ama en çok etkilenen de odur. Siyasi ve toplumsal muhalefet, iktidardaki bu çatlakları gün ışığına çıkarma çabasında olur, iktidarın sonlandırılmasında başlıca rol oynar.

Sosyal yapılanma ile zihinsel yapılanma arasında karşılıklı bir belirleme ilişkisi vardır. Yaşam biçimi, davranış tarzı, olaylar karşısında alınan tavır ve yargı vermeyi belirler. Geçenlerde gazetede okudum. Türkiye’de mahkûm olan bir Alman, cezaevindeki Türk mahkûmlarla ilişkisini şöyle dile getiriyordu: “Ne sorsam ‘inşallah’ diyorlar.” Vaktiyle Türkiye’de görevli bir Alman profesör de araçların önündeki yazıları okuyunca, Türkiye’deki en büyük araç firmasının “Maşallah” olduğunu sanmıştı. Bunlar, farklı zihinsel yapının yabancı bir toplumdaki olaylara verdiği tepkinin örnekleridir. Olup biteni “inşallah”la, “maşallah”la karşılayan bir toplumda yurttaş politik inisiyatifi almak için bir çaba göstermez. Kısacası kaderci toplumda demokrasi olmaz. Toplumunu oluşturan en küçük birim ailedir. Kaderci toplumlar ataerkil aile içinde yapılır. Ataerkil ailede baba ne ise toplumda önder odur. Nasıl baba her şeye kendi başına karar veriyorsa, önder de mutlak otorite olarak her şeye egemendir. Baba, önder ve onun üstünde de Allah gelir. Aile sorunları babadan, ülke sorunları önderden, dünya sorunları da Allah’tan sorulur. Demokrasinin gerçekleşmesi için her şeyden önce bu toplumsal yapılanmanın değişmesi gerekir. Kuşkusuz bu, ne kolaydır ne de bugünden yarına gerçekleştirilebilir bir şeydir. Ama bir yerinden başlamak gerekir. Bu başlangıç yeri, insanlar arası ilişki biçimlerinin değişmesindedir. Örneğin, ilişkilerde kişilik sınırını tanımamak, üstelik bunu bir samimiyet göstergesi olarak görmek, terk edilmesi gereken bir tutumdur. İnsanlar boş zamanlarını nasıl geçiriyor? Yaşlılar kahvede iskambil oynayarak, gençler bilgisayarda chat’leşerek mi? Böyle bir boş zaman anlayışı, gerçekten zamanın boşa gitmesinden başka bir şey değildir. Boş zamanın da düzenlenmesi gerekir. Neyi nasıl yapıyoruz? Hiç düşünmeden, nasıl olursa öyle diyerek hayatımızın önemli bir bölümünü geçiriyoruz. Oysa insanlar boş zamanlarında toplanıp, hoşlarına giden bir konuda bir şeyler yapabilirler. Gerçekte boş zaman, çalışma zamanından daha fazladır. İnsanların isteyerek zevkle bir şeyler yapabileceği bu zaman

dilimini heba eden bir toplumsal yapı, boşverici bir zihinsel yapının ortaya çıkmasına neden olur. O zaman gelsin inşallah, gitsin maşallah. İnsan boş zamanını nasıl geçirirse, çalışma zamanında da öyle davranır. Örneğin boş zamanının laflayarak geçiren bir memur, işte de gözü şefindedir; şef dışarı çıkınca yanındakilerle laflamaya başlar. Önünde yığınla evrak olduğu halde telefonla arkadaşıyla sohbet eden nice görevliye tanık olmuşsunuzdur. Toplumsal yapı ile zihinsel yapı arasındaki karşılıklı belirlemeden ötürü, bunlardan tek başına birinin değil, ikisinin birlikte değiştirilmesine gerek vardır.

Toplumun tarihsel gelişiminde ona ne gibi katkılar yapılacağına ötesinde, nasıl bir toplum sorusunun ardına düşmek, bu konuda projeler öne sürmek, ütopyaya götürür. Ütopyalar, kurtulmak isteyen insanların gözü önüne serilen bu tür hayallerden başka bir şey değildir. Hayallerimiz bizim olmalı, bizim adımıza birilerinin çizeceği hayallerin albenisine kapılıp onun ardı sıra gitmemeliyiz. Ütopyalar gelecek vaat eder, bugünü elimizden alır. İnsan zamanın üç boyutunda, daha açık bir deyişle, geçmiş, şimdi ve gelecekte yaşar. Ütopya bizi yalnızca sözümona gelecekte yaşatır. Bu nedenle bizim geleceğimiz olmaz. Eğer bir ütopya ontolojisi yapılsaydı, sanırım bu, bir cennet tasvirinden farksız olurdu.

Biz hep baştan beri toplumsal değişimden söz ettik. Ama bunun toplum mühendislerine bırakılmaması gerekir. Unutmayalım ki mühendisin elinin altında evirip çevireceği toplumun içinde biz de varız. Gerçi öne çıkmış kişilerin önerilerinin kamuoyunda tartışılması elbette yararlı olur. Ancak “aydın” veya “kanaat önderi” denen bu kişiler, sivil önderler olarak görülmemelidir. Çoğu kez bu kişiler, önderin peşinden gitmeye alışmış halk için sivil önderler olarak algılanır. Herhangi bir konuda düşüncesini dile getirmeden önce yakınlık duyduğu bu tür önderlerin sözlerini bekleyen nice insan vardır. Böyle bir insanda kendisi yerine önderi konuşur. Aydın ile önder arasındaki benzerlik, bize geçmişten mirastır. Bizde aydın, *Namık Kemal*’lerden beri, aynı zamanda kurtarıcıdır. O gelenekte yazılan kitapların başlığı “Türkiye Nasıl Kurtulur?” tarzındadır. Halk, ister siyasi, ister sivil olsun önderlerin düşüncelerini, önerilerini kendi kafasında süzgeçten geçirebilecek olgunlukta değilse, eğilimlerine göre birinden birini seçer. Oysa halk ergin ise, önüne sürülen düşünceleri akıl süzgecinden geçirir. Tıpkı insan tekinin olduğu gibi toplumların da reşit olması gerekir. Reşit toplum, reşit bireylerden oluşur.

Birey devlet ilişkisi, günümüzde üzerinde sıkça durulan bir konudur. Başlı başına ele alınmalıdır. Biz burada konumuz gereği bir değinmeyle yetineceğiz. Alman Posta İdaresi şöyle bir söz kullanıyor. “Devleti eleştirmek hakkındır. Ama unutmama ki devlet sensin.” Bu sözün arkasında, “Birey için en yüksek özgürlüğün kişinin kendi istenciyle kendini devlete vermesi” olduğunu söyleyen *Hegel* var. Alman filozoflarının düşüncelerinin halkın ortak ruhuna işlediği söylenebilir. Devlet konusunda *Hegel* ne ise ahlâk bakımından *Kant* odur. Onun ödev ahlâkı, hiç felsefe okumamış insanlarda bile yerini bulur. Öte yandan Nazizmin *Fichte*’ye çok şey borçlu olduğunu da söyleyebiliriz. Bireyin devletle özdeşleşmesi bir yana, devletin kendisinin de bir sorun olduğu bugün tartışma konusudur. Birey ile devlet arasındaki mesafe ne kadar uzak olursa, bireyin özgürlük alanı o denli genişler. Birey özgürlüğü için devletin tümüyle ortadan kalkması

gerektiğini savunanlar da var. Ancak bize göre, devletin en aza indirilmesi, iktidarının da bölüne bölüne aşağıya çekilmesi gerçekçi bir durumdur. Önemli olan kişilerin devlet karşısında gerek özgürlük alanlarının genişletilmesinin, gerekse haklarının korunmasının teminat altına alınmasıdır. Yurttaşın devlete olan güveni, devleti elinde tutan öndere değil, sisteme olmalıdır. Oysa bizim gibi toplumlarda daima öndere güven duyulmuştur. O, devletle özdeşleştirilmiştir. Vaktiyle meydanlarda “Kurtar bizi baba!” diye bağırın kalabalık, şimdi de kurtarılmayı yine önderden beklemektedir. Burada iki nokta göze çarpmaktadır. Birincisi, yurttaş sistem yerine öndere güven duymakla, önderi öne çıkarmasıdır. Bu güvendir kurtarıcıyı var eden. İkincisi soyut bir varlık olan sistem ya da devlet, halk için bir şey ifade etmez. O, önünde somut olarak duran önderi devlet diye görmektedir. Bu da bir eğitim sorunudur. Halkın eğitim düzeyi yükseldikçe, sistem gibi soyut bir kavram ona bir şey söyleyebilmektedir.

Biz bugün toplum içinde nasıl yaşıyoruz, toplumu oluşturan diğer bireylerle ilişkilerimiz nasıl olmalı? gibi sorular üstüne düşünmeliyiz. Bu ilişkiler, öteden beri süregelen geleneğin buyurduğu tarzda ise onları, her defasında yeniden eleştirir süzgecinden geçirmeli, eş deyişle, gelenekler günün koşullarına göre, her zaman yeniden ele alınmalı. Ancak o zaman dinamik bir geleneğe sahip oluruz. Önümüze bir çizelge olarak konan ahlâk yargılarını da sorgulamalı. Ahlâkın esası birlikte yaşamada sorun çıkmasını önlemektir. Ancak günümüzde bizim gibi kimi toplumlarda ahlâk, çoğu kez, sorunun kendisi olmakta, birlikte yaşamı engelleyen başlıca etken olmaktadır. Örneğin sözümona cinsel ahlâktan kaynaklanan tüyer ürpertici cinayetleri her gün gazete sayfalarında okuyoruz. Bunlara bir de din duygusu eklenince, Tanrı adına yapılan bir hareket olmakta, acımasızlığın boyutu artmaktadır. Çünkü kendilerinin sözümona Tanrı buyruğunu yerine getirdiğine inanan bu insanlar, Tanrı adına eylemlerini gerçekleştirmekle hiçbir vicdani sorumluluk duymamaktadırlar. İster Tanrı adına, ister gelenek adına olsun bu tür eylemler, yasalarda yasak olmasına rağmen kişilerin onları işlemesi, yasaların içselleştirilmediğini gösterir. Onların içselleştirdiği geleneğin yerini yasanın alması kolay değildir. Biz özgür insanı varsayarak konuşuyoruz. Unutulmasın ki ancak özgür bireyler ahlâklı olabilir. İnsan özerk olmadan da özgür olamaz. Özerklik, tek olduğunun, biricik olduğunun bilincini gerektirir. Özgürlük ise özerk bireyin, toplumda başkalarıyla olan ilişkisinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle, özgürlük özerkliğın toplumda sınanmasıdır. Özerk ve özgür olmak, yalnızca siyasal alanın kişiye çizdiği sınırla da ilgili değildir. Batı toplumlarında çok gözlemlemişimdir. Devlet kişiye geniş bir özgürlük alanı tanır. Ama kişi, kendisine sunulan bu alanın ayırımında değildir; günlük işlerin, eğlencenin sevk ediciliğinde ne özerk ne de özgür olduğunun ayırımındadır. Bu belki de şundan ileri geliyor. Özgürlüğünüzü ayırmsanız için ona bir şeyin dokunması gerekir. Size hiçbir şey dokunmuyorsa, özgür olup olmadığınızın da ayırımında olmazsınız. İster özerk ve özgürlüğünün bilincinde olarak, isterse sistemin verdiği güvence içinde yaşasın, bu kişinin kurtarıcıya, kurtarılmaya ihtiyacı yoktur. Esasen hiçbir kurtarıcı özgürlük vaat etmez; o iş ve aş vaat eder. Bu yüzden refah toplumlarında kurtarıcı ortaya çıkmaz.

