

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



KAYGI

SAYI 26, BAHAR – 2016



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 26, SPRING – 2016



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 26, Bahar 2016

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 Yeri

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

ISSN: 1303-4251



Issue 26, Spring 2016

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

Indexation

Araştırmaz Index (<http://www.arastirmaz.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://uvf.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

Publisher

Uludag University, Bursa-Turkey

ISSN: 1303-4251



Sayı 26, Bahar 2016

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)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (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. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)
Yrd. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)
Dr. Ayşegül Zıngır GÜLTEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. 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)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Emine TOK (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 26, Spring 2016

Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludag University
Prof. Dr. A. Kadir ÇUÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Editors

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Editor-in-Chief. Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assis. Mehmet Fatih ELMAS (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. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Fatma KAZANOĞLU (Uludağ University, Bursa-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)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın University, Bartın-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep University, Gaziantep-Turkey)
Dr. Ayşegül Zingir GÜLTEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. 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)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Emine TOK (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 26, Bahar 2016

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)
Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)



Issue 26, Spring 2016

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)
Assoc. Prof. Dr. Şahin ÖZÇINAR (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assist. Prof. Dr. David Donald BUTORAC (Fatih University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Funda E. SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey)



Sayı 26, Bahar 2016

Hakem Kurulu

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR (Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman-Türkiye)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniver., Muğla-Türkiye)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (ODTÜ, Ankara-Türkiye)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniver., Muğla-Türkiye)
Prof. Dr. Solmaz Zelyut (Ege Üniversitesi, İzmir-Türkiye)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Ali Utku (Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye)
Doç. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Ankara-Türkiye)
Doç. Dr. Aytekin ÖZEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Çetin Balanuye (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Doç. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Doç. Dr. M.Cihan CAMCI (Antalya Üniversitesi, Antalya-Türkiye)
Doç. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Doç. Dr. Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Fikret Osman (Bingöl Üniversitesi, Bingöl-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Dr. Olanrewaju Abdul SHITTA-BEY (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Adnan ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Alihan BABUÇÇU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Saygın GÜNENÇ (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Arş. Gör. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 26, Spring 2016

Board of Referees

- Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Prof. Dr. Aliye ÇINAR (Karamanoğlu Mehmetbey University, Karaman-Turkey)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniver., Muğla-Turkey)
Prof. Dr. Ş. Halil TURAN (METU, Ankara-Turkey)
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Muğla Sıtkı Koçman Üniver., Muğla-Turkey)
Prof. Dr. Solmaz Zelyut (Ege University, İzmir-Turkey)
Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University, İstanbul-Turkey)
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU (Atatürk University, Erzurum-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Aytekin ÖZEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Çetin Balanuye (Akdeniz University, Antalya-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Fatih Sultan Mehmet ÖZTÜRK (Pamukkale Üniver., Denizli-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. M.Cihan CAMCI (Antalya University, Antalya-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assoc. Prof. Dr. Yücel YÜKSEL (İstanbul University, İstanbul-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Fikret OSMAN (Bingöl University, Bingöl-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)
Dr. Olanrewaju Abdul SHITTA-BEY (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Adnan ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Alihan BABUÇÇU (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Saygın GÜNENÇ (Uludağ University, Bursa-Turkey)
Res. Assist. Zeynep Zafer ESENYEL (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Nietzsche ve Spinoza: Özgürlük Üzerine Düşünme Zeynep TALAY TURNER	1
Foucaultcu Bir Perspektiften Hukuk ve Şiddet İlişkisi Metin BECERMEN	21
İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme M. Hanifi MACİT	29
Ben ve Dış Dünya İlişkisi A. Kadir ÇÜÇEN	37
Herkes biraz Macbeth biraz da Hamlet'tir Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN	45
Art and Education Işık EREN	59
Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsınması Vedat ÇELEBİ	69
Teori, Aktivizm ve Diyalektik: Dünya-Sistemi Analizi Söylemi İçinde Anti-Irkçılık ve Anti-Irkoloji ile ilgili Tereddütler Mariusz TUROWSKI	85
Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik, Özgürlük Veli URHAN.....	103
Galileo'nun İki Büyük Dünya Sistemi Hakkındaki Diyalogları ve Bilime Etkisi Rıdvan KÜÇÜKALİ ve Mustafa KOÇ	121
Kopula Üzerine Caner ÇİÇEKDAĞI	131
Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslubu Üzerine Kısa Bir Deneme Derya AYBAKAN SALİYA	143
Tanrı'nın Ölümünün Absürt Yanı Erhan KUÇLU	159
1930 Öncesi Bakhtin Çevresi Estetiğinde Form ve İçerik Fırat İLİM	169
Küreselleşme ve Adorno'nun Kültür Endüstrisi Abamüslim AKDEMİR.....	181
Deneyimin İçkin Süreci: Jean-Luc Nancy ve Dünya Düşüncesi Mustafa DEMİRTAŞ	187
Yüksek Öğretimde İdeal Öğretim Elemanı Nasıl Olmalıdır? Mehmet AKGÜN	197
Johannes Climacus ya da Her Şeyden Şüphe Edilmelidir Soren KIERKEGAARD (Çevirmen: Şeniz YILDIRIMER)	205

Nietzsche and Spinoza: Thinking Freedom Zeynep TALAY TURNER	1
Relation of Law and Violence From a Foucauldian Perspective Metin BECERMEN	21
A Philosophical Evaluation Over Ideology M. Hanifi MACİT	29
The Relation of the Self and External Reality A. Kadir ÇÜÇEN	37
Everyone is partly Macbeth and partly Hamlet Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN.....	45
Art and Education Işık EREN	59
Negation of Metaphysics and Language World Relation in Theory of Contemporary Logical Meaning Vedat ÇELEBİ	69
Theory, Activism and Dialectics: Perplexities of Antiracism and Antiraciology in the Discourses of World-System Analysis Mariusz TUROWSKI.....	85
Justice, Equality, Freedom in Political Philosophy Veli URHAN.....	103
Galileo's Dialogue Concerning the Two Chief World Systems and Its Impact on Science Rıdvan KÜÇÜKALİ and Mustafa KOÇ	121
On Copula Caner ÇİÇEKDAĞI	131
A Short Essay on the Life, Personality and Philosophical Style of Plotinus Derya AYBAKAN SALİYA	143
The Absurd Aspect of the Death of God Erhan KUÇLU	159
Form and Content in the pre-1930 Bakhtin Circle Aesthetic Fırat İLİM	169
Globalization and Adorno's Industrialization of Culture Abamüslim AKDEMİR	181
Immanent Process of Experience: Jean-Luc Nancy and the Sense of the World Mustafa DEMİRTAŞ	187
How Ought an Ideal Academic Member In Higher Education to be? Mehmet AKGÜN	197
Johannes Climacus, or de Omnibus Dubitandum Est Soren KIERKEGAARD (Translator: Şeniz YILDIRIMER).....	205

Research Article
Araştırma Makalesi
DOI: 10.20981/kuufefd.21936

Zeynep TALAY TURNER

Dr. | Dr.

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye
Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey
ztalay@ku.edu.tr

Nietzsche and Spinoza: Thinking Freedom

Abstract

Nietzsche's concept of freedom is premised upon a conception of the relationship between freedom and necessity; here I examine that concept of freedom against the background of the philosophy of Spinoza. Both offer powerful accounts of how freedom and necessity might be reconciled; this essay sets out the difference between them by breaking the problem down into those of selfhood, time, reason and culture. It is concluded that for Nietzsche freedom is always premised upon a relationship of the self to itself, whereas for Spinoza it devolves on a relationship between self and others.

Keywords

Freedom, Self, Reason, Necessity, Culture.

Introduction

The relationship between freedom and determinism is one of philosophy's unresolved questions. If human beings can be reduced to the status of organisms which act according to determining causal factors, it is not possible to talk of freedom, whereas if human beings are free, then they must be unable to act according to any laws of nature. In this essay I examine the thought of two philosophers, Spinoza and Nietzsche, who don't think that causal determinism is entirely irrelevant to our freedom.

Nietzsche himself pointed out the similarity between his (earlier) thought and Spinoza's, remarking to Overbeck in a postcard, "I have a *precursor*, and what a precursor!" He goes on to say:

Not only is his over-all tendency like mine – making knowledge the most powerful affect – but in five main points of his doctrine I recognize myself; this most unusual and loneliest thinker is closest to me in precisely these matters: he denies the freedom of the will, teleology, the moral world order, the unegoistic, and evil. Even though the divergences are admittedly tremendous, they are due more to the difference in time, culture, and science (Quoted in Yovel 1992: 105).

Having downplayed the divergences Nietzsche later becomes a radical critic¹ of Spinoza. Between 1881 and 1888 it seems that Nietzsche increasingly sees Spinoza as an archetypal metaphysician. For Nietzsche, the idea of self-preservation in Spinoza becomes an evidence for Spinoza's denial of the idea of becoming. While in *Beyond Good and Evil* 13 (1886) Spinoza's idea of self-preservation is seen as a leftover teleology,² in his late notebooks Nietzsche treats the idea as the very symbol of dismissible metaphysical thought.³ In a note in 1888 Nietzsche writes:

Unreason, randomness, coincidence are equally hated by them [the "Metaphysicians"] (as causes for innumerable physical pains).

Consequently, they denied this element in the being-unto-itself, conceived it as "absolute reason and "usefulness."

Equally **change**, **transience** are feared: therein a suppressed soul is expressed, full of mistrust and terrible experiences (Spinoza's case: an opposing type of person would find this change *appealing*)

A *playful* type of being that is overloaded with strength would **endorse** precisely these *emotions*, *unreason* and *change* in a eudemonic sense, including their consequences, danger, contrast, decline, etc. (Quoted in Urs Sommer 2012: 176).

¹ For further discussion see Andreas Urs Sommer, 'Nietzsche's Readings on Spinoza', 2012

² "Physiologists should think twice before positioning the drive for self-preservation as the cardinal drive of an organic being. Above all, a living thing wants to discharge its strength – life itself is will to power –: self-preservation is only one of the indirect and most frequent consequences of this. – In short, here as elsewhere, watch out for superfluous teleological principles! – such as the drive for preservation (which we owe to Spinoza's inconsistency –). This is demanded by method, which must essentially be the economy of principles" (Nietzsche 2002: 15).

³ See Urs Sommer 2012: 176

Nietzsche's critique of the idea of self-preservation in Spinoza, which we will focus on later, is related to his idea of *Amor fati*. Nietzsche tells us his formula for his philosophical affirmation: *Amor fati* – love of fate. He says: “what returns, what finally comes home to me is my own self.” In *Spinoza and Other Heretics*, Yovel tells us that this formula, which was not used before Nietzsche, is, in fact, “a polemical transformation of Spinoza's *amor dei intellectualis*, rejecting the primacy of the intellect and putting *fatum* in place of Spinoza's nature-God as the object of love” (Yovel 1992: 104). While for Spinoza the law of *ratio* is the basis of this necessity, indeterminate *fatum*, which cannot be explained through concepts and rational laws, has a crucial role in Nietzsche's philosophy of affirmation. But although they seem to be two opposed approaches, and although this puts Nietzsche in a constant dispute with Spinoza, both formulae involve a kind of “love of necessity” as an important component of freedom.

The Freedom of the will

In his postcard to Overbeck, Nietzsche cites the denial of freedom of the will as one of the similarities between himself and Spinoza. Yet what is freedom without freedom of the will?

In order to understand Spinoza's rejection of the freedom of the will, it is necessary to begin with his notion of God – Nature. In the Appendix to the first part of *Ethics*, he makes a list of God's properties:

that he exists necessarily; that he is unique; that he is and acts from the necessity alone of his nature; that (and how) he is the free cause of all things; that all things are in God and so depend on him that without him they can neither be nor be conceived; and finally that all things are predetermined by God, not from freedom of the will *or* infinite absolute good pleasure, but from God's absolute nature, *or* infinite power (Spinoza 1996: 25).

These amount to a rejection of the idea of a transcendent God who created the world out of his will, and hence of the idea that God's nature could be different. We call things contingent “only because of a defect of our knowledge” of the order of things (Spinoza 1996: 23). To imagine that the order of things could be different would be to attribute another nature to God, which would be a rejection of the perfection of God (1996: 23). God's freedom which is incompatible with “absolute will,” is in fact, a “free cause,” acting from the necessity of a nature which includes neither will nor intellect. In other words, Spinoza's God has no purpose and no interest in the actions of human beings. Thus, Spinoza defines freedom as self-caused, meaning only God can be free. However, he also claims that ethics promises us to attain freedom. Here the question of how we can reconcile these two claims arises. Before we answer this, we need to look at Spinoza's notion of free will.

The Appendix to part I is crucial because it contains a transition from nature of God to the nature of the human mind. Here a prejudice about the freedom of human beings is exposed: “That all men are born ignorant of the causes of things, and that they all want to seek their own advantage, and are conscious of this appetite” (1996: 26). Thinking that they are conscious of their appetites, human beings think that they are

free. However, according to Spinoza, this belief in free will is a human error. Spinoza illustrates the point through a thought experiment suggesting that when a stone is set in motion by an external cause, it will think that as far as it can it strives to continue to move. According to this, since the stone is conscious only of its striving, it will believe itself to be free. This is nothing but “that famous human freedom which everyone brags of having, and which consists only in this: that men are conscious of their appetites and ignorant of the causes by which they are determined” (Quoted in Lloyd 1996: 46).

Spinoza claims that men have a tendency to act on account of an end. However, this is an imposition of man’s own way of thinking on nature rather than an understanding of nature. This error arises out of man’s searching nature for what is convenient for man’s own use. Then he adds: “And knowing that they had found these means, not provided them for themselves, they had reason to believe that there was someone else who had prepared those means for their use” (Spinoza 1996: 26).

He adds that the mind is embedded within the causal order of nature, “In the mind there is no absolute, or free, will, but the mind is determined to will this or that by a cause which is also determined by another, and this again by another, and so to infinity” (Spinoza 1996: 62). He explains this point by means of the following “demonstration”:

The Mind is a certain and determinate mode of thinking and so cannot be a free cause of its own actions, *or* cannot have an absolute faculty of willing and not willing. Rather, it must be determined to willing this or that by a cause which is also determined by another, and this cause again by another, and so on (1996: 62).