Bugün dünyada hiçbir toplum homojen değildir; tersine her yerde etnik ve dinsel azınlıklar vardır. Bu azınlıkların kimliksel, kültürel hakları çoğu kez sorun olmaktadır.

Kültürel haklar, yalnızca azınlıkların kendi kültürlerini özgürce yaşaması, geliştirmesi olanağına sahip olması değil, aynı zamanda devletin bu konuda onlara destek olması demektir. Kültürel hakların bir çatışma ve ayrılma nedeni olarak görülmesi, ya bu olanakların sağlanmaması ya da bu konuda azınlıkların devlete güveninin kalmamasındandır. Kültürel haklar hem bireysel hem de topluluk düzeyinde tanınmalıdır. Toplumun geri kalanıyla uyumlu olmak üzere kendi kendini yönetme de buna dahildir. Ancak bu konu da yine çatışmaya neden olmaktadır. Çatışmayı önlemek için kamuoyunun bu konuda hazır olması gerekir. Ters durumda iktidar partisi, oy kaybı endişesiyle iyi niyetli de olsa hiçbir şey yapamaz. Kamuoyunu hazırlamak konusunda aydınlara, yazar-çizerlere büyük sorumluluk düşmektedir. Bu da empati kültürünün toplumda kazanılması için verilecek çabalaradır. Topluma empati kültürü kazandırmak, bireylerin “Senin yerinde olsam” söylemini içselleştirmesiyle gerçekleşebilir. Bu noktada bireysel ve toplumsal empati ayrımı üzerinde durmak gerekir. Yukarıda bireysel tepkiden, toplumsal refleksten söz etmiştik. Tıpkı bunun gibi empatide de aynı ayrım söz konusudur. Örneğin gazetede bir kadının başına gelmiş acı bir olayı okuyoruz. O anda kadınla kendimizi özdeşleştirir, onun acısını paylaşıyoruz. Bu, bireysel empatidir. Doğal olarak her insanın gerçekleştirebileceği bir duygudaşlık durumudur. Bunun için herhangi bir eğitime gerek yoktur. Öte yandan ülkemizin bir bölgesinde insanların kendi anadilleri ve kültürleri yok sayılırken onlarla kendimizi özdeşleştirip, “Biz de aynı sıkıntıları çekseydik!” demek doğal bir tepki değildir. Bu bir toplumsal empati biçimidir. Başkasını anlama, onunla empati kurma, belli kültürel olgunluğu gerektirir.

Toplum içinde farklı toplumsal yapılanmalar vardır. Bu farklılık, yalnızca etnik ve dinsel boyutta değildir. Tüm bu kültürel farklılıklar, birbirlerini ezmeden kendi varlıklarını sürdürebilmek için birbirleriyle etkileşim içinde olmalıdır. Ters durumda her biri birer getto oluşturur ve toplumsal birlik sağlanamaz. Bu etkileşim toplumda empati kültürünü yaratabilir ya da tersinden söylendikte, empati kültürü etkileşimi hızlandırır. Kişi, kendisine yabancı gördüğü bir kültürel öğeyi, o kültürle iletişime girince artık onu yabancı görmez; en azından ona olumsuz bir tepki vermez, tolere eder. Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır. Hangi kültürden olursa olsun, herhangi bir kültürel öğe, insan haklarına aykırı olamaz. Kültürlerin eş ölçülemezliği düşüncesine ben de katılıyorum. Ancak “Onun kültürüdür” deyip, insan haklarının ihlal edilmesine izin verilemez. Toplumun bu tarzda çok kültürlü olması, bir yandan toplumsal barışa katkıda bulunurken, bir yandan da toplumsal kültürü zenginleştirir.

Şimdiye dek halkın bilinçlenmesinin çeşitli yolları üzerinde durduk. Bilinçlenen halkın kurtarıcıya ihtiyacı yoktur. Demokrasi, bizim gibi toplumlarda bahsedilen bir şey olmuştur. Demokrasiyi mücadele ile kazanmış toplumlarda halk onu içselleştirmiştir. Sistem oturmuştur. Dolayısıyla seçimlerin de fazla bir önemi yoktur. İktidara hangi parti gelirse, sistemde bir değişiklik olmayacaktır. Bizde ise demokrasi hep ağır aksak yürümüş, bazen de kesintiye uğramıştır. İktidar çok önemlidir. İktidardan beklentiler yüksektir. O yüzden kriz olmaksızın, olağan durumlarda bile önderler kurtarıcı olarak görünür. Her zaman bir kurtarıcı beklentisi vardır. Çünkü halkın bulunduğu alt düzey, ne kadar aşağıda olursa, onu yükseğe çekecek bir kurtarıcı beklentisi onda olacaktır. O

halde, bu durumdan kurtulmanın yolu yok mudur? Bunun için demokrasi yolunda uzun soluklu, ısrarcı çabalara gerek vardır. Sorunlar hemen çözülsün beklentisi de yine kurtarıcı beklentisinden başka bir şey değildir. Kurtarıcıdan kurtulmak için kurtarıcı beklemek! Durumun paradoksal olması bir yana, bu durumda gelecek de daima ertelenen bir şey olur. O hep ertelendiği için toplumdan çalınmıştır.

The Return of the Saviour or the Society Whose Future Has Been Stolen

Abstract

Waiting for being rescued by someone else is an immature state for a human being. Therefore this problem is a topic regarding enlightenment. In a state of crisis, people bring the person to power, who they believe to be able to resolve the crisis and they see him/her as a hero. In fact, the person who believes that someone else will realize her/his own dreams hands over its future to the saviour as well and destroys him/herself. In this article, the conditions and social constructs which can make people mature and get rid of this wrong tendency are being discussed.

Keywords

Saviour, Enlightenment, Organization, Democracy, Freedom.

Araştırma Makalesi / Çeviri
Research Article / Translation

Yazar / Author: Dan ZAHAVI

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Kopenhag Üniversitesi, Beşeri Bilimler Fakültesi, Medya, Biliş ve İletişim Bölümü, Kopenhag-Danimarka
University of Copenhagen, Faculty of Humanities, Department of Media, Cognition and Communication,
Copenhagen-Denmark
dza@hum.ku.dk

Çevirmen / Translator: Çağlar KOÇ

Doktora Öğrencisi | PhD Candidate
Galatasaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye
Galatasaray University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey
caglarkoc@dsl.ttmail.com

Yönelimsellik ve Bilinç¹

Özet

Bu makale *Mantık Araştırmaları* adlı eserin ikinci cildinde yer alan Beşinci Araştırma'da Husserl'in bilinç kavramını nasıl irdelendiğini ele almakta ve böylelikle Husserl'in erken dönem yönelimsellik teorisini ana hatlarıyla serimlemektedir. Husserl'in yönelimsellik teorisiyle alternatif teoriler arasındaki farkların gösterilmesi suretiyle fenomenolojinin yönelimsellik ile ilgili problemlere getirdiği yanıtlardan bazıları ortaya konulmaktadır.

Anahtar Terimler

Yönelimsellik, Bilinç, Anlam, Gönderge, Temsil.

¹ Burada çevirisi sunulan metnin orijinal künyesi şu şekildedir: Zahavi, Dan (2008) "Intentionalität und Bewusstsein," *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*, haz. Verena Mayer & Christopher Erhard, ss. 138-157, Berlin: Akademie Verlag. Çeviri metne, *Kaygı* dergisi Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak, orijinal metinde bulunmayan bir "Özet" ve "Anahtar Terimler," çevirmen tarafından eklenmiştir. Yanı sıra, metindeki tüm normal parantez "(") içindeki ifadeler yazara, tüm köşeli parantez "[]" içindeki ifadeler ise çevirmene aittir. Son olarak, çevirinin telif haklarına dair sorun *Kaygı* dergisi değil, çevirmen tarafından çözülmüştür ve çevirmenin sorumluluğundadır.

Husserl *Mantık Araştırmaları* adlı eserinde yer alan Beşinci Araştırmanın ilk paragrafında bilincin çok anlamlı bir kavram olduğunu belirtir ve hemen ardından birbirine dolaşık üç anlamını ayırt eder. Söz konusu bölümlenimin tüketici olmamasına rağmen, bilinci anlamının bu üç şekline, yapacağı analizler açısından özel önem atfeder. Husserl'in yaptığı listeyi tamı tamına alıntılanmak gerekirse;

- 1- Ampirik ben'in reel fenomenolojik mevcudiyetinin bütünü olması bakımından, yaşantı akışının birliğinde psişik yaşantıların iç içe örülmesi olarak bilinç.
- 2- Kendi psişik yaşantılarının iç farkındalığı olarak bilinç.
- 3- Her çeşit 'psişik edimi' ya da 'yönelimsel yaşantıyı' niteleyen ortak adlandırma olarak bilinç (Hua XIX/1, 356).

Peki ama Husserl bununla tam olarak ne demek istemiş olabilir? Bilincin birinci anlamı deneyimlerin birliği ve bütünlüğüyle ilgilidir. Mesela bilinç akışından söz ettiğimizde bu anlama müracaat ederiz. Husserl bilinç kavramını birli yüklem olarak geçişsiz biçimde kullanabilmemizi ise bilincin ikinci anlamına bağlar. Mesela bir deneyim hakkında, bize bu deneyimin içeriden verildiği ve bu nedenle (bilinçsiz değil de) bilinçli olduğu söylenebilir. Nihayet üçüncü anlamına göre bilinç, ondan geçişli olarak bahsedebilmemiz bakımından gündeme gelir. Belirli bir deneyim hakkında, bu deneyimde bir nesnenin bilincine varıldığı söylenebilir. Başka bir deyişle, bilinç kavramını yönelimsel biçimde doğrultulmuş olma anlamında kullanabiliriz.

Dolayısıyla Husserl bilincin araştırılmasında üç meseleyi birbirinden ayırır: 1-Bilincin birliği, 2-İç bilinç ya da özbilinç, 3-Yönelimsellik. Husserl'in kendine biçtiği görev bu üç meseleyi aydınlatmak ve üçünün arasındaki karşılıklı ilişkileri incelemektir. Bu üç mesele öncelik itibarıyla birbirine denk midir? Yoksa içlerinden biri ötekilerden daha mı temeldir? Husserl ilk iki problem hakkında sonraları önemli analizler yapacak olsa da, şurası tartışma götürmez ki *Mantık Araştırmaları* esasen üçüncü problemle, yani yönelimsellik problemiyle uğraşır. Doğruyu söylemek gerekirse *Mantık Araştırmaları*'na, Husserl'in ilk kez etraflı bir yönelimsellik teorisi sunduğu eseri gözüyle bakılabileceği gibi, yönelimselliğe de *Mantık Araştırmaları*'nın genel yapısı ve organizasyonu için vazgeçilmez bir kavram gözüyle bakabilir pekâlâ.

Eldeki yazının devamında Husserl'in erken dönem yönelimsellik teorisi önemli yanlarıyla serimlenecektir.

1. Yönelimsellik Kavramı

Yönelimsellik kavramının en azından Aristoteles'e dek geri giden uzun bir tarihi vardır. Fakat bağlamımız gereği kavramın anlamını şu daha yaygın anlamıyla karıştırmamak gerekir: "Eylerken bir amaç gütmek". Aslında yönelimsellik bilincin karakteristik kendi-ötesini-işaret etme özelliğini anlatan bir üst-kavramdır (Latince *intendere* bu kadarıyla tıpkı bir yayı gerip oku hedefe doğrultur gibi belli bir istikamete nişan almak demektir). Yönelimsellik bilincin doğrultulmuş olmasıyla alâkâldır. Başka bir deyişle, algıladığımız ya da yargıladığımız zaman, hissettiğimiz ya da düşündüğümüz zaman, kendimizi bir şey hakkında ya da bir şeye yönelik bir zihin durumu içinde buluruz. Yönelimsellik kavramı ortaçağ skolastik bilgi teorisinde

merkezi bir rol oynamıştır. Fakat bu kavramın modern dönemdeki dirilişini Brentano'ya dayandırmak gerekir. Ses getiren eseri *Ampirik Açından Psikoloji*'de (1874) Brentano psikoloji ile doğa bilimleri arasında net bir sınır çizmeye çalışır. Psikoloji, diye yazar Brentano, *psişik* fenomenlerin bilimiyken, buna karşılık doğa bilimi fizik fenomenlerin bilimidir. Peki bu iki fenomen sınıfı arasındaki fark nedir?

Her psişik fenomen ortaçağda skolastiklerin bir nesnenin yönelimsel (ve elbette zihinsel) içvaroluşu [Inexistenz] diye adlandırdığı karakteristik özelliği taşır. Bu karakteristik özelliği, gerçi bulanıklıktan tamamen uzak bir anlatımla olmasa bile, içerikle bağıntı, nesneye istikamet (ki burada nesneden real bir nesneyi anlamamak gerekir) ya da içkin nesnellik diye adlandırabiliriz. Her psişik fenomen kendinde bir nesne taşır. Gelgelelim tüm psişik fenomenler nesnelere aynı tarzda taşımazlar. Bir sunuşta [Vorstellung] bir şey sunulur, bir yargıda bir şey kabul edilir ya da reddedilir, sevgide sevilir, nefrette nefret edilir, arzuda arzulanır vb. (Brentano 1973: 124-125).

Brentano'ya göre her psişik, yani zihinsel fenomen yönelmişlik karakteri sergiler. Oysa hiçbir fiziksel fenomen bu karaktere sahip değildir. Bu sebeple Brentano “yönelmişlik zihinselliğin alameti farikasıdır” demekle yetinmez; psişik ve fiziksel alanların birbirinden farklı olduklarını da ileri sürer.

Yönelimsellik savıyla ne denli büyük bir etki uyandırmış olursa olsun, Brentano'nun yönelimselliğe dair betimlemeleri ve nitelemeleri okura bilmece gibi gelmekle kalmamış, onları bariz güçlüklerle de burun buruna getirmiştir. Chisholm'un sonraları ileri süreceği gibi, Brentano'nun yönelimselliği tasvirinde biri *ontolojik*, diğeri *psikolojik* olan iki sav arasında bir gerilim vardır (Chisholm 1967: 6). Brentano bir yandan skolastik terminolojiyi açıkça devralır ve nesnelere bilinçte yönelimsel “(iç-)varoluşundan” söz eder ki, bu ibareden “içte varoluş” ya da “içrek varoluş” anlaşılmalıdır. Bilincin nesnesi içkin halde psişik edimde kapsanır. Bu yüzden bu nesnenin *varolma kipi*, ontolojik statüsü yönelimsel diye adlandırılır. Diğer yandan Brentano psişik fenomenlerin bir nesneye *doğrultulmuş olma* ya da bir nesneye *gönderme yapma* karakteri taşıdığını savunur (Brentano 1973: 97). Öyleyse dönüşümlü olarak nesnelere yönelimsel içvaroluşundan ve zihinsel edimlerin yönelimsel doğrultulmuşluğundan söz etmek mümkündür. Bu iki karakter özelliği özdeş değildir. Fakat buna rağmen Brentano (erken dönem) yönelimsellik teorisinde söz konusu iki özelliği birbiriyle kaynaştırır. Dolayısıyla Brentano'nun ileri sürdüğü şey, bilincin yönelimsel olarak (iç-)varolan bir yönelimsel nesneye doğrultulmuş olduğudur. Bu suretle Brentano belli ki sadece zihinde olan bir yeteneğe, nesnelere ilişki kurma ve onlara yönelme yeteneğine odaklanıyordu.

Yönelimsel nesnelere ontolojik statüsüyle ilgili bu çetrefil meseleye daha sonra döneceğim. Şimdilik sadece şu kadarını söylemek mümkün: Brentano'nun yönelimsellik bahsi hala süren canlı tartışmaları fitillemiştir.

Analitik felsefede ve bilişsel bilimlerde kabaca üç farklı yönelimsellik yaklaşımını ayırt edebiliriz:

Dil felsefesi kaynaklı birinci yaklaşım, psikolojik fenomenleri betimlerken kullanılan önermelerin mantıksal özelliklerini net bir biçimde inceleyerek yönelimselliği açıklığa kavuşturmayı dener.

Quine, Dennett, Fodor, Dretske ve Churchland'lar gibi isimlerin başını çektiği ikinci yaklaşım temelde şu soruyla meşguldür: Yönelimsellik nasıl doğallaştırılabilir? Soruyu başka bir şekilde formüle etmek gerekirse, şöyle sorabiliriz: Yönelimselliği nasıl yönelimsel olmayan mekanizmalar formunda açıklayabiliriz? Şöyle yazar Fodor: “Yönelimsellik konusunda aynı anda belli bir dereceye kadar indirgemeci olmaksızın nasıl realist olunabileceğini anlamak güçtür” ve “Şayet yönelimsellik gerçekse, esas itibarıyla kendinden başka bir şey olmalıdır” (Fodor 1987: 97). O halde ya zihnin yönelimsel durumlarını davranışa, sinir fizyolojisine, nihayet fiziğe indirgeyerek yönelimsellik doğallaştırılır ya da böyle bir indirgemenin mümkün olmadığı savunularak, yönelimselliğe ait sözcük dağarcığının boş bir gevezelik olduğu, bilimsel söylemimizden tamamen dışlanması gerektiği sonucuna varılır.

Üçüncü yaklaşım Searle, Strawson, Siewert ve Crane'in daha yakın tarihli çalışmalarında görülebilir. Bu felsefecilerin hepsi de birinci tekil şahıs perspektifini araştırmalarına dâhil etmeyi zorunlu sayarak şu görüşü savunur; yönelimselliğe has yapıların titizce betimlenmesi bilincin felsefi açıdan araştırılmasının vazgeçilmez bir parçasıdır.

Şu halde Husserl'e dönecek ve yönelimsellik anlayışını bu üç yaklaşımla karşılaştıracak olursak, hemen meydana çıkacaktır ki onun yönelimsellik anlayışı üstteki ilk iki yaklaşımdan ayrılır. Husserl yönelimsellikte en temelde bilince alamet eden belirleyici vasıf olması itibarıyla ilgilenir. Ayrıca öncelikle yönelimselliğin birinci tekil şahıs perspektifinden, yani öznenin görüş noktasından serimlenmesine odaklanır. Bu sebeple Husserl'in yönelimselliği doğallaştırma projesini (şayet bundan kasıt yönelimselliği, yönelimsel olmayan mekanizmalara ve süreçlere başvurarak indirgemeci bir usulde açıklama çabasıysa) üstlenmeyeceği açıktır. Bir yönelimsellik teorisinin son kertede indirgemeci bir açıklama öne sürmesi gerektiğine inanan birinin Husserl'in yönelimselliği fenomenolojik açıdan ele alışı karşısında düş kırıklığı yaşaması işten bile değildir.

Peki Husserl'in yönelimselliği serimlemekle amaçladığı nedir? En başta şudur: Bilincin yönelimselliğine ait yapıların betimsel analizini sunmak ve bu yolla (zihin ile beyin arasındaki değil de) zihin ile dünya arasındaki münasebeti aydınlatmak.