According to this, the will itself is just a part of a causal chain which is dependent on an infinite chain of circumstances. To desire this or that is not a choice but the outcome of a whole range of conditions.

Now, coming back to our question: if freedom is self-caused meaning only God can be free and if there is no free will, how does ethics promises us to attain freedom? In order to answer this question we should focus on two main ideas in Spinoza: 1) his identification of freedom with rationality; 2) the ethical goal of human freedom is becoming as self-determining as possible. We will address the former later but for now we should note that Spinoza’s determinism and his notion of an immanent God – Nature – are strongly related to his notion of the “self.” Now, all finite things are dependent on God and thus Spinoza distinguishes finite things by the particular way they express God’s power, essence. The essence of a finite thing is its power, or what Spinoza calls, its *conatus*, its striving to persist in existence and to increase its power (Spinoza 1996: 76). This is what he means by self-determination.

Like Spinoza, Nietzsche rejects the idea of the “self” as an idealized unity. He criticizes “idealism” for ignoring the claim of the body and neglecting the impact of psychological and physiological factors upon our apprehension of the world. In *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche writes: “there is no ‘being’ behind deed, its effect and what becomes of it; ‘the doer’ is invented as an afterthought, - the doing is everything” (Nietzsche 2007: 26). In Nietzsche’s view, western rationality presupposes a distinction between subject and object, and interprets events according to this distinction. Nietzsche claims that our activity in the world is separated into operations of the “self” as

“subject,” and the world as “object.” Underlying these distinctions is the false belief in an *I* that does something, *has* something and *has* a quality. In the modern conception the “subject” is considered as given and it is abstracted from all contingencies. However, according to Nietzsche, the distinction between subject and object is simply the projection of the subject–predicate relationship that characterizes the grammar of our language onto the structure of the world: “People are following grammatical habits here in drawing conclusions, reasoning that: ‘thinking is an activity, behind every activity something is active, therefore –’” (Nietzsche 2002: 17-18).

Nietzsche argues that the projection of the distinction between subject and predicate onto the world is a product of the error that the “will” is something that produces effects (Nietzsche 2005: 169). From the perspective of the subject it is believed that in every event there is an aim that is regarded as its cause. This cause-effect pattern can be found in the framework of the Cartesian tradition. Similarly, in the Cartesian method of doubt the belief in subjective introspection leads to the belief in “thinking.” Correspondingly, the same causal relationship is transferred to the interpretation of every action within the model of the distinction of doer and deed. All deeds are caused by a doer. According to Nietzsche, there are two psychological tendencies that lead human beings to impose a cause-effect formula on: the first is a belief in the subject as doer, as the causal agent performing deeds; the second is the desire to familiarize experience and overcome anxiety and danger. It is a search not for causes, but for the familiar and also the attempt to find something familiar in it. The need to believe in the existence of a subject, and the need to render events familiar, express nothing more than a desire for the self-preservation of the human being and for the preservation of the existing order.

Up to this point, it seems that Nietzsche’s rejection of the freedom of the will and, correspondingly, of the idea of a unique “self,” accords with that of Spinoza. However, there is a crucial difference. Unlike Descartes, who distinguished two kinds of substance – extension and thought – Spinoza admits only one substance – God whose essence is infinite power. For Descartes, while thought and matter are presented as two different kinds of substances, in Spinoza they are attributes of God. Following this Spinoza transforms the Cartesian thinking substance into his notion of mind which is the mind of God.

Unlike Spinoza, Nietzsche rejects any sort of “substance,” whether it is Descartes’ or Spinoza’s; Spinoza’s “substance” and determinism or law of nature, in fact, imply self-identical “things.” In a passage in *The Gay Science* he writes:

In order that the concept of substance could originate – which is indispensable for logic although in the strictest sense nothing real corresponds to it - it was likewise necessary that for a long time one did not see nor perceive the changes in things. The beings that did not see so precisely had an advantage over those that saw everything “in flux” (Nietzsche 1974: 171-172).

Yovel thinks that this may be directed at Spinoza even though Spinoza’s name is not mentioned: “Nietzsche’s critique of “logic” and rationalist postulates centres around the concept of self-identical “things,” which is also the basis for the category of substance- Spinoza’s major concept” (Yovel 1992: 119). He adds, “the myth of the will,

or the subject as agent, also underlies the concept of substance itself. On several occasions Nietzsche analyses the concept of substance as a consequence of concept of the subject, not the reverse” (Yovel 1992: 120). Nietzsche does not mean that Spinoza supports the idea of the subject – this would be unjust – yet he states that Spinoza did not go far enough and face the indeterminate *fatum* which implies the lack of *any* order and rational ground. However, we should note that this is Nietzsche’s Spinoza whom he read mostly via the secondary literature.⁴ For Deleuze, for instance, Spinoza’s substance cannot be a consequence of concept of the subject since substance has been conceived as an act-in-itself and as such through itself and thus the essence of substance cannot be understood without considering the triad of properties, namely “perfect”, “infinite” and “absolute” (Deleuze 1992: 337) or as Della Rocca claims “in order to explain why a given substance exists, one does not need to appeal anything else besides that substance” (Della Rocca 2012: 12).

In *The Gay Science* Nietzsche makes his critique more explicit, referring to Spinoza directly:

The wish to preserve oneself is the symptom of a condition of distress, of a limitation of the really fundamental instinct of life which aims at *the expansion of power* and, wishing for that, frequently risks and even sacrifices self-preservation. It should be considered symptomatic when some philosophers – for example Spinoza who was consumptive - considered the instinct of self-preservation decisive and *had* to see it that way; for they were individuals in conditions of distress (Nietzsche 1974: 291-292).

Now, Urs Sommer claims that Nietzsche’s reading of Spinoza, especially the idea of self-preservation as veiled teleology, has mostly been shaped via his reading of Kuno Fischer’s *History of Modern Philosophy*. In the excerpts from Fischer we see that Nietzsche attempts to distance himself from Spinoza:

“Striving for self-preservation is the first and only basis for virtue.”

There is no free will in the spirit, but rather the spirit is dictated to want this or that by a cause that in itself is dictated by another cause, and this one once again by another one, and so forth into eternity.

The will is the ability to agree and to disagree: nothing else.

On the other hand, *I: Pre-egotism*, drive of the herd are older than the “wanting-to-preserve-oneself.” First man is *developed* as a *function*: out of that an individual is later formed by having **made the acquaintance** of innumerable conditions of the whole, of the organism *as the function*, and eventually having *incorporated* himself (Quoted in Urs Sommer 2012: 171).

“Pre-egotism” and “drive of the herd” are the keywords for the argument that Nietzsche raises against Spinoza. However, it seems that Nietzsche’s argument here stems from his critique of Herbert Spencer, John Stuart Mill and Nietzsche’s friend Paul Ree, from his critique of Darwinism and utilitarianism. What is striking here and in all of Nietzsche’s published work is that the idea of Nietzsche does not mention the idea of power – *conatus* – and its expansion in Spinoza. Urs Sommer claims that this is because

⁴ See Urs Sommer 2012: 156-184

“By degrading Spinoza to a fainting theoretician of power preservation, Nietzsche wishes to gloss over Spinoza’s dangerous proximity to his own “will to power,” a concept he claims as his own original philosophical creation...Under no circumstances does he want to be mistaken for Spinoza.” (Urs Sommer 2012: 173). Now, Urs Sommer might be right about this, however whether Nietzsche misunderstood or even misread Spinoza extends the scope of this article. However, we can still raise a question about what alternative Nietzsche proposes. We will see below that this alternative hinges on his understanding of the relationship between the individual and time; by focusing on this we can better see that the difference between Nietzsche and Spinoza concerns more than their views about substance and subject.

The individual and time

To understand what Spinoza means by freedom we should inquire into his notion of selfhood – body – and its relation to culture. Of course one may wonder what the borders of a “self” are if there is no Cartesian distinction between body and mind, no “self” that can be separated from its own body and from the rest of the world. Spinoza’s answer is a physics of bodies – be they social or physical – which involves both a preservation of the limits of bodies and a blurring of them.

The human mind does not know the human body itself, nor does it know that it exists, except through ideas of affections by which the body is affected (Spinoza 1996: 47).

The mind does not know itself, except insofar as it perceives the ideas of the affections of the body (1996: 49).

These propositions suggest that the mind knows itself only through the particular ideas deriving from its relations to its body, and correspondingly to other bodies. The mind as the idea of the body has a past in which it was affected by other bodies since it strives to imagine things that enhance the body’s power of acting (1996: 77), yet “when the mind imagines those things that diminish or restrain the body’s power of acting, it strives, as far as it can, to recollect things which exclude their existence” (1996: 78). Thus, these imaginations are associated with affects from the past. However, the “self” is also an actually existing body moving towards the future. While the mind tries to protect its unity as a temporal and spatial being, it is also open to new possibilities by being open to new interactions with other bodies which leave traces on the body as well as in the mind. In that sense, this constant struggle of bodies to articulate themselves in a whole of which they are part, blurs the borders between bodies. Such a relationship with time and with other spatial bodies leaves no room for a fixed identity. In this temporal aspect, in its capacity for imagination and memory, lies the mind’s instability, since numerous different traces of the past on different bodies will create different reactions to present events (1996: 96). Moreover, even the same mind - body - will react differently at different times. This means we have no control over our imagination or our recollection of things. Spinoza shows this by the following demonstration: “If the human body has once been affected by two bodies at once, then afterwards, when the mind imagines one of them, it will immediately recollect the other also” (1996: 78).

So, according to Spinoza mind and body are the same thing and the physical forces that affect the body affect the mind as well. Now, we find a similar approach in Nietzsche. In *Thus Spoke Zarathustra* he writes: “Behind your thoughts and feelings, my brother, there stands a mighty ruler, an unknown sage – whose name is self. In your body he dwells; he is your body” (Nietzsche 1971: 146). Keith Ansell-Pearson draws our attention to the similarity between Nietzsche and Spinoza in their understandings of the body. Bodies do not evolve by establishing closed boundaries between themselves. This means that “a body does not have an identity that is fixed once and for all, but is essentially informed by a plastic and adaptive power, one capable of profound change. Such change takes place through processes of assimilation and incorporation” (Ansell-Pearson 2005: 46). Both the English word “incorporation,” and the German word used by Nietzsche, *Einverleibung*, literally mean a taking into the body.

Now, so far the Spinozist and the Nietzschean “self” do not seem to be very different. However, for Spinoza, imagination is also a precondition for reason, and reason is a precondition for freedom. This is what Nietzsche rejects.

As we have seen the mind – body – is a part of a whole, meaning Nature or God: “it is impossible that a man should not be part of Nature, and that he should be able to undergo no changes except those which can be understood through his own nature alone, and of which he is the adequate cause” (Spinoza 1996: 118).

Now, there is a crucial link between this account of time – imagination and memory – and freedom. As long as the mind conceives things “from the dictate of reason,” not from the imagination, “it is affected in the same way, whether the idea is of a future or a past thing, or of a present one” since “whatever the mind conceives under the guidance of reason, it conceives under the same species of eternity, or necessity” (1996: 149). In the following Scholium, Spinoza claims that once the mind is affected in the same way by the idea of a present, or future or past thing as a result of conceiving the things “from the dictate of reason,” it “would want the good it conceived as future just as it wants the good it conceives as present. Hence, it would necessarily neglect a lesser present good for a greater future one, and what would be good in the present, but the cause of some future ill, it would not want at all” (1996: 149). This suggests that once we know the reason of an event which makes us sad, for example, we will know how to avoid sadness in the future, and thus be freed from enslavement by our passions. Such knowledge also increases the individual's sense of responsibility since the more I understand the reasons for my actions, the greater is my ability to choose what I will do in the future.

This is an important moment in Spinoza's ethics, and he seems to share this view of the future with Nietzsche, who also sees the future as something that can be “created.” However, Nietzsche himself claimed that one of the main divergences between him and Spinoza lies in their accounts of time. How is this puzzle to be resolved?

In order to understand Nietzsche's critique of Spinoza's philosophy of time we should concentrate on what he says about remembering, promising and forgetting. In ‘On the Uses and Disadvantages of History for Life’ (Nietzsche 1996: 57–125) he makes a distinction between animals and human beings in terms of different

relationships with time, and asked how it was possible for an animal to become an animal able to make promises. He repeats the question in *GM*: “To breed an animal with the prerogative to *promise* – is that not precisely the paradoxical task which nature has set herself with regard to humankind?” (2007: 35). The task is paradoxical because animals, as *ahistorical* beings, are content with a passive forgetfulness, and thus basically happy, and do not have to bear the burden of living with a past, present and future. This burden is exemplified by the fact that human forgetfulness is not *vis inertiae*, but rather a process where our experiences are digested; its purpose is “to shut the doors and windows of consciousness for a while” (2007: 35). Producing a being with the capacity to make promises requires a counter-device to the active force of forgetting:

...it is the *will's memory*: so that a world of strange new things, circumstances and even acts of will may be placed quite safely in between the original ‘I will’, ‘I shall do’ and the actual discharge of the will, its *act*, without breaking this long chain of the will (2007: 36).

Nietzsche celebrates the active force of forgetting and warns about the costs of countering it. According to him, memory is related to the drives and “it is impossible to live happily without forgetting.” This requires knowledge of the plastic power of a human being as well as of a culture to transform and incorporate into oneself what is past and foreign. In that sense, memory is not a mere recollection of events, it is also strongly related to our emotional life. Objects, things, people can remind us of what is already forgotten and what we wish to forget. This means that we do not have control over our memories, that it has an existence independent of the will. As Marcel Proust shows, any accidental encounter with a smell or a taste can remind us of our past.

Up to this point it does not seem that there is a significant divergence between Spinoza and Nietzsche on the question of time and the idea that we should relieve ourselves from past events and create our own futures. After all, it might have been Spinoza himself who prompted the idea of eternal recurrence, which Nietzsche seems to have discovered only a few days after his discovery that Spinoza was his precursor (summer of 1881) (Ansell-Pearson 2005: 20). However, later Nietzsche becomes a critique of Spinoza. Why should this be?

As we have seen, Nietzsche himself appreciates Spinoza’s rejection of free will and even accepts that Spinoza attempts to introduce a notion of selfhood similar to his own. But it was no more than an attempt since, as Yovel emphasizes, the concept of substance is a consequence of the concept of subject. Such illusory concepts as substance and subject can only be removed on one condition: that God is dead!