2. Benzerlik ve Nedensellik

Daha önce de belirtildiği gibi, yönelimselliği doğallaştırmak için, başka bir deyişle bir zihin durumunun bir şeye nasıl gönderme yapabildiğine (bir şeyi nasıl temsil edebildiğine) indirgemeci bir açıklama getirmek için çok mesai harcandı. Hedef yönelimselliği yönelimsel olmayan mekanizmalar yardımıyla açıklamak ve zihin durumlarını beyinde vuku bulan karmaşık enformasyon işleme olaylarına dayandırmaktı. Şu anda piyasada yönelimselliği doğallaştırma yönünde son derecede teknik birkaç teklif bulunuyor olmakla birlikte aralarından hiçbirinin şimdiye dek genel kabul görmeyi başardığı öne sürülemez. Husserl'in yönelimsellik tasvirini ayrıntılarıyla ele almaya geçmeden önce, iki standart indirgeme önerisinin anahatlarını kısaca vermek istiyorum. Birisi temsili *benzerlik* diğeri *nedensellik* aracılığıyla açıklamaya çalışan bu iki önerinin geçmişi aslında çok eskilere dayanır.

Benzerlik ilk bakışta doğal bir temsil formu için, ciddi ciddi umut vadeden bir aday gibi gözükebilir. Aynadaki suretin aynadan yansıyan nesneyi, bir tablo ya da fotoğrafın resmedilen nesneyi temsil etme tarzını aklımıza getirelim. Başta öyle gözükmesine karşın, benzerlik temsil edebilirlik şartını sağlamaya yetmez (Benzerlik şüphesiz ki temsil için zorunlu da değildir; nitekim sözcükler temsil ettikleri nesnelere benzemeksizin onları temsil edebiliyor pekâlâ). Bir ormanda birbirine benzeyen sayısız ağaç vardır. Fakat bu, bir ağacın öbür ağaçları temsil ettiği anlamına gelmez. Her nesne kendine benzer; ama bundan ötürü kendini temsil ediyor değildir. Dahası, benzerlik simetrik bir ilişkiyken, temsiliyet değildir. Başka bir deyişle, Danimarka Kraliçesi kendi portresine benziyor diye Kraliçenin portreyi temsil ettiği sonucuna varılamaz.

Husserl resim ya da göstergelerin form, büyüklük ve renk gibi öbür niteliklerine ilaveten, içsel bir resmetme veya gösterme niteliğine sahip nesnelere oldukları fikrine karşı çıkar. Husserl'e göre bir gösterge ya da resim sadece ve sadece bir gösterge ya da resim olarak algılanmak koşuluyla bir başka şeyin temsili olarak iş görebilir (Hua XXXVI, 106-107). Gösterge veya resim temsil niteliğini kendisine özgü bir bilişsel alımlama [kognitive Apprehension] yardımıyla kazanır ancak. Buna göre, Y'nin bir temsili olarak yorumlanmadığı takdirde X Y'yi temsil edemez. X'e bir şeyi temsil etme işlevi kazandıran, tam da belirli bir yönelimsellik formuna sahip bu yorumlamadır. Şayet X (bir tablo, bir fotoğraf, bir im, bir sembol vb.) bir başka şeyin temsili olarak hizmet edecekse, ilk önce X'i *algılamamız* gerekir ki, bunu takiben ona bir başka şeyi temsil etme niteliğini atfedebilelim. Bu durum, algının temsili olduğunu öne süren bir teoriyi reddetmeye neden mecbur olduğumuzu gözler önüne serer: Temsil teorisi açıklamaya çalıştığı şeyi öngerektirir:

“Bir tablo, resim-kuran bir bilinç karşısındaki resimden ibarettir. Bu resim-kuran bilincin algıda beliren bir birincil nesneye resim olma ‘anlamını’ ya da ‘geçerliliğini’ kazandırması ilk defa (şu haliyle algıda temellenen) imgeleyici bir tamalgı [imaginative Apperzeption] sayesinde gerçekleşir. Dolayısıyla birşeyin resim olarak alımlanması, bilince önceden yönelimsel halde verili bir nesneyi öngerektirir. Bilince önceden yönelimsel halde verili bu nesnenin de gene bir resim yoluyla kurulmuş olduğunu kabul etseydik, buradan hareketle ciddi ciddi basit algıda yerleşik ‘algı resimlerinden’ ve algının bu resimler aracılığıyla ‘şeylerin kendileriyle’ ilişki kurmasından söz etseydik, belbelli ki sonsuz bir gerilemeye sürüklenecektik” (Hua XIX/1, 437).

Yönelimselliği doğallaştırıp doğal yoldan meydana gelen temsil formlarına dayandırmak istediğimizde nedensellik böylesi bir doğal temsil formu için bir başka umut vadeden aday gibi gözükebilir. Mesela ateşin dumanı, kırmızı beneklerin kızamığı temsil etme tarzını aklımıza getirelim. Her iki durumda da temsil ile temsil edilen arasındaki alışıldık ilişkinin dışında duran bir manzarayla karşı karşıya geliriz. Hem duman hem de kırmızı benekler alışıldık bir temsil ilişkisinde rastlananın aksine, ateşe ve kızamığa her seferinde doğal yoldan bağlanan bir özellik taşıyorlar kendilerinde. Aslına bakılırsa iki durumda da temsil ile temsil edilen arasında nedensel bir ilişki söz konusudur (dolayısıyla bu iki temsilin, işaret edilen şeyi *simgelemekten* ziyade *belirttiğini* söylemek daha uygundur). Nedensellik zihin ile dünyayı birbirine bağlı tutan tutkal olamaz mı? Bir bilinç durumundan söz edilmesinin olmazsa olmaz şartı “uygun türde bir nedensellik zincirinin” bu bilinç durumunu bir nesneye bağlayıp onu temsil etmesini (ona yönelmesini) sağlamasıdır, denilemez mi? Eğer böyle olabilseydi,

yönelimselliği doğallaştırmak da hakikaten mümkün olurdu. Gelgelelim bu kaba nedensellik varsayımı gözle görülür güçlüklerle karşı karşıyadır. Problemlerden biri “uygun (ya da “ilgili) bir nedensellik zinciri” ifadesindeki “uygun” (ya da “ilgili”) sıfatıyla ne anlatılmak istendiğini *döngüsel akılyürütme* hatası işlemeyen saptamaya çalışırken patlak verir. Uzaktan bir dağa dürbünle baktığımda, muhtemelen algımın nesnesinin dağ olduğu söylenecektir. Hâlbuki (yansıttığı ışık yoluyla) görsel sistemime nedensel olarak etki etse bile dağın tek neden olamayacağı, hatta öbür nedenlere kıyasla uzak bir neden teşkil edeceği ortadadır. Neden dürbünün merceklemini algılamıyorum (temsil etmiyorum) ? Retinama yakından etki eden uyarılmayı neden algılamadığımı (temsil etmediğimi) hiç sormuyorum bile. Bir diğer problem nedensellik kavramının yönelsel ilişkinin açılal karakterini tam anlamıyla yakalayamayacak kadar hantal bir kavram gibi durmasıdır. Bir nesnenin bilincine asla *yalınkat* varmayız; aksine her zaman belirli bir tarzda, yani belli bir perspektiften, belli bir alımlama ya da özel bir adlandırma altında varırız. Ayrıca dolaysızca etrafımı kuşatan fiziksel çevredeki real olarak mevcut mekânsal nesnelere, bir başka deyişle üzerimde fiilen nedensel tesirleri olan şeyler bilincine varabildiğim şeylerin yalnızca ufak bir kısmını oluşturur. Çalışma masama oturduğumda ayın arka yüzü hakkında düşünebilirim; bununla kalmayıp dörtgen bir daire, tek boynuzlu bir at, gelecek yılbaşı veya çelişmezlik ilkesi hakkında da düşünebilirim. Peki ama bu *namevcut*, *imkansız*, *kurgusal*, *gelecek* ya da *ideal* nesnelere, düşünme faaliyetim üzerinde nasıl olur da nedensel bir etkide bulunabilirler? Bir nesnenin bilincine varabilmemizin şartı o nesnenin bizi nedensel olarak etkilemesidir, diyen bir teorinin aleyhine sunulabilecek en vurucu argüman, görünen o ki, var olmayan nesnelere de yönelebiliyor olmamızdır. Son olarak, bir temsil teorisinin temsilin nasıl yanlış olabileceğini ve yanlışmanın nasıl mümkün olduğunu açıklamaya el verip vermemesi o teori için belirleyicidir; bilhassa da doğruluk değeri taşımaları ve doğruluk şartlarına sahip olmaları, temsillerin vazgeçilmez özellikleri oldukları için belirleyicidir bu. Temsiller doğru ya da yanlış olabilir; ne zaman doğru ne zaman yanlış olacakları belli şartlara tabidir. Gelgelelim burada nedensellik teorisi için bir problem doğar. X’in Y’yi temsil etmesi yalnızca ve yalnızca Y’nin X’e neden olmasına bağlıysa, yanlış bir temsile neredeyse hiç imkân bırakılmamış olur. Bu ve benzeri güçlüklerin üstesinden gelmek amacıyla birbirinden sofistike nedensellik teorileri geliştirilmiştir. Fakat söz konusu teorilerin başarılı olup olmadıkları konusunda bugüne dek hala genel geçer bir uzlaşmaya varılabilmiş değildir.

3. Yönelimsel Nesne

Husserl de tıpkı Brentano gibi sevmenin, korkmanın, görmenin ya da yargılamanın kendi kendilerine yeten edimler olmadıkları kanısındadır. Aksine insan seviyorsa bir sevileni seviyor, korkuyorsa korkunç olandan korkuyor, görüyorsa bir nesneyi görüyor, yargı veriyorsa bir olgu durumu hakkında yargı veriyordur. İster algıdan veya düşünceden, ister düşlemeden veya yargıdan, ister şüpheden, beklentiden veya hatırlamadan söz edelim, tüm bu farklı bilinç formlarının temel özelliği birer yönelsel nesnelere olmalarıdır; nesnel karşılıklarını, mesela algılananı, şüphe edileni, öngörüleni dikkate almadıkça bu edimleri layıkıyla analiz etmeye imkân yoktur. Tersine de doğrudur bunun: Yönelimsel nesnenin öznel karşılığını, yani yönelsel edimi göz önüne almadıkça, yönelsel nesne, layıkıyla analiz edilemez.

Brentano yönelimselliği bir deneyim ile bir nesne arasında kurulan *iki terimli bir bağlantı* olarak görür. Onun gözünde yönelimsel bağlantı, *birbiriyle bağlantılı her iki terimin* varoluşunu öngerektiren, “alışıldık anlamda bağlantı” adını verebileceğimiz bir bağlantıya tekabül eder. Brentano varolmayan nesnelere yönelebilmemizin doğurduğu güçlüğü aşmak içinse, yönelimsel iç-varoluş kavramını ileri sürer. Bir kır perisi hayal ettiğim ya da bir pembe fil sanıladığım zaman, zihnim yönelimsel olarak doğrultulmuş durumdadır. Oysa ne kır perisi ne de pembe fil gerçekte vardır. İki terimli yöntem, bu sebeple kır perisinin ve pembe filin son derece kendilerine mahsus bir (yönelimsel iç-)varoluş tarzına sahip nesnelere olduklarını ileri sürmeye mecbur kalır. Aslına bakılırsa yeterince tatmin edici bir çözüm değildir bu. Üstelik bütünlüklü bir yönelimsellik teorisi sunma temennisini hesaba katarsak, doğruya sadık algıların belirlenmesinde ciddi problemlere neden olur. Örneğin çiçek açan bir elma ağacı gördüğümde, gerçekte son derece kendine mahsus bir ontolojik statüye sahip (şayet elma ağacını yalnızca sanırlıyor olsaydım göreceğim nesneyle büsbütün aynı statüye sahip) yönelimsel bir nesneyi mi görmüş olurum? Ve elma ağacını sanırlamak ile algılamak arasındaki fark kendine mahsus yönelimsel nesnenin algıda gündelik bir real nesneye karşılık gelmesinden mi ibarettir? (Kaldı ki bu “karşılık gelme”yi fenomenal düzlemde saptamak imkânsızdır).

Husserl’in yönelimsellik anlayışı böyle bir sorunun doğmasına engel olur. Ona göre yönelimsellik kendine mahsus bir nesneyle kurulan gündelik bir ilişkiden çok, ilgili nesneyle kurulan belli türden bir ilişkidir. Bu belli türden “ilişki” nesne var olmadığında dahi mevcut olabilir ya da nesne var olmaya son verdiğinde bile mevcudiyetini sürdürebilir. Husserl’e sorulacak olursa, tıpkı olağan algılara olduğu gibi, “real olmayan” nesnelere hedefleyen yönelimlere de temel karakterini veren şey *doğrultulmuş olmalarıdır*. Bununla birlikte gündelik algılara karşıt olarak, “real olmayan” nesnelere doğrultulmuş yönelimlerde zihin-içi veya zihin-dışı bir varoluşa sahip hiçbir gönderge yoktur. Sanırlanan pembe fil ne bilince içrek ne de bilince dışrak bir varoluşa sahiptir. Fakat gene de burada pembe bir file *dair* bir sanrı söz konusudur. Yönelimselliği bu şekilde yorumladığımız takdirde, sanrılama ediminin yönelimselliğini muhafaza etmek uğruna, sanırlanan nesneye bir çeşit varoluş (ya da yönelimsel iç-varoluş) atfetme mecburiyeti ortadan kalkar. Husserl’in sözleriyle:

“Tanrıyı ya da bir meleği, akıllı bir varlığı ya da fiziksel bir nesneyi veyahut da yuvarlak bir kareyi vb. zihnimin önüne getirdiğimde, adlandırılan ve aşkın olan tam da bu yolla kastedilir [gemeint], yani (tek bir sözcükle) yönelimsel nesne olur. Bu sırada nesnenin varoluşa sahip olup olmaması, hayal ürünü olup olmaması, çelişik olup olmaması önemsizdir. Besbelli ki nesnenin ‘salt yönelimsel’ bir nesne olduğunu söylemek nesnenin varoluş sahibi olmakla birlikte bu varoluşun yalnızca *intentio*’ya (yönelimin reel bir bileşeni olarak) içrek bir varoluş olduğunu veya nesnenin herhangi bir veçhesinin yönelimde varolduğunu söylemek değildir. Nesne ‘salt yönelimseldir’, ibaresi daha çok şu anlama gelir: Var olan, nesne değil yönelimdir; şu şu özellikteki bir nesneyi kastetme edimidir. Öte yandan yönelimsel nesne var olduğu takdirde, sadece yönelim, kastetme değil, kastedilen de var olur” (Hua XIX/1, 439 f.).

Özetle; varoluşa sahip olmayan nesnelere üzerinde düşünme yeteneği zihnin karakteristik özelliklerinden biri olsa bile, bu bize varolmayan nesnelere gerçeklik isnat etme hakkı vermez. Bazı yönelimsel nesnelere varoluşa sahip olmadığını ileri sürmek,

varolmayan nesnelere *vardır*, demek değildir. Bu, daha ziyade, şu anlama gelir: Yönelimsel zihin durumları göndermeleri var olmadığı zaman bile bir şeye ilişkin -bir şey “hakkında”- olabilir.²

Yönelimsel nesne, özel türden bir nesne olmaktan çok, belirli bir yönelimsel zihin durumunun ne hakkında olduğu sorusunun yanıtıdır. Şayet bu soruya yanıt, var olmayan bir nesneyse, yönelimsel nesnenin bir varoluşu yoktur. Şayet yanıt herhangi bir var olan nesneyse, yönelimsel nesne gerçekten vardır. Sözgelimi, bakışlarımı dolmakalemime çevirdiğim zaman, yönelimsel nesnem dolmakalemimin herhangi bir zihinsel resmi, kopyası ya da temsili değil, önümde fiilen duran dolmakalemimin kendisidir (Hua III, 207 f.; XXII, 305; Crane 2001: 26).

Husserl’e göre zihin dışardan bir etki sayesinde yönelimsel hale gelmez ve nesnesi var olmaya son verince yönelimselliğini yitirmez. Yönelimsellik bir nesnenin tesiriyle ortaya çıkan dışsal bir ilişki değil, bilincin asli bir özelliğidir. Yönelmişliği kanalıyla kendini ötesine açabiliyor olması, bilincin varlığı için vazgeçilmezdir. Bu demektir ki, bilincin yönelimsel açıklığı ona dışarıdan eklenmesi icap eden bir özellik olamaz. Bu sebeple yönelimsellik deneyim ve deneyimin nesnesi diye iki birbirinden ayrı ögenin varoluşunu öngerektirmez. Yönelimselliğin belirmesi için lazım olan tek şey, nesneye doğrultulmuş olma özelliğine içyapısı gereği sahip bir deneyimdir (Hua XIX/1, 386, 427):

“Bir sunuşun belli bir nesneyle belli bir biçimde ilişkilenebilir olmasının, o sunuşa dışrak, kendinde ve kendi için bir nesnenin marifeti olmadığı açıktır. Aksi takdirde sunuşun o nesneye cidden ‘doğrultulmuş’ olduğunu, ya da yazı yazan el dolmakalemle nasıl meşgulse sunuşun da nesneyle öyle iştiğal ettiğini varsaymamız gerekirdi. Sunuş bir nesneyle belli bir biçimde ilişkilenebilir olmasını kesinlikle ona dışsal kalan bir şeye değil, sırf kendi asli özelliğine borçludur” (Hua XIX/1, 451).

Buraya dek söylenenlerden anlaşılıyor ki Husserl’in *Mantık Araştırmaları*’ndaki yönelimsellik analizlerine, metafizik bir realizmi desteklemek niyetiyle başvurulamaz. Ara sıra böyle girişimlere şahit olsak da, Husserl aslında hiçbir zaman “bilinçten söz edebilmenin yegâne şartı, bilincin yönelebileceği ondan bağımsız bir şeyin var olmasıdır” görüşünü savunmamıştır. Yönelimselliğin analizi bize bir tek şunu gösterir: Doğaları gereği nesnelere doğrultulmuş bilinçli edimler vardır. Fakat bu muhakeme özneyle nesnenin birbirlerine nasıl vardıklarına ilişkin geleneksel bilgikuramı probleminin üstesinden gelmek için yeterlidir. Özne açısından nesneye ulaşmak diye bir sorun söz konusu olamaz, zira özne zaten *özü itibarıyla* kendini aşmış, *içyapısı gereği* bir başka şeye doğrultulmuş haldedir. Mesele algı olduğunda bu başka şey nesnenin herhangi bir resmi veya kopyası değil, ta kendisidir.

² Bu bakış açısı Husserl’i içselci bir konuma yerleştiriyor gibidir. İçselci konumun hareket noktası şudur: Zihin bir nesneye gönderme yapma, bir göndergesi olma yeteneğine dünyanın nasıl olduğundan tamamen bağımsızca sahiptir. Çünkü bir kişinin zihin durumları içerik bakımından o kişiye ve o kişinin zihin durumlarına dışsal hiçbir şeye bağımlı değildir. Husserl’in geç dönemine ait görüşlerine de böyle bir zihin anlayışının hâkim olup olmadığı üzerine bir tartışma için bakınız: Zahavi 2004 & 2008.

Öyleyse Husserl'in yönelimsellik anlayışını ona ilham kaynağı olan öbür teorilerden (en başta da Brentano ve Twardowski'nin yönelimsellik teorilerinden) ayırt eden en belirleyici fark, "yönelimsel nesneden bilince aşkın, real nesneye erişimimize olsa olsa bir arabulucu olarak hizmet eden, zihin-içi bir içeriğin anlaşılması gerekir" görüşüne meydan okumuş olmasıdır.³ Husserl'in vurguladığı üzere, bir nesneye yönelebilmemizin yegâne şartı o nesnenin yönelimimizin nesnesi, yani yönelimsel nesne olmasıdır:

"Şu noktanın herkesçe onaylanacak olması için yalnızca söze dökülmesi yetecektir: Sunuşun [Vorstellung] yönelimsel nesnesi ile edimsel, bu durumda dış nesnesi aynıdır ve bu ikisini ayırt etmek *çelişiktir*. Aşkın nesne *bu sunuşun* yönelimsel nesnesi olmasaydı, başka hiçbir yoldan nesnesi olamazdı. Bunun basit bir analitik önerme olduğu kendiliğinden açıktır. Sunuşun, yani 'yönelimin' nesnesi sunulan, yani yönelinen nesneyle özdeştir, onu ifşa eder" (Hua XIX/1, 439).

Dolayısıyla Husserl yönelimsel nesne ile edimsel nesne arasında bir ayırım yapmanın anlamsız olacağını ileri sürecektir. Gelgelelim bunun anlamı, tüm yönelimsel nesnelerin real nesnel oldukları değil, yönelinen nesne fiilen varolduğu takdirde, yönelimsel nesnenin edimsel nesneden başkası olmayacağıdır. Diğer bir deyişle nesne varolmadığı sürece, bu nesnenin kesinlikle hiçbir varoluş tarzı yoktur; böyle bir nesne yalnızca *kastedilir* [vermeint] (Hua XIX/1, 386). Öte yandan, nesne varoluşa sahipse, bu demektir ki yalnızca yönelinen değil, aynı zamanda *verilen* bir nesne söz konusudur.