In the *GM* Nietzsche refers to a moment in Spinoza’s life when he “turned his attention to the question of what actually remained for him, himself, of that famous *morsus conscientiae*.” Nietzsche recalls that Spinoza’s God is free, that is, that he is not a God who operates everything *sub ratione boni* since “that would mean that God is subject to fate” (2007: 55). In line with this, Spinoza says that what is left of this bite of conscience is “the opposite of gladness,” a mere sadness that things did not turn out as one expected. Now, this means that “For Spinoza, the world for Spinoza had returned to that state of innocence in which it had lain before the invention of bad conscience...For

millennia wrongdoers overtaken by punishment have felt *no different than Spinoza* with regard to their ‘offence’” (2007: 55-56), saying in effect that the crimes for which they were punished were a mistake, perhaps even an accident. Such an unchristian attitude would have as its consequences the need to learn from one’s mistakes rather than to be bitten by conscience; it would be a situation in which the individual was capable of self-improvement, but it would not entail the need for moral improvement. One’s own crimes would be akin to “illness, misfortune or death,” but nothing more.

However, despite Spinoza’s appearing to endorse this non-Christian approach to ethics – my past misdemeanours were an unavoidable misfortune that I may seek to avoid in the future, but not evidence of my sinfulness – Nietzsche still sees this as an approach to ethics in which the individual is trapped by or tied to the past. In Spinoza’s determinism, then, although sadness at what was expressed in the deed is not the Christian’s guilt, it functions in much the same way, implying just as strongly that “it happened” rather than “I willed it.” Spinoza’s individual is just as much in thrall to his or her memory as anyone else. Moreover, it is still a subject, maybe not a Cartesian subject, but a subject who suffers from the idea of “I could have been someone else.”

Active forgetting, however, is precisely one of the characteristics that Nietzsche attributes to the sovereign individual, the overhuman who has power over himself and his fate. He knows that he does not have power over “it was”: but active forgetting means the absence of guilt. In *Zarathustra* Nietzsche had praised forgetting: “The child is innocence and forgetting, a new beginning, a game, a self-propelled wheel, a first movement, a sacred ‘Yes’” (Nietzsche 1971: 139). What Nietzsche suggests is a new relationship with time: through active forgetting – appropriate incorporation – we can redeem the present from the past, which brings with it the power to create our own futures.

Nietzsche here is actually missing Spinoza’s point, which is that as long as we live under the guidance of reason we never suffer from not having been someone else. He misses it because he rejects this Spinozistic notion of reason.

Reason and culture

As we have seen, according to Spinoza once the mind is affected in the same way by the idea of a present, or future or past thing as a result of conceiving the things “from the dictate of reason,” it “would want the good it conceived as future just as it wants the good it conceives as present.” Reason, for Spinoza, is intimately connected with *conatus* which is the desire to persevere our being. “Each thing” says Spinoza “as far as it can by its own power, strives to persevere in its being” (Spinoza 1996: 75). Reason is the faculty commonly set over against natural drives towards self-preservation. In Spinoza’s ethics instead of striving for things because we judge them as good “we judge something to be good because we strive for it, will it, want it, and desire it” (1996: 76). However, it should be noted that Spinoza does not say that we should suppress our passions – that would be impossible, rather by accepting their necessity and understanding their operations, we can become free.

Since *conatus* is the essence of being, acting absolutely from virtue is acting from the laws of our own nature. However, he says, “we act only insofar as we understand. Therefore, acting from virtue is nothing else in us but acting, living, and preserving one’s being by the guidance of reason, and doing this from the foundation of one’s own advantage” (1996: 128).

And Spinoza adds “the essence of reason is nothing but our mind, insofar as it understands clearly and distinctly” (1996: 128). By saying “Insofar as the mind understands all things as necessary, it has a greater power over the effects or is less acted on by them” (1996: 165) he means that as we come to understand the actual causes of our emotions, we decrease the power of the emotions on us and we also exert the power of our intellect.

Such a “faith in reason” is nothing but another illusion for Nietzsche. In *GS* he criticizes Spinoza in several places along with the other rationalists:

Gradually, man has become a fantastic animal that has to fulfill one more condition of existence than any other animal: man *has* to believe, to know from time to time *why* he exists; his race cannot flourish without a periodic trust in life – without faith in reason (Nietzsche 1974: 75).

Further in *GS*, Nietzsche refers to Spinoza: “The meaning of knowing. – *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* says Spinoza⁵ as simply and sublimely as is his wont” (1974: 261). Nietzsche, however, claims that we suppose that *intelligere* stands opposed to the instincts, whereas it is “nothing but a *certain behaviour of the instincts toward one another*” (1974: 261).

The gap between two philosophers grows when Spinoza moves to another line of argument: the desire to preserve ourselves leads us to the desire to live with others in a state of harmony and agreement. The cooperation with others in society enhances our rational nature and elevates us to freedom. Two people working together, for instance, produce more power than a single individual. In that sense, the first human being Adam, was the least free man since he did not have any interaction with anyone.

To man, then, there is nothing more useful than man. Man, I say, can wish for nothing more helpful to the preservation of his being than that all should so agree in all things that the minds and bodies of all would compose, as it were, one Mind and one Body; that all should strive together, as far as they can, to preserve their being; and that all, together, should seek for themselves the common advantage of all (Spinoza 1996: 125-126).

“From this,” he concludes that “men who are governed by reason – that is men who, from the guidance of reason, seek their own advantage - want nothing for themselves that they do not desire for other men. Hence they are just, honest, and honourable.” In his *Bodies, Masses, Power*, Montag summarizes Spinoza’s account of parallelism of the mind and body and its relation to freedom through the following formulae: “there can be no liberation of the mind without the liberation of the body” and “there can be no liberation of the individual without collective liberation” (Montag 2000: xxi). Recalling Spinoza’s *amor dei intellectualis* and his insistence on

⁵ “Not laugh, not to lament, nor to detest, but to understand”

determinism, this means only those who can understand the causes of events can reach freedom as long as they live in a society where there is the possibility of being affected by the other spatial bodies infinitely.

According to this, there is neither altruism nor selfishness in nature. This is also related to Spinoza's dynamic character of striving for self-preservation which Nietzsche attacks. For some commentators the phrase "striving for self-preservation" necessarily leads to egoism since if the nature of individuals is alike, there is a gap between self-seeking and seeking the good of others, and such a gap does not bring collaboration but only conflict (Lloyd 1996: 75).⁶ Against this, Lloyd states that:

What we find in Spinoza is a reconceptualising of the relations between individuals. Spinoza's point is not that an individual—identifiable independently of its relations with others—necessarily pursues its own interests rather than theirs. It is rather that what it is to be an individual is to be both determined to act through the mediation of other modes and likewise to determine others (Lloyd 1996: 75).

Obviously, Nietzsche disagrees with such a so called harmonious society; especially the reason part, he even would find it a utopian project. What, then, does Nietzsche propose?

As we have seen, there is no opposition between nature and culture in Spinoza, whereas there is in Nietzsche. In fact he even regards the activity of culture as a tyranny against nature. However, Nietzsche's account of nature and culture is more complicated than that: while it is true that he regards culture as a "tyranny against nature", he also believes that there is a selective object of culture whose function is to form a man capable of promising and thus of making use of the future, a free and powerful man who is active. Moreover, he believes "any custom is better than no custom" (Nietzsche 1997: 15). After all it is a culture that produced Napoleon, Goethe, and even Nietzsche.

In that sense, Nietzsche does not simply reject culture; nor does he suggest going back to nature. He criticizes a particular culture; bourgeois-Christian culture which regards the subject as the centre of meaning and which is inseparable from the Cartesian conception of the "self"; the aim of the modern project is to tame the "human animal" and to give birth to a certain type of modern subject: a rational human being who has freedom of the will, where this freedom means being able to subjugate oneself to a universal moral law. It also entails an *agential self* who can be separated from its actions.

In the famous section 'On the Three Metamorphoses,' Nietzsche presents a dynamic relationship between the individual and culture by pointing to three moments

⁶ Lloyd refers to Jonathan Bennett's *Study of Spinoza's Ethics* saying: "Bennett is too restrictive, both in his interpretation of what is involved in Spinoza's equation of self-preservation and the actual existence of individuals, and in his presentation of Spinoza's ethic as a version of egoism. If to preserve one's being is necessarily to exert causal power on some modes, and also to be acted upon by others, the distinction between self and other becomes here something quite different from what we are accustomed to in models of incidental interaction between independently existing individuals."

symbolized by the camel, the lion, and the child. The spirit incorporates the tradition before he/she finds the strength to challenge it, then through the incorporation of the previous stages, he/she creates a new perspective. In symbolic terms, the lion says “no” to life, before being transformed into a child capable of saying “yes”: affirmation is preceded by a negation: “*Destruction as the active destruction of the man who wants to perish and to be overcome announces the creator*” (Deleuze 1983: 177-178). Nietzsche’s sovereign individual, by contrast, is the one who will be able to say “No” (forgetting) to tradition and who will create his/her own perspective. In opposition to the last man’s need for self-preservation stands “the man who wants to perish,” the product of the selective function of culture who is on the way to becoming the overhuman.

This tension between the individual and culture here seems to be very different from Spinoza’s ideal culture. Spinoza insists on the idea that the power of thought of the many is necessarily greater than that of the few against the argument that to let the multitude be engaged with the political matters creates nothing but chaos:

For if, while the Romans are debating, Saguntum is lost: on the other hand, while a few are deciding everything in conformity with their own passions only, liberty and the general good are lost. For men’s natural abilities are too dull to see through everything at once; but by consulting, listening, and debating, they grow more acute, and while they are trying all means, they at last discover those which they want, which all approve, but no one would have thought of in the first instance (Spinoza 1951: 376).

According to this, it seems that there is one “truth,” one ideal state which can be attained through “consulting, listening and debating.” Regarding his determinism which claims that there is a perfect order in nature of which we are part, and his notion of reason, it is obvious that the most ideal state would be the most perfect one which can be achieved only through the “guidance of reason.” As opposed to Spinoza’s ideal harmonious society, Nietzsche claims that culture always demands self-denial: “Self-overcoming is demanded, *not* on account of the useful consequences it may have for the individual but so that the hegemony of custom, tradition, shall be made evident in despite of the private desires and advantages of the individual: the individual has to sacrifice himself - that is the commandment of the custom” (Nietzsche 1997: 11).

In *Zarathustra* Nietzsche writes:

I pursued the living; I walked the widest and the narrowest paths that I might know its nature. With a hundredfold mirror I still caught its glance when its mouth was closed, so that its eyes might speak to me. And its eyes spoke to me.

But wherever I found the living, there I heard also the speech on obedience. Whatever lives, obeys.

And this is the second point: he who cannot obey himself is commanded. That is the nature of living.

This, however, is the third point that I heard: that commanding is harder than obeying; and not only because he who commands must carry the burden of all who obey, and because this burden may easily crush him (Nietzsche 1971: 226).

Whatever lives also obeys, but not all who live command; those who cannot command themselves are fated to be commanded.⁷ At the same time, “commanding is harder than obeying.” This means when an individual commands himself/herself he/she pays for this commanding since he/she must be ready to reject every fixed horizon – and every comfort or consolation! – that the existing order imposes.

Thus, as opposed to Spinoza’s freedom which can be attained only by those who can understand the causes of events as long as they live in a society where there is the possibility of being affected by the other spatial bodies infinitely, Nietzsche celebrates an ethics which does not primarily rest on our relation with the others, but on our relation with ourselves, on the art of self-mastery and self-governance. For Nietzsche “Becoming what one is” means being engaged in a constantly continuing process of affirmation of one’s own self; of enlarging the capacity for the responsibility for oneself. This for Nietzsche is freedom.

Conclusion

For many commentators Nietzsche does not suggest a final message or maintain a philosophical doctrine of freedom; after all, giving it a didactic articulation would be to circumscribe it in advance. This has not stopped commentators from finding in it an identifiable doctrine. For instance, some see the philosophy of affirmation as egoism where every action can be justified as long as it was done for the good of the individual. Some, by contrast, argue that selfishness, or innocent selfishness, in Nietzsche, in fact, is nothing other than altruism:

Nietzsche’s point is precisely that the revaluation of values should show us that we can be most valuable to humanity not by making it comfortable in the present, but by paving the way for its liberation in the future. And since the future liberation of humanity depends on the liberation of those few individuals in the present who are capable of it, which in turn requires that those individuals selfishly devote themselves to becoming what they are, their “selfishness” is actually the greatest gift they can offer to others (Dudley 2008: 163).

⁷ As a faithful follower of Nietzsche, Michel Foucault has a similar approach in his call for “freedom” and a life lived as a ‘scandal of truth’. In his analysis of the art of governance, Foucault turns to the Greek understanding of self and to Christian morality. He asks: how do subjects become active, how is the government of the self and others open to subjectifications? In antiquity, training to achieve self-governance was not different from the training necessary to govern others. Such training was not separate from the process of constituting oneself as a free person. On the other hand, in later Christianity, “there was to be a differentiation between the exercises that enabled one to govern oneself and the learning of what was necessary in order to govern others; there was also to be a differentiation between the exercises themselves and the virtue, moderation and temperance for which they were meant to serve as training”. For Foucault, the real difference between later Christian morality and Greek pagan morality is not a matter of interiority; instead the difference resides in the forms of relationship with the self: “the Greek did not battle the “other”; he crossed swords with himself”. Foucault, Michel, *The Use of Pleasure*. (New York: Pantheon, 1986), p. 77.

This sounds very promising until one realizes that it might be a description of Raskolnikov, who was so fascinated with the idea of the Napoleonic law-breaking figure who justifies what he does for the sake of a higher humanity that he killed a defenceless old woman as a result.

As for Spinoza, recent interpretations have found in his philosophy a proto-Marxist theory of collective humanity, centring on a utopian concept of the multitude. At the same time, this approach has found itself having to consider the role played by leaders in a utopian society. Montag, for instance, suggests that leadership is necessary but at some (unspecified) point in the future the elite will “merge” with the masses when their job is done.

That raises a question about the relationship between human freedom and time that can be found in commentaries on both Spinoza and Nietzsche. In the recent Marxist-inspired accounts of Spinoza, there is the old tension between the claim about a utopian collectivist future and the claim that that future is being created in the present; in the literature on Nietzsche, the question of a liberated humanity’s relationship with the future is an eternally recurring theme. Some Nietzschean commentators have sought to resolve this dilemma by saying that we are already living in an era where Nietzsche’s future is already present for us.⁸ They turn to the second essay of *GM* where Nietzsche introduces his striking figure of the sovereign individual. This “ripest fruit on its tree” is both the product of the “morality of custom” and someone who, “having freed itself from the morality of custom,” is “an autonomous, supra-ethical individual.” But even this leaves us with the question of whether the sovereign individual is Nietzsche’s “man of future” or just a “modern” man.

⁸ For further discussion see Mark Warren, *Nietzsche and Political Thought* (Cambridge: MIT Press, 2001); Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993); Richard J. White, *Nietzsche and the Problem of Sovereignty* (Urbana: University of Illinois Press, 1997); David Owen, ‘Equality, Democracy and self-respect: reflections on Nietzsche’s Agonal Perfectionism’, in *The Journal of Nietzsche Studies* 24 (Fall 2002); Keith Ansell-Pearson, ‘Nietzsche: A radical Challenge to Political Theory?’, in *Radical Philosophy* 54 (Spring 1990).

Nietzsche ve Spinoza: Özgürlük Üzerine Düşünme

Öz

Determinizm ve özgürlük arasındaki ilişki felsefe tarihinin çözümlenmemiş sorunsallarından biridir. Eğer insanları sebep-sonuç faktörleriyle eyleyen organizmalar statüsünde görürsek, o zaman özgürlük kavramından bahsetmemiz çok zor; ancak insanların özgür olduklarını iddia edersek, o zaman da doğa yasalarının insan eylemlerinde herhangi bir etkisi olmadığını söylemiş oluruz. Birçok filozof bu iki zıt görüşten birinin savunuculuğunu yaparken, Spinoza ve Nietzsche determinizm ve özgürlük kavramlarının tamamen birbirlerini dışlamadığını iddia eder.

Nietzsche 1881’de Overbeck’e yazdığı bir notta kendisiyle Spinoza arasındaki benzerlikleri şöyle sıralar: özgür iradenin, teleolojinin, ahlaki bir dünya düzeninin, özgeciliğin ve kötülüğün reddi (Alıntı Yovel 1992: 105). Ancak daha sonraki yazılarında Nietzsche Spinoza’yı eleştirir. Nietzsche kendi mottosunun *Amor fati* – kader sevgisi olduğunu söyler. Bu motto Spinoza’nın *amor dei intellectualis*’inin polemik bir transformasyonudur: Nietzsche Spinoza’da karşımıza çıkan akla verilen önceliği reddeder ve Spinoza’nın Doğa-Tanrı sevgisinin yerine kaderi koyar.

Spinoza’nın özgür iradeyi reddetmesinin nedenini anlamak, onun Tanrı – Doğa kavramından başlamayı gerekli kılar. Spinoza *Etik*’in ilk bölümünün Ek kısmında Tanrı’nın özelliklerini şöyle sıralar: “Tanrı zorunlu olarak varolandır; biriciktir; sadece kendi zorunlu doğasından varolur ve eyler; bütün şeylerin özgür nedenidir; her şey Tanrı’dadır ve ona bağlıdır, öyle ki onsuz hiçbir şey varolamaz ve algılanamaz; ve son olarak her şey Tanrı tarafından, onun mutlak doğası ya da sonsuz gücü tarafından önceden belirlenmiştir, özgür irade ya da sonsuz ve mutlak iyi keyiften değil” (Spinoza 1996: 26).

Bu anlayış, dünyayı kendi iradesiyle yaratmış olan aşkın bir Tanrı anlayışını ve buna bağlı olarak da Tanrı’nın doğasının aslında farklı olabileceği fikrini reddeder. Şeylerin düzeninin farklı olabileceğini düşünmek Tanrı’ya sahip olduğundan farklı bir özellik atfetmek demektir, ki bu da Tanrı’nın mükemmelliğini reddetmek anlamına gelir. Aslında Tanrı’nın özgürlüğü ne iradeyi ne de akli içeren ve zorunlu bir doğaya göre eyleyen “özgür neden”dir. Başka bir deyişle Spinoza’nın Tanrısı insan eylemlerine karşı kayıtsızdır.

Etik’in birinci bölümünün Ek kısmında Tanrı’nın doğasından insan zihninin doğasına geçiş ele alınır: insanlar arzularının bilincinde oldukları için özgür iradeye sahip olduklarını düşünürler. Ancak özgür iradeye sahip olduğumuza inanmak Spinoza’ya göre insani bir hatadır. Spinoza’ya göre zihin doğanın nedensel düzeninin bir parçasıdır. Zihinde mutlak ya da özgür irade yoktur, onun yerine zihnin bir nedenden dolayı bunu ya da şunu istemesi belirlenmiştir, bu nedenin kendisi de başka bir nedene bağlıdır ve bu da başka bir nedene ve bu sonsuzca böyle gider. Buna göre, irade sonsuz koşullar zincirine bağlı olan nedensel zincirin sadece bir parçasıdır. Bu bağlamda Spinoza bir öze sahip olan sabit, değişmeyen bir kendilik (*self*) anlayışını reddeder.

Tıpkı Spinoza gibi Nietzsche de bir öze sahip olan, bir bütünlüğü olan kendilik anlayışını reddeder. *Ahlakın Soykütüğü*’nde özne kavramının bir illüzyon olduğunu, dildeki özne-yüklem ayrımının dünyayı algılayışımıza özne-nesne

ayrımı olarak yansıtılmasından başka bir şey olmadığını iddia eder. Dildeki özneyüklem ayrımının dünyayı algılayışımıza yansıtılması da etkiler üretme yetisine sahip bir “irade” olduğu inancının bir sonucudur. Ancak bu inanç bir hatadır ve Kartezyen geleneğindeki sebep-sonuç paterninin bir eyleyen ve eylem olduğu anlayışına olan inancı doğurmasına sebep olmuştur. Bu sebep-sonuç anlayışına göre bütün eylemler bir eyleyen tarafından – ki bu eyleyen düşünen, rasyonel öznedir – yapılmaktadır.

Bu noktaya kadar hem Spinoza’nın hem de Nietzsche’nin özgür iradeyi reddettiğini görüyoruz. Ancak her iki filozof arasında önemli bir fark vardır: Uzanım ve düşünce (ruh, bilinç) olmak üzere iki cevher olduğunu iddia eden Descartes’a karşılık Spinoza tek bir cevherin olduğunu iddia eder. Bu cevher özü ebedi kuvvet olan Tanrı’dır. Nietzsche ise herhangi bir cevher anlayışını tamamen reddeder. Yovel’e göre Nietzsche Spinoza’nın cevher anlayışı kendisi de bir illüzyon olan özne anlayışının bir sonucudur. Burada Nietzsche’nin Spinoza’ya haksız bir eleştiride bulunduğunu söylemek yerinde olur. Deleuze’e göre Spinoza’daki cevher özne kavramının bir sonucu olamaz çünkü cevher kendi-içinde-bir-eylemdir ve sadece kendisi aracılığıyla kavranabilir ya da Della Rocca cevherin neden var olduğunu açıklamak için yine cevherin kendisine bakmamız gerektiğini söyler. Nietzsche’nin Spinoza’ya yönelttiği başka bir eleştiri de Spinoza’daki kendiliği-koruma içgüdüsüdür. Ancak bu da haksız bir eleştiridir. Nitekim Nietzsche bu içgüdüğü gücü ya da Spinoza’nın deyişle *conatus*’u koruma içgüdüğü olarak yorumlar. Halbuki Spinoza’da *conatus* gücün korunması olduğu kadar artırılma çabasıdır da. Urs Sommer’e göre Nietzsche’nin Spinoza yanlış yorumlamasının altında kendi güç istenci kavramının Spinoza’daki *conatus* kavramıyla karıştırılmasını istememesidir. Urs Sommer bu iddiasında haklı olabilir ama Nietzsche’nin Spinoza’yı yanlış anlayıp anlamadığı sorusu bu makalenin sınırlarını aşar. Yine de Nietzsche’nin kendisinin ne önerdiği sorusuna odaklanabiliriz. Bu soruyu cevaplamak için her iki filozoftaki birey-zaman ilişkisine bakmamız gerekir.

Zihnin ya da ruhun bedenden ve dünyadaki her şeyden soyutlanabileceğini iddia eden Descartes’ın aksine Spinoza’ya göre bedenle zihin arasında bir ayrım yoktur. Tabii, zihinle beden arasında bir ayrım yoksa, kendiliğin sınırları nedir diye bir soru akla gelebilir. Spinoza, ister toplumsal olsun, ister fiziksel, hem bedenin sınırlarını koruyan hem de bu sınırları bulanıklaştıran bir bedenler fiziği önermektedir. Bedenin bir fikri olarak zihnin öteki bedenler tarafından etkilendiği bir geçmişi vardır çünkü zihin bedenin eyleme gücünü artıran şeyleri tasavvur/hayal etmek için çabalar, ancak zihin bedenin eyleme gücünü yok eden ya da kısıtlayan şeyleri tasavvur ettiğinde, bunların varoluşunu dışlayan şeyleri hatırlamak için mümkün olduğunca çaba sarf eder. Bu tasavvurlar geçmişteki duyulanımlarla ilişkilidir. Ancak, “benlik/kendilik” geleceğe doğru yol alan ve varoluyor olan bir bedendir. Zihin zamansal ve uzamsal bir varlık olarak kendi bütünlüğünü korumaya çalışır, ancak bir taraftan da hem bedende hem de zihinde izler bırakacak öteki bedenlerle yeni ilişkilere açıktır, böylece de her daim yeni olasılıklar yaratır. Bu anlamda, bedenlerin parçaları olduğu bir bütünde kendilerini ifade etme, oluşturma adına verdikleri mücadele, bedenler arası sınırları koruduğu kadar bulanıklaştırır da.

Zamanla ve öteki uzamsal bedenlerle kurulan böylesi bir ilişki sabit bir kimliğe, özdeşliğe izin vermez. Zihnin bu hayal/tasavvur etme ve hatırlama kapasitesi onun değişkenliğine sebep olur, çünkü insanlar aynı objeden farklı biçimlerde

etkilenebilirler, hatta aynı zihin ya da beden bile farklı zamanlarda aynı objeden farklı biçimde etkilenebilir.

Nietzsche'de de benzer bir kendilik alayışı görüyoruz. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te Nietzsche şöyle der: “Düşüncelerinin, duygularının arkasında, arkadaşım, güçlü bir hükümdar, tanınmayan bir bilge vardır – onun adı bedendir. O senin bedeninde yaşar; o senin bedenindir” (Nietzsche 1971: 146).⁹ Keith Ansell-Pearson Nietzsche'yle Spinoza'nın beden kavramına yaklaşımlarındaki benzerliğe dikkat çeker: “bedenin sabitlenmiş bir kimliği yoktur, beden temel bir değişim yetisinde olan plastik ve uyumsal bir güçle şekillenir. Böyle bir değişim asimilasyon ve bedene dahil etme süreçleriyle oluşur” (Ansell-Pearson 2005: 46).

Buraya kadar her iki filozof arasında zihin-beden ilişkisi ve bu ilişkinin de kendilikle ilişkisi bağlamında çok bir farklılık olmadığını görüyoruz. Ancak, Spinoza'ya göre hayal gücü aynı zamanda aklın, rasyonalitenin bir önkoşuludur, akıl da özgürlüğün. Nietzsche ise bu anlayışı tamamen reddeder.

Spinoza'ya göre zihin şeyleri hayal gücünden değil de, “aklın prensibinden” algıladığı ölçüde “bir fikirden, ister bu fikir gelecekle, ister geçmişle, isterse de şimdikle ilgili olsun, aynı şekilde etkilenir” çünkü zihin aklın rehberliğinde algıladığı her şeyi sonsuzluk ya da zorunluluğun sonucu olarak algılar. Spinoza'ya göre zihin aklın prensibiyle hareket ederek şimdideki ya da gelecekteki ya da geçmişteki bir şeyin fikrinden aynı şekilde etkilendiği zaman, şimdide iyi olarak algıladığı bir şeyi gelecekte de iyi olarak algılayacaktır. Ancak, şimdideki daha az iyi olan bir şeyi gelecekteki daha fazla iyi olan bir şey adına zorunlu olarak görmezden gelecektir. Ayrıca, şu an için iyi olsa da ileride kötü sonuçları olacak bir şeyi kesinlikle istemeyecektir. İşte tercih dediğimiz şey hayal gücüyle değil de duygulanımların kölesi olmayıp akıl prensibiyle hareket eden birinin bu zorunlu isteği ya da istemeyişidir.

Nietzsche ise “aklın prensibiyle hareket etme” anlayışını reddederek, unutuşun da insan varlığının bir özelliği olduğu, hatta bu yetinin bizi hayvanlardan ayıran yegane yeti olduğunu iddia eder. Nietzsche “aktif unutuş”un önemini hatırlatarak, bu unutuşa karşı girişilen eylemlerin bedelinin ağır olacağı konusunda bizi uyarır. Nietzsche'ye göre hafıza güdülerle ilintilidir ve unutuş olmadan mutlu bir yaşam sürmek imkansızdır. Bu da hem birey hem de toplum seviyesinde geçmişte olanın, yabancı olanın dönüşüme uğratılıp bedeninin içine alınması anlamına gelen “plastik güç”le alakalıdır. Bu anlamda, hafıza sadece yaşanmış olayların hatırlanması değildir, duygusal olaylarla da ilgilidir. Nietzsche'ye göre kendimizi gerektiği yerde geçmişimizden özgürleştirmeli ve geleceğimizi yaratan yaratıklar olmalıyız. Her ne kadar Nietzsche de Spinoza'yla benzer bir şey iddia ediyor gibi gözükse de Nietzsche'nin zihin-beden ve kendilik arasındaki ilişkide Spinoza'ya yönelttiği temel eleştiri Spinoza'nın akıl kavramı, başka bir deyişle, bireyin aklın prensibiyle hareket etme yetisidir. Nietzsche'ye göre akla atfedilen bu statü bir illüzyondan başka bir şey değildir.