4. Nitelik, Madde ve Bilişsel Fenomenoloji

Yönelimsellikten bahsedilirken onun açısız olduğu veya perspektif taşıdığı söylenegilir. Bir nesnenin bilincine yalnızca biçimde değil, daima belirli bir tarzda varırız. Her zaman nesneye dair belli bir perspektife, belli bir görüş noktasına sahibiz. Nesne kendini özneye her defasında belirli bir yoldan, belirli bir açıdan gösterir. Fakat en başta *yönelimsel nesneye ait belirlenimlerin nasıllığı* ile *yönelimsel nesnenin verilisinin nasıllığını* birbirinden ayırt etmemiz gerekir (Hua III, 303 f.). Nesnenin farklı özelliklerine yönelebiliriz; yöneldiğim nesneyi, söz konusu nesnenin kendini ne olarak sergilediği noktasında, çeşitlendirebiliriz. Ama bunların yanı sıra, bizzat nesnenin sergilenişinin formunu da çeşitlendirebiliriz. Masayı algılamak yerine hayal edebiliriz, hakkında bir yargıda bulunabiliriz, hatırlayabiliriz vb.

Her yönelimsel deneyimde farklı ama birbirlerinden ayrılamaz iki moment bulunur. Bir yandan her yönelimsel deneyim belli türden bir deneyimdir. Bu demektir ki her yönelimsel deneyim, yargılama, umut etme, arzulama, pişman olma, hatırlama, evetleme, şüphelenme, şaşırma, korkma vb. deneyim türlerinden bir tanesidir. Husserl

³ 1894 tarihli *Sunuşun İçeriği ve Nesnesiyle ilgili Öğreti Üzerine* adlı eserinde Twardowski *yönelinen* real nesne ile *yönelimsel* içkin nesne arasında bir fark bulunduğunda ısrar eder ve edimsel bir nesneye doğrultulmuşluğumuzun, o nesneyi temsil eden içkin bir yönelimsel nesnenin dolayısıyla gerçekleştiğini ileri sürer ki, Husserl'in reddettiği tam da yönelinen nesne ile yönelimsel nesne arasındaki bu ayırım, yönelimselliğin dolayımı bir yapı taşıdığına ilişkin bu kavrayıştır (Hua XXII, 309).

deneyimin bu veçhesine *yönelimsel nitelik* adını verir. Öte yandan her yönelimsel deneyim bir şeye doğrultulmuştur, *bir şey* hakkındadır. Mesela bir geyik, bir kedi ya da matematiksel bir olgu bağlantısı [Sachverhalt] hakkındadır. Sadece hangi nesneye yöneldiğimizi değil, ama aynı zamanda nesneyi ne olarak algıladığımızı veya kavradığımızı da belirleyen bu deneyim bileşenini Husserl *yönelimsel madde* diye adlandırır (Hua XIX/1, 425). Husserl'in yönelimsel madde ile yönelimsel nitelik arasında gözettiği fark günümüz felsefesinde önermesel içerik ile önermesel tavırlar arasında çizilen ayrımla bir ölçüde benzeşmektedir (Gerçi hemen vurgulanması gerekir ki, Husserl tüm yönelimsel deneyimlerin özleri gereği önermesel bir yapı taşıdıkları görüşünü hiçbir zaman savunmamıştır).

Farklı yönelimsel nesnelerin aynı sergilenim formunu taşıyabiliyor olması da, en az farklı sergilenim tarzları üzerinden aynı nesneyle ilişki kurabiliyor olmamız kadar aşikârdır. “Enflasyonun yükseleceğinden” şüphe edebileceğim gibi, “seçimlerin adil yapılmış olduğundan” ya da “bir sonraki kitabımın dünya çapında çok satacağından” da şüphe edebilirim. Aynı şekilde “zambağın beyaz olduğunu” yadsıyabileceğim gibi, “zambağın beyaz olduğu” yönünde bir yargı verebilirim veyahut “zambağın beyaz olup olmadığını” sorabilirim. İlginç olan şu ki, Husserl bilişsel ayrımlara yaşantıda beliren ayrımlar gözüyle bakmıştır. “Hegel’in en büyük Alman idealisti olduğu” kanısında olup olmadığım, bu görüşe katılmam ya da onu geri çevirmem yaşantıda bir fark meydana getirir. Danimarka’nın önümüzdeki FIFA Dünya Kupasını alacağını ummam ile Danimarka’nın kupayı alacağından şüphe etmem arasındaki fark da bir o kadar yaşantısaldır. Belli tipteki yönelimsel bir bilinç durumu içinde olmanın nasıl bir şey olduğu, başka tipten bir yönelimsel bilinç durumu içinde olmanın nasıl bir şey olduğundan apayıdır. Benzer şekilde, farklı yönelimsel nesneler, deneyimlenme tarzları aracılığıyla yaşantının fenomenal karakterine katkıda bulunur. “Eiffel kulesinin Empire State binasından daha uzun olduğunu” kabul veya ret etmem, “Kuzey Kore’nin gelişen bir ekonomiye sahip olduğunu” kabul veya ret etmem yaşantıda bir fark meydana getirir. “Adaletin galip geleceğine” inanmak ile “bir sayıyı kendisinden çıkarınca sıfır kalacağına” inanmak arasındaki fark da bir o kadar yaşantısaldır. Bir tek duyusal ve duygusal bilinç durumlarının fenomenal nitelik taşıdığı yolundaki şimdilerde epey revaçta olan görüş, Husserl’in paylaşmayacağı bir görüştür. Ona göre “bilinçli bir zihin durumu içinde bulunmak” diye bir şey vardır ve bunun duyusal mı yoksa bilişsel mi olduğu önemsizdir. Oysa deneyimin fenomenal tarafının duyu izlenimlerinden kaynaklanan “ham hisse” indirgenmesi, gerçekte fenomenal bilinci önemsizleştirip kıyıya iterek fenomenal bilincin bilişsel değerinin doğru biçimde anlaşılmasına engel olur.

Gelgelelim düşünmenin belirgin bir fenomenal tarafı olduğu görüşü itiraza açıktır. Böyle bir itiraz lehindeki muhtemel argümanlardan biri şu şekildedir: Soyut düşüncelere daima zihinsel resimler eşlik eder ve soyut düşünme sırasında karşılaşılan fenomenal nitelikleri kuran aslında düşüncelerin kendileri değil, bu zihinsel resimlerdir. Elbette ki biz düşünürken düşüncelerimize (mesela “her birinci dereceden cebir denkleminin en az bir reel yanıtı vardır” düşüncesine) fiili olarak hiçbir resmin eşlik etmediği de olur. Ne var ki bu, söz konusu düşüncenin fenomenal özelliklerden tamamen yoksun olacağı anlamına gelmez. Ya da iyisi mi, ilk önce bir dizi anlamsız sesi işittiğimiz duruma göz atın, sonra da bu durumu aynı ses dizisini, ama bu kez

anlamını anlayarak ve kavrayarak dinlediğimiz durumla karşılaştırın. Bu iki durum arasında çarpıcı bir fenomenal fark bulunduğunu kim inkâr edebilir? Husserl bu farkı ne duyuşsal bilinç durumlarının ne de zihinsel resimlerin fenomenallığına indirgenebilir olan, net bir bilişsel fenomenallığın kanıtı sayar:

“Farz edelim ki, birtakım figürler veya arabeskler üzerimize ilk önce salt estetik biçimde tesir etti ve sonra birdenbire gördüklerimizin simgeler ve sözcükler olması gerektiğini idrak ediverdik. Peki ama bu iki durumun birbirinden farkı nedir? Ya da bir kişinin tümüyle yabancı olduğu bir sözcüğü sadece bir ses alaşımı olarak, dolayısıyla bir sözcük olduğunu dahi aklından geçirmeksizin dikkatle işittiği durumu ele alalım. Ve bu durumu aynı kişinin daha sonra söz konusu sözcüğü, anlamına aşına hale gelip bir sohbet esnasında anlayarak - bununla birlikte eşlikçi hiçbir ‘zihinde canlandırma’ faaliyeti olmadan- işittiği durumla karşılaştıralım. Düşünceden yoksun bir lafzın aksine, anlaşılan ama gene de salt simgesel bir işlev gören ifadenin taşıdığı fazlalık nereden kaynaklanır? Somut bir A’yı basitçe görülemek ile onu “herhangi bir A’nın ‘temsileisi’ olarak alımlamak arasındaki farkı meydana getiren nedir? Bu ve sayısız benzeri durumda bütün mesele edim-karakterlerinde ortaya çıkan bir modifikasyona bağlıdır” (Hua XIX/1, 398; buna benzer daha yakın tarihli bir aklyürütme için Strawson 1994: 5-6).

Fenomenoloji, bilincin özyapısı gereği yönelimsel bir karakter taşıdığını ileri sürer ve yönelimselliğe dair indirgemeci bir betimleme oluşturma yönünde kendisine dayatılan taleplere direnir. Örneğin yönelimselliği nedensellik gibi yönelimsel olmayan etmenlere müracaat ederek açıklama denemelerine meydan okur. Peki ama yönelimsellik tam olarak nasıl iş görür? Nasıl yöneliriz nesnelere? Husserl’in gözünde yönelimsellik anlam sorunuyla yakından alakalıdır. Bir nesneye onun hakkındaki bir şeyi *kastetmek* suretiyle yöneliriz:

“Nesneyle ilişki anlamdan itibaren kurulur. Bu sebeple bir ifadeyi anlamlı olarak kullanmak ile ifade sayesinde nesneyle ilişki kurmak (nesneyi sunmak) bir ve aynı şeydir” (Hua XIX/1, 59).

Bir nesneye yönelişimiz daima anlam zemininde gerçekleşiyor olsa dahi *edim*, *anlam* ve *nesne* arasındaki ayrımı korumak önemlidir. Nesneyi (ister 6 sayısı gibi ideal bir nesne, isterse yeni kol saatim gibi edimsel bir nesne olsun) ne edimle (bir şeyi kastetme süreciyle) ne de nesneyi alımlamayı mümkün kılan ideal anlamla karıştırmamak gerekir (Hua XIX/1, 211). Normalde anlama değil, nesneye doğrultulmuş durumdayızdır: “İlgimizin, niyetimizin, kanımızın –ve bunlarla anlamdaş pek çok başka ifadede kapsanan yönelimlerin– özel olarak hedef aldığı bir şey vardır, o da anlam verici edimde kastedilen olgudur” (Hua XIX/1, 47). Anlam ile nesneyi birbiriyle karıştırmama gerekliliğini elle tutulur hale getirmenin belki de en iyi yolu, nesnelere aynı olmakla birlikte farklı edim-maddelerine sahip, farklı türde edimlerin mevcudiyetine ilişkin örneklerden hareket etmektir.