İki filozof arasındaki düşünce ayrılığı birey toplum ilişkisinde iyice artar. Spinoza'ya göre kendimizi koruma arzusu ötekilerle uyumlu bir halde yaşamaya bizi sevk eder. Ötekilerle olan uyum rasyonel doğamızı geliştirir ve bizi özgürlüğe taşır. Bu anlamda Spinoza'ya göre Adem tam da ilk insan olduğu için özgürlüğe ulaşamamıştır, çünkü diğer insanlara bir iletişimi olmamıştır. Nietzsche ise birey

⁹ Çeviri yazara ait.

ve toplum arasında böyle bir uyumun olduğunu reddeder. Burada dikkat edilmesi gereken bir husus Nietzsche'nin kültürü ya da toplumu reddetmeyiştir ya da biz insanlara doğaya dönmeyi de önermiyordur Nietzsche; Nietzsche'nin eleştirdiği belli bir toplum yapısıdır: özneyi anlamın merkezine alan ve Kartezyen özne kavramından ayrı tutulamayacak olan burjuva-Hristiyan toplumdur. Modernitenin projesi “insan hayvan”ı eğitmek ve belli bir modern özne yaratmaktır: özgür iradeye sahip rasyonel bir insan varlığıdır bu. Spinoza ancak aklın prensibiyle yaşayan bireyler sayesinde uyum içinde yaşayan bir topluma ve buna bağlı olarak da özgürlüğe ulaşabileceğimizi iddia ederken, Nietzsche eleştirdiği bu toplumun böyle bir özgürlüğe izin vermeyeceğini ileri sürer. Toplumun kendisi de dönüştürülmelidir, bu da ancak öncelikle bireyin dönüştürülmesiyle mümkün olur.

Zerdüşt'teki ünlü “Üç Dönüşüm” bölümünde Nietzsche deve, aslan ve çocukla sembolleştirilmiş üç andan bahsederek bireyle kültür arasındaki dinamik ilişkiyi vurgular. Buna göre ruh geleneğe meydan okuma gücünü bulmadan önce aynı geleneğe uyum sağlar, daha sonra da daha önceki aşamaları bedene, kendi içine katma yoluyla yeni bir perspektif yaratır. Sembolik açıdan ise aslan, yaşama “evet” deme yetisinde bulunan çocuğa dönüşmeden önce yaşama “hayır” der: yaşamı olumsuzlama, onu olumlamayı önceler. Nietzsche'nin egemen bireyi geleneğe “Hayır” diyebilen, daha sonra da kendi değerlerini yaratabilen bireydir. Kendini-koruma ihtiyacı olan “son insan”ın karşısında tekrar kendisini yaratma adına “yok olmak isteyen” insan vardır.

Nietzsche'nin bahsettiği bu ilişki Spinoza'nın ideal toplumundan oldukça farklıdır. Spinoza, çoklukların politik meselelere dahil olduğu bir toplumda düzen değil, kaos çıkar anlayışına karşılık birçok insanın düşünce gücünün az sayıdaki insanınkinden çok daha fazla olacağını iddia eder. Buna göre tek bir “hakikat” vardır, “danışma, dinleme ve tartışma” yoluyla ulaşılabilecek tek bir ideal devlet vardır. Spinoza'nın insanların da bir parçası olduğu mükemmel bir düzene sahip doğa anlayışı ve akıl mefhumu göz önüne alındığında, en ideal devletin “aklın prensibi” yoluyla ulaşılabileceği aşikardır. Spinoza'nın bu ideal toplumuna karşılık Nietzsche kültürün her zaman bir kendinden-vazgeçiş talebini iddia eder.

Spinoza öteki uzamsal bedenlerle sonsuz bir şekilde etkileşim içinde olduğu bir toplumda yaşayan ve tam da bu sebeple olayların sebeplerini anlayabilenlerin ulaşabileceği bir özgürlük anlayışından bahsederken, Nietzsche öncelikli olarak ötekilerle değil, kendimizle olan ilişkiyi temel alan bir etik anlayışı benimser. Nietzsche'ye göre Ancak böyle bir etik anlayışı bizi özgürlüğe ulaştıracaktır.

Anahtar Sözcükler

Özgürlük, Kendilik, Akıl, Zorunluluk, Kültür.

BIBLIOGRAPHY

ANSELL-PEARSON, Keith (2005), *How to Read Nietzsche*, London: Granta.

DELLA ROCCA, Michael (2002), "Spinoza's Substance Monism", in *Spinoza: The Metaphysical Themes*, ed. by Olli Koistinen & J. I. Biro, Oxford: Oxford University Press.

DELEUZE, Gilles (1992), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books.

DELEUZE, Gilles (1983), *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, London: Athlone Press.

DUDLEY, Will (2008), *Hegel, Nietzsche and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.

LLOYD, Genevieve (1996), *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and Ethics*, London; New York: Routledge.

MONTAG, Warren (2000), *Bodies, Masses, Power*, London; New York: Verso.

NIETZSCHE, Friedrich (2002), *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (1997), *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (2007), *On the Genealogy of Morality*, ed. by Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich (1974), *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books.

NIETZSCHE, Friedrich (1971), *Thus Spoke Zarathustra* in *The Portable Nietzsche*, ed. by Walter Kaufmann, London: Chatto and Windus.

NIETZSCHE, Friedrich (2005), *Twilight of the Idols* in *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, ed. by Aaron Ridley & Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press.

SPINOZA, Baruch (1996), *Ethics*, London: Penguin.

SPINOZA, Baruch (1951), *Tractatus Politicus*, trans. R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications.

URS SOMMER, Andreas (2012), "Nietzsche's Readings on Spinoza", *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 2, pp. 156-184.

YOVEL, Yirmiyahu (1992), *Spinoza and Other Heretics*, Oxford: Princeton University Press.

Research Article
Araştırma Makalesi
DOI: 10.20981/kuufefd.23594

Metin BECERMEN

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.
Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
metinbecermen@yahoo.com

Relation of Law and Violence From a Foucauldian Perspective

Abstract

In this paper, the relation of law and violence is being addressed within the frame of the thoughts of Foucault. Thus, first it was examined what law and violence means, and then it was tried to reveal how Foucault approaches the subject. Foucault deals with the problem of law in the context of power relations. At this point, it is being observed that there is a connection among state, law and violence. In addition, it is also being observed that body is the object of violence and law functions as an interference to the living space of the individual. In this study, all these problems will be tried to be discussed.

Keywords

State, Law, Death, Violence, Life.

When we ask what law is, one of the provided responses is in the direction that it is a science. In line with that, law is expressed as a normative science laid out according to the norms that indicate the organization of individuals, society and state, their relations with each other, that are being duly issued by authorized bodies, that are supported by public authority and that indicate the addressee how it should be acted or not. On this view, it can be said that law observes common well being and common benefit in the relations of individual, society and state.

The word “hukuk” (law) in Turkish derives from the root of “hak” (right) in Arabic, and it is the plural of that word. In other words, it makes reference to rights as the plural of right. When we consider its lexical meaning, we are seeing that the word law is used as the whole of codes organizing the society and determining the sanction power of the state. In the framework of positive law, it is the whole of laws that are organizing the relations in a specific society at a specific time and the conformity to which is dependent upon the law enforcement of state authority, in other words to various sanctions.

With a clearer expression, it is possible to specify law as the whole of binding, general, abstract and continuous rules that is organizing the relationships of people who live in an organized society, that is formed in order to ensure the safety of individuals and protect the human rights, and that is supported by state power. But the feature that distinguishes law from customary observances, traditions and religions that are the rules organizing the society is existence of sanctions which are maintained by the government and which are based on law enforcement. Rules of law organize the human behaviors, and they are organized by the effect of standards of judgment, demands and expectations of the society. This organization is always made in a process of re-assessment.

In addition, sanction in the field of law is applied by the public authority. At this point, legal regulations are enforced in order to ensure observance of laws, punish the ones that don't comply with them and minimize the damages in case of disobedience. Sanctions intending to ensure and preserve the order of law are again enacted as anticipated by the order of law. The state is constructed on a legal basis. In this context, law may be handled by its various fields. There are various sanctions in various departments of law such as death, prison penalties and fines in penal law, preclusion from politics and closure of political parties in constitutional law, and penalties for tax evasion and smuggling in tax law.

On the other hand, when we consider what the concept of violence means, except defense or counter defense stemming from a basic drive for legitimate self-defence to protect one's existence, it seems proper to determine it, mostly among human and animals that live as a community, as a type of psychological and biological behavior and act towards damage to the other party in order to ensure intra group authority and deeming the existence of others as a factor of threat to suppress them. In this context, it is possible to refer to different forms of violence. Political violence that is among these designates the violence used by government or individuals in order to reach their political ambitions. In addition, terror that is considered as a concept relevant to violence is addressed as a political concept, and it is specified as political violence. In

case a nation is unable to involve in politics by valid norms as its legitimate defense right, it prefers the method of armed struggle as a form of political violence. But this method is named as terrorism in international law and among the states. On the other hand, in order speak of a real terror, it is required for the basic human rights to be given and to have an organization that still engages in violence despite that. This organization can also be the state. At this point, it can be spoken of the terror of state. Law is a field by means of which the government functions and flows through itself and sometimes by using violence. In this context, it is observed that law has a significant role in the functioning of the state.

Now, if law is enlivened by norms, legal regulations based on such norms, statutes and by laws, and if it is regulating our lives as sanctions organizing the public life, how will the interference of such regulations be? How and by whom will the limits of crime and penalty be determined?

Foucault, at the beginning of his book named *Birth of Prison*, describes in detail the penalty of a prisoner named Damians. It is required for the prisoner to admit its offense before everyone. The torture used on the prisoner is depicted in detail (Foucault, 1992: 3). In here, while the ones watching the torture are enjoying it, the prisoner only prays to god. In this case that turns to a bloody show, the king shows his power to everyone through the violence used on the body of prisoner. “The body that is examined through torture is the point of implementation of crime and also the point where the truth is acquired” (Foucault, 1992: 52). According to Foucault legal torture is also to be understood as a political and liturgical/ritual framework. Torture is among the ceremonies by which power manifests itself. Abusing is fulfilling justice and making the power functional again. In this ritual execution, the power relation providing the statute with its power arises. According to Foucault, there exists two powers in this execution realized before public. One of these is struggle and the other is victory. In the referred ritual implementation, there exists a war between the criminal and the sovereign the outcome of which is decided in advance. The sovereign reveals its own power over those whom he reduced to impotence. (Foucault, 1992: 62). It is required for him to do that, otherwise he can't keep its power standing. The most important thing that attracts attention in here is the imbalance among forces. The powerful one has absolute dominance and infinite title on the body of the one that he degrades. Foucault specifies that the justice of the king shows itself as an armed justice, and says that the sword punishing the criminal is also the one destroying the enemies (Foucault, 1992: 61). In here, the thing being referred by sword is the king's justice and also his infinite power. And the executioner executing the penalty is not just the individual implementing the law, but also the individual deploying the power. He is the agent of violence applied to the prisoner.

On the other hand, it is observed that a new institution arises by the act of isolation, imprisoning. And this institution is the prison. The prevalence of a disciplinarian power in an environment where theories of penalty are discussed had triggered the birth of prisons (Bernauer, 2005: 233). In addition, prison –which is a modern institution for imprisonment- had rapidly developed, had been improved by various models, and imprisonment had become very extensive. Prison is very different from the cells and imprisonment points of Middle Age. Because while the prisoner is

staying at prisons and at other imprisonment points until execution of his penalty or until being discharged by payment of his ransom, the disciplining and adjustment of the prisoner is in subject at modern prisons. Foucault specifies that the prisons had appeared by the beginning of nineteenth century. In that period, a new type of knowledge and consequently a new form of power had sprung. Against an examination form such as power of state in justice which is organized in Middle Age, a completely different new information, a surveillance and research information being organized around norms through inspection of individuals along their lives is in subject. Foucault says that this is the basis of power (Foucault, 2005: 225). In addition, a detailed tyranny where the power doesn't hide and mask itself is seen at prisons.

According to Foucault, real and physical disciplines had given rise to the basis of formal and legal freedoms. In here, despite being considering as the ideal basis of contractual law and political power, it was giving rise to the technical method of panopticon style suppressing, and it was incessantly continuing to deeply penetrate into the legal structures of the society. Foucault said that "Age of Enlightenment" discovering freedoms had also discovered disciplines (Foucault, 2005: 279).

For Foucault, who addresses the relation of law, power and state by his own perspective, the reform made in penal law is a strategy prepared in order to make the punishing power more systematic, effective and permanent. The aim of interference of penalty is now not to reveal the truth of crime, but to create an obedient individual which obeys to the rules, order and authority surrounding it, and who internalizes that authority. Against the old power structure which was negative and limiting, as this new form of power is productive and intended to support life, Foucault names this new power techniques and mechanisms as bio-power. Thus, the implementation in the recent three centuries is being encountered as a strategy for obedience of the disciplinarian power that creates the individuals of modern age. And so understanding the concept of modern man requires understanding the microphysics of the power. For Foucault, human is the product of the functioning of that new form of power on the ones being punished, inspected, adjusted, crazies, children, patients and workers (Keskin, 1996: 119-21). On the other hand, as bio-power requires the body of capitalism to enter the production process in a controlled manner and requires the population to be made consistent with economic processes, it is an irrevocable factor in the development of capitalism.

For Foucault, who speaks of bio-power as a form of power, a consequence of the development of bio-power is the importance that the game of norm gains to the legal statute system's disadvantage. According to that, statute cannot remain unarmed, and its most suitable weapon is death; it responds to opponents by that absolute threat at least in the last phase. Statute is always considered along with holy justice. But a power that had undertaken the responsibility of life will always require regulatory and corrective mechanisms. In here, the one in subject is not bringing forward death in the field of dominance, but distributing life in the fields of value and usefulness. Foucault says that he wants to specify that statute increasingly functions in the form of a norm and that the functions of justice increasingly becomes integrated with medical, managerial etc instruments universe. According to that, a normalizing society is the historical end of a power technology that centers life (Foucault 1993: 147-8).

Foucault specifies that bourgeoisie had not left its imprisonment function, and that it had succeeded the same effects by other instruments. For instance, forms of more flexibly, cleverly inspecting and imprisoning the worker class such as making the workers indebted, installment sales, system of savings funds, retirement funds and provident funds, establishment worker sites were discovered (Foucault 2005: 139).

Foucault, who specifies that holy justice is the symbol of right to “life and death”, “killing or letting live”, says that the power has the “right to get” before everything. For him, a right to get being used on goods, bodies and time was in subject, that right was being emerging with the privilege of acquisition in order to abolish life. In here, a power tendency intended to produce, empower and organize instead of bending or eliminating is in subject (Foucault 1993: 140).

Foucault specifies that the thing giving the power to approach to body is undertaking of it the responsibility of life rather than threat by death. He alleges that when the pressures that the movements of life and processes of history resort to in order to connect with other are named as “bio-history”, it would be required to specify the fact that makes the life and life mechanisms enter in the field of open thoughts and transforming the power of knowing to a factor of the transformation of human life as bio-politics (Foucault 1993: 146-7). For Foucault, bio-power is the irrevocable element of the development of capitalism, because he thinks that capitalism arises by putting the bodies into production device in a controlled manner and organizing the population as per economic processes (Foucault 1993: 144).

Foucault deems the society of norm as a society type in which the power of statute is not going back, but being involved in a much general power. This society requires a much more different surveillance and control system. In here, an endless visibility, continuous classification of individuals, hierarchizing, qualification, forming the borders and self diagnosis is in subject. Norm becomes the criterion of separating the individuals to sections. On the other hand, when the forming society becomes a society of norm, medicine being the superior science of normal and pathologic will become the queen of sciences (Foucault 2003: 77-8). In addition, according to Foucault, the problem of power loses its importance when it is revealed only with the terms of legislation or state and with the terms of instruments of state. He alleges that power is complex, intense and widespread in a different manner than the whole of statutes or than the instruments of state (Foucault 2003: 98). According to him, the mechanism of power is much wider than simple legal instruments, and power is used with numerous tyranny procedures.

Consequently, we are seeing that law is a field where violence is used through norms and statutes. And the state that holds the legal regulations and operating law has the “right” to use violence. It is clear that at a place where crime and penalty is determined through statutes, where social life is regulated by rules and where interpersonal relations are disciplined, violence enlivens as a part of life. Power of state, in other words the dominating power holding the state by all its institutions, is able to dispose individuals and personal life by using the law as an instrument. In this manner, the power regulates the life of the individuals through institutions and legal procedures. In this context, law finds existence as a field where violence flows along with it.

Foucaultcu Bir Perspektiften Hukuk ve Şiddet İlişkisi

Öz

Bu yazıda, hukuk ve şiddet ilişkisi Foucault'nun düşünceleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu nedenle öncelikle hukuk ile şiddetin ne anlama geldikleri araştırılmış, sonra da Foucault'nun bu konuyu nasıl ele aldığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Foucault hukuk sorununu iktidar ilişkileri bağlamında ele almaktadır. Bu noktada devlet, hukuk ve şiddet arasında bir bağ olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bedenin şiddetin nesnesi olduğu ve hukukun bireyin yaşam alanına bir müdahale işlevi gördüğü de görülmektedir. Bu çalışmada bütün bu sorunlar tartışılmaya çalışılacaktır.

Hukuk, iktidar ve devlet ilişkisini kendine özgü bir bakışla ele alan Foucault için ceza hukukunda yapılan reform, cezalandıran iktidarı daha sistematik, daha etkili, daha kalıcı hale getirmek için hazırlanmış bir stratejidir. Cezanın müdahale amacı, artık suçun hakikatini ortaya çıkarmak değil, itaatkâr, kurallara, düzene ve kendini kuşatan otoriteye boyun eğmiş ve bu otoriteyi içselleştirmiş bir birey yaratmaktır. Olumsuz ve sınırlayıcı olan eski iktidar biçimlerinin tersine, bu yeni iktidar biçimi olumlu, üretken ve yaşamın desteklenmesine yönelik olduğu için, Foucault buradaki yeni iktidar teknikleri ve mekanizmalarına bio-iktidar adını vermektedir. Böylece, son üç yüzyıl içindeki uygulama modern çağın bireyini üreten bu disiplinci iktidarın itaat ettirme biçimi olarak karşımıza çıkar Bu nedenle modern insan kavramını anlamak, iktidarın mikrofizliğini anlamayı gerektirir. Foucault için insan, bu yeni iktidar biçiminin cezalandırılanlar, denetlenenler, ıslah edilenler, deliler, çocuklar, hastalar, işçiler üzerindeki işleyişinin bir ürünüden ibarettir. Öte yandan bio-iktidar, kapitalizmin bedenin üretim sürecine denetimli bir şekilde girmesini ve nüfusun ekonomik süreçlere uygun kılınmasını gerektirdiği için, kapitalizmin gelişmesinde vazgeçilmez bir unsurdur.

Hukukun normlar ve yasalar aracılığıyla şiddetin gerçekleştirildiği bir alan olduğu görülmektedir. Şiddet uygulama “hakkına” da hukuksal düzenlemeleri elinde bulunduran ve hukuku işleten devlet sahiptir. Suç ve ceza yasalar aracılığıyla belirlendiği, toplumsal yaşamın kurallarla düzenlendiği ve kişiler arası ilişkilerin disipline edildiği yerde şiddetin hayatın bir parçası olarak hayat bulduğu açıktır. Devlet erki, yani bütün kurum ve kuruluşlarıyla devleti elinde bulunduran egemen güç, hukuku bir araç olarak kullanarak birey ve bireysel yaşam üzerinde “tasarruf”ta bulunabilmektedir. Bu şekilde iktidar kurumlar ve yasal prosedürler aracılığıyla bireyin yaşamını düzenler. Bu bağlamda hukuk, şiddetin onunla aktığı bir alan olarak varlık bulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Devlet, Hukuk, Ölüm, Şiddet, Yaşam.

Bibliography

- Bernauer, J. W. (2005) *Foucault'nun Özgürlük Serüveni*, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1992) *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Foucault, M. (1993) *Cinselliğin Tarihi I*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Afa Yayınları.
- Foucault, M. (2003) *İktidarın Gözü Seçme Eserler 4*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2005) *Özne ve İktidar Seçme Eserler 2*, çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Keskin, F. (1996) "Foucault'da Şiddet ve İktidar", *Cogito Sayı 6-7*, İstanbul: YKY, ss. 117-122.

Araştırma Makalesi
Research Article
DOI: 10.20981/kuufefd.10296

M. Hanifi MACİT

Doç.Dr. | Doç.Dr.

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum /Türkiye
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum-Turkey
mh_macit@hotmail.com

İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme

Öz

İdeoloji, kötü anlamda kullanılmaya olanağı olan, yani pejoratif bir yapıya sahip özel kavramlardan biridir. Özellikle çeşitli otoriter projelerle neredeyse benzer anlam örüntüsünde kullanılması, Marksist terminolojide yanlış bilinç, hakikatin karşısı olarak tanımlanması bu olumsuz imajı iyice güçlendirmiş, pekiştirmiştir. Acaba ideoloji üzerine söylenebilecek olan her şey onun bir yanılgı, yanlış bir bilinç ve modası geçmiş bir kavram olduğuyula sınırlı mıdır? Bu çalışmada; “ideolojinin olumsuz içeriğini saklı tutarak” onu aşan anlamının ortaya konulabileceğine yönelik bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kavramlar

İdeoloji, İşlevsellik, Anlam, Değer, Kaygı.

**Bir şey vurgulandığında her zaman aşırı vurgulanmış demektir.
Jacques Derrida**

I. Giriş

Kavramların olumlu, olumsuz anlamlara sahip olması, bazen mutluluk ve arzu, bazen iğreti ve korku duygusu uyandırması kendisinden bağımsız bir tecrübenin sonucudur. Eğer kavramların bu kullanımdan kaynaklı içeriklere duygusal tepki verme olanakları olsa idi, şüphesiz ideoloji bu talihsizliğin en büyük mağduru olarak karşımıza çıkacak beş on kavramdan biri olurdu. İdeolojinin serüveni açısından bakıldığında da hem her şey onun aracılığıyla açıklanmaya, izah edilmeye çalışılır hem de bütün sorunların bir anaç olarak ona yüklendiği görülür ve bu problem olmakla beraber izah edilmeye de muhtaç bir durumdur. Kavramların tanımlanması ve onlardan ne anlaşılması gerektiği temel bir sorundur, çünkü kavramlar, dini, ahlaki, siyasi ve felsefi tutumlarımız aracılığıyla çok farklı içeriklere bezenir ve başkalaşırlar ve bunun en tipik örneklerinden birisi de yine kuşkusuz ideoloji kavramıdır. Ancak ideolojiyi tanımlama sorunu diğer kavramları tanımlama sorununu aşan bir özelliğe de sahiptir. Zira ideolojiye ilişkin yapılan tanımlamalar, sadece birbirlerinden çeşitli derecelerde farklılıklar içermez aynı zamanda tezat düzeyinde karşıt anlamlarda kullanılır. Bu tanımlamalara kısaca bakacak olursak bu tezat açık olarak görülecektir.

İdeoloji, belirli bir toplumsal grup ya da sınıfa ait fikirler kümesidir.

İdeoloji, toplumsal yaşamdaki fikir, inanç ve değerleri üreten genel maddi süreç olarak tanımlanabilir.

İdeoloji gerçek bilginin önünde dikilen bir engeldir.

İdeoloji, toplumsal açıdan önemli belirli bir grubun veya sınıfın içinde bulunduğu durumu ve hayat deneyimlerini simgeleyen inanç ve fikirlerdir.

İnsanların birbirlerini zaman zaman Tanrı katına ya da böcek seviyesine koymalarına sebep olan şeydir ideoloji.

Birinin ötekini durumundaki çarpıklığı dışsal, belki de aşkın bir noktadan ona anlatmasıdır.

İdeoloji, ülküsel, düşünsel, tinsel değil maddi bir var oluşa sahiptir.

İdeoloji bir dünya görüşüdür.

İdeoloji, bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla kurdukları imgesel ilişkinin imgesel bir tasarımıdır.

Yukarıda yapılan bu tanımlamalar dikkate alındığında ortak bir bakış açısından yoksunluk açıkça görülür. Ortak tanım bir tarafa, birbirine oldukça zıt bir anlama ve anlamlandırmanın var olduğu da aşikârdır. Aslında bu tezat, ideoloji kuramına ilişkin iki ayrı geleneğin ve anlama biçiminin kavrama çok ayrı anlamlar yüklemesinden kaynaklanır. Genel bir bakış açısıyla bunun nedeni; Hegel, Marks, Lukacs'ın ve bazı geç dönem Marksist düşünürlerin ideolojiyi yanılısma, çarpıtma ve mistifikasyon kavramlarıyla değerlendirmeleri ve buna karşın sosyolojik ve psikolojik bir bakış açısıyla ideolojinin işlevleriyle ilgilenen John T. Jost ve C.M.Federico gibi araştırmacıların ise ideolojiyi toplumsal yaşamdaki işlevleri üzerinden değerlendirmeye

tabi tutuyor olmalarından kaynaklanır. İdeolojinin bir yanılsama olduğunu söyleyenler, K.Marks'ın meşhur *camera obscura –düşüncelerin gerçekliği çarpıtması, gerçekliğin çarpık, ters olması-* metaforundan hareket eder ve her türlü ideolojik tutumun en nihai noktada gerçekliğin çarpıtılması şeklinde ortaya çıkacağını savunurlar. Bu bakış açısı itibariyle ideoloji gerçekliğin tersyüz edilmiş bir hali, yani bir yanılsamasıdır.¹ İdeolojinin yanlış bilinç olduğu fikrine karşı çıkanlar ise, ideolojinin hiçbir temeli olmayan bir yanılsama değil, somut bir gerçeklik olduğunu savunurlar.² Onlara göre ideolojinin, bir yanılsama olmadığı gibi insanların pratik yaşamlarını düzenlemelerine yardımcı olmaya yetecek ölçüde de bilişsel içeriğe sahip, etkin, maddi bir güç olduğu gözden kaçırılmamalıdır. İdeolojik dilin zorunlu olarak yanlışlık içereceği ön kabulünden hareketle yapılacak olan her değerlendirme de doğruya tekabül etmeyecektir.

II. İdeolojinin Üç Temel İşlevi

İdeolojiyle ilgili olarak farklı yaklaşımların ve tanımların olması oldukça doğaldır. Çünkü ideoloji ancak logos sahibi bir varlığın mevcudiyeti ile mümkündür. Düşünme ve söylem anlamında özel bir yetiye sahip insan ise gizil öğrenme süreçlerine sahip, eğilimleri, arzuları ve temel güduları olan, itaat eden, isyan eden, özdeşleşen, benimseyen, duygu ve davranışları arasında ahenk arayan, güvenilirlik, saygı arayan, sevgi bekleyen, kişisel farkındalığı sağlayabilen ancak sosyal benliği de olan, sosyal davranış düzenliliği sağlamaya çalışan, kültürlenmiş, kültür aktarımında bulunan, farklılıklardan tedirgin, benzerliklerden mutlu olabilen, korkan, kaygı duyan, bazen muktedir olduğunu hisseden, çoğu zaman mağdur/çaresiz olduğunu düşünen, tanımlamak ve tanımak isteyen, anlamak ve anlamlandırmak isteyen, mücadele verebilen, bir mücadele olan hayat karşısında tutunmak için araçlar yapan, amaçlar belirleyen.....bir varlıktır. Bu özellikleri sayfalarca sıralamak mümkün, ancak gereksizdir. İnsanın temel eğilim ve özelliklerine ilişkin bu kısa pasaj bile, ideolojiyle ilgili, onun popüler olan negatif özelliklerini sıralayarak değil, toplumsal işlevleri üzerinden yapacağımız değerlendirmeye arka plan oluşturmaya yeterlidir.

a- İdeoloji belirsizliğe ilişkin korkuyu “katlanılabilir bir kaygıya” dönüştürür.