Husserl anlamın göndergeyi belirlediği görüşünü savunmakla birlikte öne sürdüğü teorinin yalnızca tanımlı betimlemelerin kullanımı yoluyla ifade edilen gönderge türleriyle ilgilendiğini, başka bir deyişle, yalnızca edim-maddesinin belirli bir nesneyi saptadığı, bu saptamanın da nesneye ait özelliklerin betimlemeler üzerinden nesneye isnat edilmesiyle gerçekleştiği durumlarla ilgilendiğini sanmak yanıltıcı olacaktır. Tam tersine, Husserl “bu” ve benzeri sözcüklerin, gönderme yapma işlevini

bir isnat yoluyla kazanmak yerine, ona doğrudan sahip olduklarının çok erkenden ayırına varmıştır. Daha da önemlisi, bir nesneyi algımlarken, benzer özelliklere sahip her nesneyi değil de salt *bu* nesneyi hedef almam nedeniyle, algıdaki işaret edici bileşenlerin kapsamını iyi kavramıştır (Hua XIX/1, 553).

5. Kuruluş [Konstitution]

Diyelim ki bir tükenmez kalem alıp yakından inceleyebilmek için elimde çeviriyorum. Bu olurken hep aynı nesneye doğrultulmuş haldeyim ve hiç aralıksız tükenmez kalemin bilincindeyim. Ama bir ve aynı olana yönelik bu bilinci meydana getiren, bir çeşitliliğin adeta boydan boya geçilmesidir. Bunun nedeni zamansal bir işlem olarak algının bu süre zarfında başkalaşmasıdır olması değildir yalnızca; aynı zamanda görsel ve dokunsal duyumların değişen çeşitliliğini sürekli katediyor olmamdır (Hua XIX/1, 396; III, 84).

Bu duyumlar ne zihinsel ne de algısal nesnelere. Husserl algının tepeden tırnağa temsilî olduğu iddiasındaki bir algı teorisini savunmaz. Ona göre algının dolaysız nesnesi, bir dış nesneyi temsil eden arabulucu bir duyu verisi değildir. Husserl, bundan ziyade, yönelimsel olmayan ampirik unsurlar, deneyimin öznel yakasına ait momentler olduğunu kabul eder. Bu momentler algı ediminin bir parçasını meydana getirir. Tam da kendi başlarına yönelimsel olmadıklarından, başka bir deyişle bir nesneye gönderme yapma özelliğini içyapıları gereği taşımadıklarından, duyu izlenimleri farklı tarzlarda yorumlanmaya imkân verir (Hua XIX/1, 399; III, 92). Dolayısıyla Husserl yönelimselliğin bilincimizin özsel bir bileşeni olduğu görüşüne *sirt çevirecektir*. Yönelimsel edimler hiç tartışmasız merkezî bir deneyim grubunu oluşturur (Hua XIX/1, 392) ve Husserl sonraları bütün deneyimlerde bir payı olması ölçüsünde yönelimselliğin canalcı bir rol oynadığını yazacaktır (Hua III, 187). Fakat bu demek değildir ki bütün bilinç türleri yönelimseldir.

Peki, ama özdeş ve sabit bir nesneyi algılamamıza imkan veren tam olarak nedir? Bu tarz bir algıyı duysal bir çeşitliliğin salt mevcudiyeti mümkün kılamaz. Husserl'in bu soruya önerdiği yanıt şöyledir: Özdeş ve sabit bir nesneye yönelik algının imkânı, duyu izlenimlerini belirli bir anlam eşliğinde yorumlamakta ve alımlamakta yatar; bir nesnenin bilincini bana bu alımlama faaliyeti temin eder. (Hua XIX/1, 397). Sözü geçen belirli anlam, elbette ki edim-maddesidir ve algı nesnesinin belirmesini sağlayan, tam da duyu izlenimlerinin yakalanması ve yorumlanmasıdır. Algı esnasında deneyimlediğimiz duyu izlenimlerinin ötesine geçip bir nesneye yönelebiliyor olmamız, işte bu tarz bir nesneleştirici yorumdan kaynaklanır:

“Tamalgi bize bir fazla sunar; bu fazla izlenimlerin ham mevcudiyetinden değil, bizzat yaşantıdan ve yaşantıya ait betimsel içerikten ileri gelir. İzlenimlere deyim yerindeyse can veren edim-karakteri kendi özü uyarınca şu ya da bu nesneyi algılamamızı, örneğin şu ağacı görmemizi, bu sesi işitmemizi, şu çiçek kokusunu duymamızı vb. sağlar. Bu olurken izlenimler ve keza onları ‘alımlayan’ ya da ‘tamalgılayan’ edimler yaşantılanır. Ama hiçbir izlenim nesne halinde belirmez; ne görülür ne işitilir, ne de herhangi bir ‘duyuyla’ algılanır. Öte yandan, nesnelere gelindiğinde, onlar da belirmelerine ve algılanmalarına rağmen yaşantılanmaz” (Hua XIX/1, 399).

Başka bir deyişle, algı nesnesi izlenimler ve yorumların karşılıklı etkileşimiyle kurulur. Nitekim Husserl'in gözünde bir nesneye yönelimsel biçimde doğrultulmuş olmamız, esas itibarıyla o nesneyi kurucu bir karaktere sahiptir. Husserl şöyle yazar:

“‘Bilincine vardığımız’ nesnelere, bilinçte sanki bir kutu içindeymiş gibi öylece hazır durmaz. Eğer durum bu olsaydı, nesnelere bilinçte yalın bir şekilde rastlanabilir ve erişilebilirdi. Bundan ziyade, nesnelere ilk önce farklı nesnel yönelim formlarında kurulur; bu yönelimlerde bizim için geçerli oldukları halleriyle ne iseler o olarak kurulurlar” (Hua XIX/1, 169).

Ne var ki, Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nda benimsediği yöntemsel çerçevenin real nesnelere kuruluşuna ikna edici bir zemin kazandırmaya izin verip vermediği önemli bir sorudur.

Salt yönelinen ile real olarak var olan arasındaki ayrımın üstesinden gelinir mi? Bir nesne için var olmak ne demektir? Husserl *Mantık Araştırmaları*'nda yer alan Altıncı Araştırmada daha ayrıntılı geliştireceği şu fikri savunur: Kendinde nesne (*das Ding an sich*) ile yönelimsel nesne arasında bir uyumsuzluk yoktur. Kendinde nesne tabiri bundan ancak algısal yönelimin anlamını dolduran nesne anlaşılıyorsa meşruiyet kazanabilir (Hua XIX/1, 589). Bu yüzden Husserl için varoluş fikri *doldurma* [*Erfüllung*] meselesiyle alakalıdır. Var olan bir nesneden söz ettiğimizde, tüm öbür verilmişlik kiplerini önceler bir kipte verili bir nesneden söz ederiz, yoksa her nasılsa varoluşu real bir yüklem olarak kendisine ilave ettiğimizde varoluş kazanan bir nesneden değil.

Özetle: Husserl edimsel nesnelere atıfta bulunurken hiçbir metafizik taahhüt altına girmez. “Edimsel nesne” ifadesinden kasıt, nesnenin görüsel bir verilmişlik kipinde sergileniyor olmasından başka bir şey değildir. *Mantık Araştırmaları*'nın son cümlesinde dendiği gibi: “*Edimsel* sözcüğüyle *bilincin dışında var olanın* değil de *zannedilmekten ibaret olmayanın* anlatılmak istendiği mutlaka hesaba katılmalıdır” (Hua XIX/2, 775).⁴

Pek tatmin edici gözükme de, bu sınırlılık Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nda fenomenoloji projesine dayattığı yöntemsel kısıtlamanın ana niteliğini gayet iyi gösterir. Hakikaten de Husserl bilincin bilinçten bağımsız bir gerçekliğin bilgisine ulaşıp ulaşamayacağıyla ilgili soruyu, fenomenolojide yeri olmayan metafizik bir soru saydığını gizlemez. Aynısı ‘bir dış gerçeklik var mıdır, yok mudur?’ sorusu için de geçerlidir (Hua XIX/1, 26). Husserl, nesne var olsa da olmasa da edimin içyapısı aynı kalacağından, yönelimsel nesnenin *varoluşunun* fenomenolojik açıdan önemsiz olduğunu kaydeder (Hua XIX/1, 358, 360, 387, 396). Bu tespit, *metafizik yansızlık* diye adlandırmakta bir sakınca görmeyeceğimiz yöntemsel kısıtlamanın bir neticesidir kısmen. Burada en dikkate değer nokta şudur: Husserl fenomenolojiye transandantal bir çehre kazandırmadan önceki (epokhé'den ve transandantal redüksiyondan söz etmeye başlamadan önceki) döneminde varoluşa dair

⁴ Bu tespit, her ne kadar izlenimlerle ilgili olarak yapılmışsa da, geçerli olduğu kapsam daha geniştir. İkinci Araştırmadaki bir tartışma için bakınız: Hua XIX/1, 139.

soruları dışarıda bırakmıştır.⁵ O halde transandantal fenomenoloji dönemecinin bu durumu değiştirip değiştirmediği önemli bir meseledir. 1906/7 tarihli bir metinde önceki pozisyonunu eleştiriye tabi tutar. Önceki pozisyonuna fenomenolojiyi bir çeşit betimsel psikolojiye indirgediğinden dolayı itiraz eder. Kendisinin de belirttiği üzere, bu türden bir kısıtlamanın aşılmasını, varlık ile bilme faaliyeti arasındaki ilişkinin aydınlatılmasını, edim, anlam ve nesne arasındaki karşılıklı bağlantıların açıklığa kavuşturulmasını istiyorsak, tek yapmamız gereken yüzümüzü transandantal fenomenolojiye dönmektir (Hua XXIV, 427)⁶.