İnsan, içinde yaşamış olduğumuz evreni anlama gayretine yönelik doğal eğilime sahip bir varlıktır. Her ne kadar farklı yetenek ve donanımlarıyla veya ikincil dereceden olan özellikleriyle tanımlansa da insanın iki temel/doğal güdüsünün var olduğu iddia edilir. Bunların hayatta kalma ve üreme/çoğalma olduğu savunulur. Bu iki güdüden ilki, genellikle hayatta kalmak için verilen mücadeleyle eşitlenir, ancak mücadele kavramının içeriği çok defa eksik veya yanlış doldurulur. Ekseriyetle mücadele bizlere savaş, ağır iş gücü ve temel ihtiyaçlarını gidermedeki bedensel aktiviteyi çağırır. Bunların her biri belirli oranda gerçekliğe tekabül etmekle birlikte, aslında sonuçtur.

¹ Bkz. Helmut Dahm, The Function and Efficacy of Ideology, *Studies in Soviet Thought*, Vol.21, No:2 (May,1980).

² Bkz, John T Jost, Christopher M.Federico, and Jaime L.Napier, “Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities, *The Annual Review of Psychology*, 2009.

Çünkü insanı en fazla kaygılandıran geleceğe ilişkin var olan müphemlik sorunudur ve o bilinmezlikten korkar. Bu korkudur ki hayatı, evreni anlama konusunda onu bu kadar gayretkeş yapmıştır. Kadim zamanlardan günümüze insanın en temel etkinliği hayata ilişkin bu gerçeği aşma adına faaliyette bulunmak olmuştur. Her daim içerisinde bulunduğu varlık alanını, dahil olduğu beşeri ilişkileri çözmek, onları tanımak ve insana ait tanım dünyasının içine sokmak istemiştir; çünkü bu faaliyet onun belirsizliğe ilişkin korkusunu katlanılabilir bir kaygıya dönüştürmüştür. Öngörülemez bir yarının nasıl gelişeceği düşüncesinin insanı esir aldığı basit tecrübe, geleceğin öngörülemez olduğu düşünüldüğünde insanı kaygının merkezine yerleştirir. Modern hayatın sıradanlaştırarak çemberine aldığı ilişkiler ağında bu kaygının çok yaşanmadığı düşünülse de yine bu kaygının ne kadar baskın olduğunun fark edilmesi için, insanın kendisine bütün bunlar “niçin” diye bir soru yöneltmesi yeterlidir. İşte ideoloji de insanın bu bilinmezlik konusundaki kaygısına bir reçete gibidir. Yani onun “niçin” sorusuna belirli bir dizge içerisinde cevap vermesini sağlar; müphem geleceği,, tanımlanmış, anlam dereceleri ve sınırları belirlenmiş kavramlarla inşa etmesine olanak tanır.

b- İdeoloji, toplumsal yaşamda bir “anlam” alanı sağlar.

İdeolojinin sonu ideolojisinin ilginç bir özelliği vardır ki ideoloji bir taraftan irrasyonel bir tutum olarak değerlendirilir, diğer taraftan aşırı rasyonalist bir şey olarak görülür. Birbiriyle tamamen çelişik iki ayrı biçimde görme eğilimi ideolojiyi, hem karanlık, yarı-dinsel inançların beslediği, aşırı tutku ve belagat yüklü şeyler olarak ifade eder, hem de toplumu, bir takım ruhsuz projelerle temelden ve yeniden inşa etmeye isteyen cansız kavramsal sistemler olarak değerlendirir. İnsanları, tutarlı akıl yürütme yetisinden yoksun ve irrasyonel olgular içinde boğulmuş saymak, onlar hakkında verilmiş tipik tutucu hükümlerden biridir. Aynı paralelde insanların büyük çoğunluğunu, inançlarını tamamen içi boş fikirler üzerine oturtacak kadar ahlak ve cahil saymak “insanın” ne’liğine ilişkin kavrayış eksikliğine delalet eder. Bu nedendir ki ideoloji kavramını anlam ve gücün karşılıklı etkileşimi üzerinden değerlendirmek gerekir. Böylesi bir değerlendirme bizi, ideolojiyi katıksız bir yanılısma, hakiki olanın tersyüz edilmiş yada çarpıtılmış bir görüntüsü olarak ele almanın problemlerinden koruyacak ve yine bize hem literatür hem de gündelik maskelenen anlam üzerinden eksik değerlendirmenin tuzaklarına düşmemeyi sağlayacaktır.³ Kişiler ve gruplar çeşitli ideolojileri sahiplenince bu onlara, içerisinde yaşadıkları çevreyi tanımlama ve yorumlama olanağı verir. Aynı paralelde ideoloji, hayatta karşılaşılan problemlerin anlamlandırılmasında kişiye bir öngörü sağlar. Çünkü her dünya görüşü (ideoloji), kendi içerisinde doğru ya da yanlış denemeyecek olan belirli bir algılama üslubu sergiler. Hayatı; kısa, yavan ve minimalist ifadelerle betimler. Bir dünya görüşü belirli bir gramerle, içerdği çeşitli öğeleri belirli bir düzene oturtan kurallar dizgesine göre işler ki bu dizgeye doğru ya da yanlış terimleri açısından bakmanın yararı yoktur. Zira ideolojiler insan doğasına ilişkin varsayımları aracılığıyla ve bu temel işlevselliği ile hem tarihsel olaylara, hem şu anki gerçekliğe hem de geleceğin mümkünliklerine ilişkin bir tasavvur imkânı sunar. Yani karşılıklı bir ilişki olarak ideoloji, tutumların, inançların ve değerlerin düşünce ve eylemler üzerinde nasıl bir tesire sahip olduğuna

³ Bkz, John B. Thompson, İdeoloji ve Modern Kültür, Çev. İdil Çetin, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.

ilişkin bir çerçeve çizer.⁴ İnsan eylemlerinin her daim düşünsel olandan beslendiği, farkındalığı yüksek olan veya olmayan eylemlerimize çeşitli düşüncelerin tesir ettiği dikkate alındığında, ideolojinin “anlam” dünyamızı nasıl inşa ettiği de görülecektir.

Toplumsal davranışı mekanik bir şey gibi dışarıdan anlamak mümkün değildir. İnsanı harekete iten ve sosyal eylemi meydana getiren insanın içinde taşıdığı, ona kılavuzluk eden bazı “değer”ler ve “anlam”lardır. İnsanın dış dünyaya ilişkin algılamalarının dahi onun iç dünyasından, fikir ve düşüncelerinden bağımsız olduğunu söylemek imkânsızdır. Fikirler ve ideolojiler dünyanın anlaşılması ve açıklanması için bakış açısı sunar. İnsanlar her an dünyayı olduğu gibi görmezler, yalnızca olmasını istedikleri gibi görürler. Bilinçli veya bilinçsiz olarak insanlar, davranışlarına yol gösteren ve tutumlarını etkileyen bir siyasal inanç ve değer kümesini benimserler (Heywood 2007: 3). Zira her birimiz toplumsal ilişkiler ağı içerisinde yaşarız ve durmaksızın yorumlar yapar ve ulaştığımız sonuçları başkalarına ifade etmekle, eylemler, semboller ve kelimeler aracılığıyla sahnelemekle, yeniden oluşturmakla ve dönüştürmekle meşgul oluruz. Kendimizi ifade etmemize ve başkalarını anlamamıza aracılık edecek sembolik biçimler, hakikatin karşısı, gizemli ve akıl dışı bir dünyaya ait değildir. Bunlar daha ziyade içinde yaşadığımız gerçekliğin belirli bir bakış açısıyla ve bu bakış açısını oluşturan değerlerle ve inşa ettiğimiz “anlam” ile ilintilidir. İşte ideoloji bu anlam alanının oluşmasında önemli bir yere sahiptir.

c- İdeoloji, Seküler dünyanın “değer” taşıyıcısıdır.

İddialı bir ifade olma sorunsalını da göz önüne alarak şunu söylemek mümkündür; ideolojiler “seküler dünyanın değer taşıyıcılarıdır”. Veya birçok işlevlerinin yanı sıra bir işlevleri de budur. İster değerleri aşkın otoritenin çeşitli mesajlarının pratiği olarak ele alalım, ister bunu bütün olarak yadsıyıp değerleri, eşya ile olan ilişkide karşılaşılan sorunların çözümleri için başvurulan düşünme etkinliğinin ürünü olarak görelim, her iki durumda da değer ve insanın birlikteliği sonucuna ulaşılır. İnsan hangi kaynağa dayanarak değer üretirse üretsin, gerçek olan, değerlerin her daim insanın anlam örüntüsünü belirlediğidir. Aydınlanmanın “seküler akla mutlak iman” postulatı, din ve gelenek kaynaklı değerlerin toplumdan tecrit edilebileceği düşüncesini kuvvetlendirmiştir. F.Bacon ile başlayan ve pozitivist, pragmatist düşünceyle devam eden olguya mutlak yönelim, sekülerleşmenin alt yapısını oluşturmakla kalmayıp, onun devamını ve pratiğini sağlamıştır. Ancak iddia edildiği gibi seküler-modern hayat, insanın değerle olan ilintisini tam olarak koparmak bir yana, sadece bu ilintinin mahiyetini ve araçlarını değiştirmekten ibaret bir işlev görmüştür. Bunun için modern dönemde değerler, din ve kurumları aracılığıyla, gelenek veya mitler aracılığıyla değil, ideoloji ve ideolojiler aracılığıyla insanların anlam alanlarını oluşturmaktadır. Bu değer taşımacılığı bazen açık ve anlaşılır, bazen ince mesajlarla, bazen ise dolaylı ve örtük düzeyde de olsa ideolojiler aracılığıyla dile getirilmektedir ve getirilmeye de devam edecektir. Bu gerçeklik durumunda ciddi bir kayıtlılık söz konusudur. Bu da her söylemin ideolojik olduğudur. Her söylem ideolojiktir, ideoloji eleştirisi başta olmak üzere bu böyledir. İdeolojiyi söylemden ayırmak, ideolojinin dil dünyasına girmeden bir tanım ve anlam dünyası oluşturmak olanaksızdır. Böyle bir olanağın imkânı üzerine

⁴ Bkz,Rolf Schulze, “ome Social-Psychological and Political Functions of Ideology”, The Sociological Quartely, Vol.10, No.1 (1969).

yapılacak olan her değerlendirme kısmi bir realiteyi ifade etse de şu gerçeği de göz ardı etmektedir; ideolojinin dışına çıkmak çoğu kişinin sandığından çok daha zordur. Weber'in materyalist düşünce adına verdiği örneği alıntılacak olursak, Weber'e göre; "Materyalist tarih görüşü, insanın, istediği gibi binip inebileceği bir taksi değildir, çünkü ona bir kez binen devrimciler bile ondan inmekte özgür değildir"(McLellan 2003: 38). Bunun için ideolojiyi sadece bir uğrak olarak görmek doğru değildir; ideolojiyi, dünyayı belirli bir anlam örüntüsünde anlama etkinliği olarak ifade etmek daha gerçekçi bir yaklaşımdır.

III. Değerlendirme

İdeoloji hayatın içinde olmaktır. Toplumsal sorunlara duyarlı olmak, birilerinin gayri adil kazanımlarını, çıkar ilişkilerini ve maskelenmiş gerçeklikleri fark etmektir. En basit düzeyde dahi olsa etrafımızda neler olup bittiğine ilişkin kanaat sahibi olmaktır. Tamamen adil bir toplumda kötü/negatif anlamda dahi olsa ideolojiye hiçbir suretle ihtiyaç duyulmayacaktır. Çünkü böylesi bir toplumsal gerçeklikte ideolojinin olumsuz anlamıyla kast edilen işlevine de ihtiyaç kalmamış olacaktır.

Ön kabul içermeyen düşünce diye bir şey de yoktur ve bu anlamda, düşüncelerimizin tamamının ideolojik olduğu söylenebilir. Düşünmenin aktarım aracı olarak "dil" de ideolojiktir. Her dil bir şekilde ideolojiyle ilişiktir ve hatta "dil"i ideolojiden ayırmak, dansçıyı dansından ayırt etmek kadar olanaksızdır. Sürekli olarak ideolojinin önyargıları beslediği söylenir ve bu, bir anlamda doğrudur. Lakin bilinen bir gerçek vardır ki insana ait her değerlendirme, tanımlama ve anlama çabası hep önyargılar içermiştir ve içerecektir. İdeolojiler önyargıları besler de din, ahlak, gelenek ve mitler önyargıları beslemez mi? Bunun için bir fark oluşturulmak isteniyorsa, farkı yaratan şeyin belki de katı önyargılar olduğu unutulmamalıdır. Bu durumda sakınılması gereken şey de ideoloji değil, katı önyargılar olmak durumundadır.

İdeolojiler insanlara belirli referanslar ışığında düşünme anlamında yol gösterici olabildikleri gibi onları önyargıların esiri de yapabilir, bu esaretin farkındalığını da yönlendirebilir. Böylesi bir problematik durumun aşılması sorunu, insana anlam alanı oluşturan ideolojinin referans kaynaklarıyla kapışmaktan daha ziyade, katı önyargıların açacağı sorunu açıklamak olmalıdır. İdeolojiyi hayat mücadelesinin mevzi alanı olarak konumlandırmak doğru bir değerlendirme olmasına rağmen sadece bu işlevi ile sınırlamak bizi eksik bir sonuca götürür. İnsanın doğal eğilimlerinden birisi, verdiği mücadelede mevzi alabilme kabiliyetiyle ilişkili iken, ideolojinin anlam alanı oluşturmada da tam bu işlevselliğinden kaynaklanır. Öyle ise kaçınılmazı gereken veya problematik olan, ideolojinin anlamsallığı üzerinden düşünmek değil, düşünme ve anlam alanı oluşturma etkinliğinde katı önyargılara kapılmamanın gerekliliğidir. Unutmamak gerekir ki hemen hemen bütün toplumsal kurumlar ve üst anlatılar savundukları şeyde yeterince haklı ama reddettikleri şeyde hatalı olabilirler.

A Philosophical Evaluation Over Ideology

Abstract

Ideology is a thing which has possibility to be used unwanted meaning, that is, it is one of the concepts having pejorative structure. Its being used in nearly similar meaning pattern especially with various authoritarian projects, wrong consciousness in Marxist terminology, its being described as an opposite truth strengthen this negative image. Is everything which can be said for ideology limited with its being wrong consciousness and an outdated concept? In this project, an evaluation will be done regarding that “as hiding negative content of ideology” it can be explained the meaning passing it.

Keywords

Ideology, Functionality, Meaning, Value, Worry.

KAYNAKÇA

Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, Çev. Ahmet Kemal Bayram vd, Adres Yayınları, Ankara, 2007.