6. Sonuç

Bitirmeden önce Husserl'in yönelimsellik teorisi ile Brentano'nunki arasındaki bağlantıya kısaca geri dönmek istiyorum. Sonraları Heidegger'in yazacağı gibi, "fenomenolojik yönelimsellik anlayışı Brentano'yu eleştirmekle çürütülemez! Böyle yapıldı mı, meselenin özü daha en baştan ıskalanır" (Heidegger 1979: 62). Husserl'in en az Brentano'dan etkilenmiş olması kadar, yönelimsellik analizini Brentano'nunkiyle ciddi bir hesaplaşmaya girerek geliştirmiş olması da su götürmezdir. Buna hem Beşinci Araştırma, hem de *Mantık Araştırmaları*'na eklenen *Dış Algı ve İç Algı – Fizik ve Psişik Fenomenler* başlıklı uzun metin tanık gösterilebilir. Adı geçen ikinci metin Brentano felsefesinin bir vechesi olan dış algı ile iç algı arasındaki merkezi ayrımı konu alır. Brentano'ya bakılırsa dış algı yanılabilir ve güvenilmezken, iç algı yanılmaz bir apaçıklığa [Evidenz] kaynaklık eder (Brentano 1973: 50, 198). Sözelimi ona göre "hiç kimse içeriden algıladığı bir zihin durumunun var olup olmadığından, algıladığı gibi mi, yoksa başka türlü mü olduğundan şüphe edemez" (Brentano 1973: 14). Halbuki Husserl'in gözünde iç ile dış arasında çizilegelen bu tamamıyla yüzeysel ayırım, naiv bir *sağduyu* metafiziğinde köklendiğinden şaibelidir ve yönelimselliğin doğasına ilişkin fenomenolojik anlayışa da ters düşer (Hua XIX/2, 673, 708). Gerçi Husserl Brentano'nun içi dıştan ayırt edişini ruhsal olan ile fiziksel olan arasında bir fark olduğu yolundaki metafizik kabule değil de, apaçıklığı esas alan betimsel ölçütlere dayandırdığını itiraf eder (Hua XIX/2, 755). Fakat apaçık algı formlarını apaçık-olmayanlardan ayırmak ne denli akla uygun gelirse gelsin⁷, Husserl'in ayrıntılarıyla gösterdiği gibi, bu ayırım iç algı ile dış algı arasındaki ayrımla çakışmaz (Hua XIX/2, 761). Nitekim iç algı ve dış algı aslında epistemik açıdan tıpatıp birbirine benzer; ikisi

⁵ Gelgelelim, varoluşa dair soruları dışarıda bırakması, kendi yönelimsellik yaklaşımıyla bağdaşmaz bulduğu birtakım metafizik pozisyonları reddetmekten Husserl'i alıkoymaz. Bunun bir örneği Husserl'in fenomenalizme karşı muamelesidir. *Mantık Araştırmaları*'na eklenen bir metinde şöyle yazar: "Fenomenal dış-dünya nesnelere var olup olmadığı problemi çözüme nasıl kavuşturulursa kavuşturulsun, kimsenin şundan bir şüphesi yoktur: Belli bir anda algılanan fiziksel şeyin gerçekliğini, algılayan bilinçteki algılanan izlenimler kompleksinin gerçekliği diye anlamamak gerekir" (Hua XIX/2, 764-765).

⁶ Daha ayrıntılı bir tartışma için bakınız: Zahavi 2002b, 2003a & 2003b.

⁷ Belirtmek lazım ki, Husserl sonraki yazılarında daha titiz bir apaçıklık analizi ortaya koymuş, bunun neticesinde apaçıklığın üç formunu ayırt etmiştir: i- apodiktik (şüphe götürmez); ii- upuygun (tam); iii- upuygun olmayan (kısmi) apaçıklık. Bunların yanı sıra, Husserl "dış" algıya damgasını vuran kendine özgü bir apaçıklık formunun varlığını da kabul eder.

de eşit oranda yanılıya açık deneyim formlarıdır. Husserl'in bu konuyla ilgili saptaması son derece belirleyicidir: Doğabilimsel tavrıda kavrandığı ölçüde her psişik fenomen tamalgının hedeflediği bir aşkınlık haline gelir. Psişik bir fenomeni saf bir fenomen olarak tamalgılamak için fenomenolojik tavra geçmek zorundayız (Hua XIX/2, 761). *Mantık Araştırmaları*'nın ikinci basımından alınma olması bizi hiç şaşırtmayacak olan bu bildirim çok şey anlatır. Husserl fenomenolojik refleksiyonun iç algıdan (ve içebakıştan) öze farklı olduğunu gözler önüne sermekle kalmamış, üstelik şu noktaya da dikkat çekmiştir: Brentano'nun kökten bir yönelimsellik analizi sunmada başarısız olması, projesinin bariz biçimde dar sınırlar içine hapsolmesi fenomenolojik redüksiyon işlemini yerine getirmemesi yüzündendir.⁸

⁸ Çevirinin Türkçesini gözden geçirip düzelten hocam Aliye Kovanlıkaya'ya teşekkür ederim (Çevirmen: Çağlar Koç).

KAYNAKÇA

- BRENTANO, F. (1973) *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I. Band, Hamburg.
- CHISHOLM, R. M. (1967) “Brentano on Descriptive Psychology and the Intentional”, *Phenomenology and Existentialism*, eds. Edward N. Lee & Maurice Mandelbaum, pp. 1-23, Baltimore: Johns Hopkins Press.
- CRANE, T. (2001) *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford.
- FODOR, J. A. (1987) *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press.
- HEIDEGGER, M. (1979) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt.
- HUSSERL, E. (1976) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Hua III)*, Dordrecht.
- HUSSERL, E. (1984) *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Hua XIX)*, Dordrecht.
- HUSSERL, E. (1979) *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910) (Hua XXII)*, Dordrecht,
- HUSSERL, E. (1984) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07 (Hua XXIV)*, Dordrecht.
- HUSSERL, E. (2003) *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921) (Hua XXXVI)*, Dordrecht.
- STRAWSON, G. (1994) *Mental Reality*, Cambridge.
- TWARDOWSKI, K. (1982) *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien.
- ZAHAVI D. (1992) *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen.
- ZAHAVI, D. (2002a) “The Three Concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*”, *Husserl Studies*, 2002/18: 51–64.
- ZAHAVI, D. (2002b) “Husserl’s metaphysical Neutrality in *Logische Untersuchungen*”, *100 Years of Phenomenology. Husserl’s Logical Investigations Revisited*, eds. D. Zahavi & F. Stjernfelt, pp. 93-108, Dordrecht.
- ZAHAVI, D. (2003a) *Husserl’s Phenomenology*, Stanford.
- ZAHAVI, D. (2003b) “Phenomenology and Metaphysics”, *Metaphysics, Facticity, Interpretation*, eds. D. Zahavi, S. Heinämaa & H. Ruin, H, pp. 3–22, Dordrecht/Boston.
- ZAHAVI, D. (2004) “Husserl’s Noema and the Internalism-Externalism Debate”, *Inquiry*, 2004/47(1): 42–66.
- ZAHAVI, D. (2008) “Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism”, *Synthese*, 2008/160(3): 355–374.

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.

2. Dergiye gönderilecek çalışmalar, esas olarak felsefe disipliniyle ilgili olmalıdır. Bununla birlikte, teorik bir tartışma içermeleri şartıyla, her sayıda, sosyal ve beşeri disiplinlere ait diğer türdeki çalışmalara Yayın Kurulu görüşü alınarak yer verilebilir.

3. Dergide, "araştırma makalesi," "çeviri," "makale eleştirisi," "kitap değerlendirmesi," "söyleşi" ve "konferans/seminer metinleri" türündeki çalışmalar yer alır.

4. Dergi, esasen Türkçe ve İngilizce dillerinde yazı kabul eder. Ancak, ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Almanca ve Fransızca dillerindeki çalışmaları, Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilebilir.

4.1. Dergiye gönderilecek çalışmalardan "araştırma makalesi" türündeki yazılar Türkçe veya İngilizce (başvuru olduğu ve uygun görüldüğü durumlarda da, Almanca veya Fransızca) dillerinde olabilir. Diğer türdeki yazıların Türkçe olması zorunludur.

4.2. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği Türkçe yazılarda, "Özet" ve "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

4.3. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %25'ine denk düşecek "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" eklenmelidir.

4.4. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazılarda ayrıca "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" aranmaz.

4.5. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilen Almanca veya Fransızca dillerindeki yazılarında, makalenin yazıldığı dilde bir "Özet" ile "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

5. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır.

5.1. Yayın Kurulu'na ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları ve diğer yönlerden incelenir. Yayın İlkeleri'ne uygun olan yazılar, en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Bir çalışmanın basıma kabul edilebilmesi için, çalışmanın gönderildiği iki hakemin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda, ilgili çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda, çalışmanın kabul veya reddine Yayın Kurulu karar verir.

5.2. 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 bir ay içinde Yayın Kurulu'na gönderilmelidir.

6) Dergiye gönderilen yazılar ile ilgili yürütülen hakem sürecindeki posta masrafları ve ilgili masraflar yazar(lar) tarafından karşılanır.

7) Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

8) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir.

9) Yayınlanan yazıların tüm hakları *Kaygı* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla yazılardan alıntı yapılabilir.

Yazarlara Not

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'nde yayınlanacak yazılarda belirli bir standardı sağlamak amacıyla, aşağıda metin içi gönderme sistemi ile ilgili, hem göndermelerin nasıl yapılacağına hem de kaynakçanın nasıl hazırlanacağına ilişkin bazı açıklayıcı notlar verilmektedir. Dergiye yazı gönderecek olan araştırmacıların bu yazım standartlarına uymaları gerekmektedir.

Metin içinde başka kaynaklardan aynen aktarılarak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (" ") gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgül konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamıyla bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra "&" işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, "ve diğerleri" anlamına gelen "v.d." veya yabancı eserlerde "et al." ibaresi kullanılır (Fakat bu biçim kaynakça yazılırken kullanılmaz). Kaynak gönderimi eğer cümle sonuna geliyorsa, cümleyi bitiren nokta (.) işareti gönderme yapıldıktan sonra konulur.

Kaynaklar yazılırken sırasıyla, yazar soyadı büyük harflerle; yazar adı yalnızca ilk harf büyük; kaynağın yayım yılı yazar adından sonra, önce ve sonrasında bir vuruş boşluk gelecek şekilde parantez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgül kullanılır, yayın yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayın evi yazılır. Örnek:

KUHN, Thomas (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

CARNAP, Rudolf (1966) *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. M. Gardner, Basic 186oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADI, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır.

Yayın Kurulu