Çiğdem Kağıtçıbaşı, *İnsan ve İnsanlar*, Evrim Basım Yayım-Dağıtım, İstanbul, 1998.

David McLellan, *İdeoloji*, Çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

Erich Fromm, *Özgürlükten Kaçış*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara, 1997.

H.Birsen Örs, Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü, İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, No:40.2009.

Helmut Dahm, The Function and Efficacy of Ideology, *Studies in Soviet Thought*, Vol.21, No:2 (May,1980).

John B. Thompson, *İdeoloji ve Modern Kültür*, Çev. İdil Çetin, Dipnot Yayınları, Ankara, 2013.

John T Jost, Christopher M.Federico, and Jaime L.Napier, “Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities, *The Annual Review of Psychology*, 2009.

K.Marx- F.Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, 1992.

Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.

Michele Barrett, *Marx’tan Foucault’ya İdeoloji*, Çev. Ahmet Fethi, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1996.

Rolf Schulze, “Some Social-Psychological and Political Functions of Ideology”, *The Sociological Quarterly*, Vol.10, No.1 (1969).

Terry Eagleton, *Eleştiri ve İdeoloji*, Çev. Esen Tarım, Serhat Öztöpaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985.

Terry Eagleton, *İdeoloji*, Çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

Research Article
Araştırma Makalesi
DOI: 10.20981/kuufefd.49072

A. Kadir ÇÜÇEN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
kadir@uludag.edu.tr

The Relation of the Self and External Reality

Abstract

In order to explain the relation of the self and external reality for the purpose of demonstrating that the search for an ontological basis of the external world is not a meaningful one, it is necessary to explain, first of all, the concepts "self" and "external reality", and then go ahead to interrogate the relation of the self and external reality. In this paper, firstly the general understanding of the concept of self will be explained in terms of its epistemic nature and functions. Later, I will state my understanding of the concept of self and discuss its relation with the external world.

Keywords

Self, Reality, Subject, Object, World, Knower, Known.

The Self

In the history of philosophy, the self is understood in various senses such as a mind (1); a soul (Plato, Aristotle); a subject (2); an absolute reason (Hegel); a God (3); a thinking thing (Descartes); an ego (4), human being (5); a Dasein (Heidegger) and so on.

In this paper, I will state my understanding of the concept of self in terms of its epistemic nature and functions. The self is an epistemological subject; by this, it is a knower as against being known. Therefore, the self is not passive, but active as knower of objects.

The function of the self is to know, to reflect, to think, etc; and the nature of the self derives these functions, the self is by nature a pure epistemic subject. In performing its functions, the self acts according to its own rules, it is free to act on its object such that it is capable of limiting its object rather than its object limiting itself.

The self is not an abstract and empty notion. Its existence is affirmed by its knowing and thinking, that is, its existence depends upon its functions. It exists not like a physical object neither, but in relation to its object of knowing. In other words, the self exists in the process of knowing its objects. Therefore, when the self is functionally active in thinking or knowing, then it manifests its existence.

In addition, the self or epistemic subject is neither dependent nor independent substance from the physical world. I mean here that the self is not an independent substance from the object, and it is not also an independent substance or object. (As I will explain later, object means what the self acts on, other than the self, or the other self, i.e. the external world.)

Opposite to Cartesian dualism, dualistic aspects of subject and object cannot be acceptable. Because if the subject is totally distinguished from the object, then the subject does know itself, but does not know the object. It even knows itself, but it does not express itself in a meaningful way.

My understanding of the self exists in the relation with the object or external world. The self is meaningful in its opposition. The self must recognize itself and the not-self in its connection to the not-self. The self has a reality and an existence as well as the not-self has. However, its reality is its activity on itself and on the not-self. Its activity, its nature, and its functions are inseparable from the self. Therefore, the self can be known by its activities and its attributes. Its attributes are "thought" "being rational", "knowing", "feeling", "perceiving", "hating", "loving", etc. I think that the self cannot be rendered by only one basic attribute.

The External Reality

Unlike the self who is a knower subject, the external reality is an epistemological object, i.e. it is an object which can be known by the self. Therefore, I will call the external object the not-self or an object known by the self.

In the narrower sense, the external reality is the object of the physical world. In the broader sense, the external reality is more than the objects of the physical world. In this meaning of the external reality, it can be an abstract idea, or the object of immaterial culture, etc. Namely, the external reality which is the not-self can be understood as an object on which the self reflects.

By "external reality", I mean the objects of the self. The self has two kinds of objects: (1) Self-itself as an object; (2) the not-self as an object. In the first sense, the self takes itself as an object. I will call this kind of self-as-object as given directly to the self. The self knows its object primarily, directly, intuitively, absolutely, and completely, since the self reflects on itself directly.

The second type of object of the external reality is a secondary, indirect, descriptive, and sensuous knowledge. The former kind of knowledge can be called primary knowledge of the self; the latter is the relative knowledge of the self.

However, relative knowledge does not mean that there is primary knowledge of external reality. The knowledge of external reality is also a primary knowledge in terms of knowing the external reality itself. It is relative in terms of knowing the self itself. Here, I would like to refer to the Kantian separation of phenomena and noumena. I do not accept this separation, since there is no primary knowledge of noumena, as whatever we know is about phenomena or the external world is the primary knowledge of the external world.

External reality, as I said before, can be physical phenomena. All objects of the physical world are subject to the self. The self perceives the object of the physical world in the relation of its activity on the phenomena. External reality is not only perceptual and sensible objects, but also an object of culture, civilization, art, religion, philosophy, etc. Therefore, external reality for the self is the totality of outside of the self itself, i.e. the not-self and the other-self, or the otherness of the self.

Self-Knowledge

Self-knowledge is the higher aim of the philosophical inquiry. The knowledge of self itself depends on the relation in self, act, and the not-self. I assume that self-knowledge is possible because the self is a knowable subject. It is not the thing-in-itself in the Kantian sense. Self-knowledge depends upon not the knowledge of God but in the relation of self to its action and to the external reality.

Who is Self?

I hold that self is the active epistemic subject and the active epistemic subject is human being – Self is "I". As earlier noted, self is neither an abstraction nor an invisible being. Self is a reality, an active and thinking human being. Therefore, the task of philosophy of self turns to the task of philosophy of humans. The aim of that philosophy is to interrogate and demonstrate the nature of human beings.

A human being can be known by what he does and what he has been rather than what he can be or what he ought to be. I believe that "what human is" is different from "what is the meaning of human". "What is the meaning of human" is a metaphysical and theological question. "What is human" is an epistemological question and can be answered in the external reality.

Self-as- human being is a process in time; it is not complete. Being human is an active process in the external world that understands, interprets and transforms both self and the external world. Being human is a process from potentiality to actuality. It changes and it is changed.

Self as human being can be stated in many relations:

- a. Human being is a self-knower
- b. Human being is a self in the natural world
- c. Human being is a self in a social world
- d. Human being is a self in a cultural world
- e. Human being is a self in a historical world
- f. Human being is a self in the creative world
- g. Human being is a self as a self-realizer.

The self-as-human being shares in both finiteness and infiniteness that characterized existence. The self is partly finite in terms of inhabiting a physical body and partly infinite in terms of its activities in relation with the other-self. Self-as-human being finds itself here, there and now. In other words, my being here and now is not different to another self being there and now. I exist here and now like the other exists there and now. So I exist in time and space like the other exists.

Self-as-knower in the other six stages realizes and actualizes itself in the activity of man. Self is a relation with its activity to the external reality. What makes self-as-human being different from animal, plants and physical objects? Human beings are tool makers and thinking or rational beings. They are rational animals. Here rational or thinking being means, I believe, that the human being realizes his activity and his actuality as a maker or doer. Therefore, human being as self and subject reflects on his activity and his thinking. Unlike human beings, animals, plants and physical objects cannot reflect on anything. They are known-beings whereas a human being is a knower.

The relation of self and the external world

The external world in the narrower sense is the physical world that is always there with or without the self. However, without self, there is no meaning of the phenomenal world. The self makes it meaningful. The self gets its meaningfulness in its relation to the phenomenal world. During its relation to the phenomenal world, the self creates its progressive and its activities in external reality. The self knows the external reality. There is no other reality which self is not able to know. External reality is restricted to the knowledge and the relation of the self.

On the other hand, self does not create a new phenomenal world, but the self transforms the structure of phenomenal reality to another structure. There is no creation from ex-nihilo. The self is active, and external reality is passive in terms of epistemic requirements. The self is the subject, and the external reality is the object. The self acts on objects; i.e. the subject is related to its objects in the knowing relationship. The subject does not create its objects, but the subject realizes itself in the relation with its object.

Some objections to this position

1. The subject, in this position, is understood as being epistemological rather than ontological, since I suppose that the subject cannot do anything for the ontological foundation. The subject is not a creative God. Unlike creative beings, the subject understands, interprets and transforms the object. The subject is considered as an epistemological knower being.

2. What guarantees the existence of the self and the not-self in this position? The answer is nobody, because both exist in the relation of themselves. They complement each other. Without one of them, the other is an empty concept.

3. What is the ontological basis of external reality? Are external realities eternal? Physical objects as external realities are eternal. The phenomena were there; they are there, and they will be there. To look for a first cause in the phenomenal world is a logically and ontologically absurd argument. On the other hand, if the subject gives meaning to the physical world, there is no need to seek an uncaused being or a creator for the physical world. The objects of the immaterial culture or material culture are some kind of transformation of the activity of the self in external world.

In this sense, somehow the physical phenomena are in the universe; there is no first creation, but there is a transformation from one structure to another. Consequently, I believe that to look for an ontological basis of the external world is not a meaningful investigation; because the self finds itself and its object in this world, and it tries to understand both itself and the external world.

Ben ve Dış Dünya İlişkisi

Öz

Ben ve dış dünya arasındaki ilişkiyi anlamak için sadece dış dünyanın ontolojik temelini gösterme amacı çok da anlamlı bir uğraş olmamaktadır. Çünkü öncelikle “Ben” ve “Dış Gerçeklik” kavramlarını belirgin biçimde tanımlama gerekliliği vardır. Sonra da bu iki kavram arasındaki ilişkinin sorgulanması yapılmalıdır. Bu makalede ilkin “Ben” ve “Dış Gerçeklik” genel anlamıyla açıklandıktan sonra kendi görüşlerim doğrultusunda her iki kavram ve birbirleriyle olan ilişki ve etkileşimi açıklanacaktır. “Ben” ve “Dış Gerçeklik” ilişkisi çoğunlukla epistemolojik bağlamda ele alındığı için ikiciliğe giden felsefi kuramların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu nedenle, “Ben” in epitemeik doğası ve özellikleri temelinde bilen öznenin dış dünyaya yanı bilinen nesneye yönelmesi olarak alınan ilişki, çoğunlukla epitemolojik bir zeminde tartışılarak anlaşılmıştır. Sorgulanması gereken soru, “Acaba ‘Ben’ ile ‘Dış Gerçeklik’ arasındaki ilişkinin ontolojik temeli nedir? olmalıdır.

Bilen öznenin yalnızca bilme özelliklerinden yola çıkarak tanımlanması onu soyutlayarak bilinenen ayrı bir varlık alanına yerleştirilmesine neden olmaktadır. Diğer yandan bilinen nesne ve dış dünya, bilenden bağımsız bir varlık olarak izole edilmektedir. Bu makalenin amacı, bu düalist ayrıştırmayı tartışmak ve her ikisinin birlikteliğine varlıksal bir zemin bulmaya çalışmaktır.

Anahtar Sözcükler

Ben, Dış Gerçeklik, Özne, Nesne, Dünya, Bilen, Bilinen.

Recommended Reading References

Organ, Troy Wilson, *Philosophy and the Self: East and West*, Associated University Press, London 1987.

Olafson, Frederick A. *What is Human Being? A Heideggerian View*, University of California, San Diego, Cambridge University Press, 1995.

Steger, Eckart, E. *The Many Dimensions of the Human Person*, Peter Lang Publishing, New York, 2004.

Sihvola, Juha and Remes, Paulina (ed.), *Ancient Philosophy of the Self*, Springer, 2008.

Williams, Bernard, *Problems of the Self*, Cambridge University Press, 1973.

Araştırma Makalesi
Research Article
DOI: 10.20981/kuufefd.51522

Bergen COŞKUN ÖZÜAYDIN

Yrd.Doç.Dr. | Assist.Prof. Dr.
Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye
Maltepe University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, İstanbul-Turkey
bergenozuaydin@maltepe.edu.tr

Herkes Biraz Macbeth Biraz da Hamlet'tir

Öz

İnsanoğlu, kendini ve dünyayı anlamak ve açıklamak için daima çaba sarf etmiştir. Felsefe, tarihin başlangıcından beri, onun bu çabasındaki en temel araç olmuştur. Fakat felsefenin yanı sıra, genel olarak sanat ve özel olarak tiyatro eserleri de insanoğlunun bu çabası boyunca, en önemli yardımcıları olmuştur. Tiyatro eserleri, Macbeth ve Hamlet gibi trajedi karakterleri aracılığıyla, kendimiz ve yaşam hakkındaki bilgimizi genişletir ve aynı zamanda bizi, kendi öz benliğimizle yüzleştirirler.

Yüzyıllardır doğruların peşinde koşan filozofların kelimeleri ve düşünceleri, tragedyalarda canlanmaktadır. Bu makalede, felsefe ve tiyatro eserleri arasındaki bağlantıyı göstermek için William Shakespeare'in çok önemli iki trajedisi, *Macbeth* ve *Hamlet* trajedileri seçilmiştir. Tiyatro eserlerinin, insan ve insan dünyası hakkındaki felsefi bilgiyle sıkı bir şekilde bağlantılı olduğunu iddia eden bu yazıda, bazı filozofların çalışmalarının rehberliğinde ve Macbeth ve Hamlet trajik kişiliklerinin ışığında, "arzu" ve "hayat" kavramları tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Felsefe, Tiyatro, Tragedya, Hayat, Arzu.

Giriş

Yaşamın acıları ve aynı zamanda insan olmanın beraberinde getirdiği çıkmazlar karşısında insan, kendine çözüm yolları üretmeye, kendi doğasından ve yaşamın doğasından kaynaklanan mutsuzluklarla mücadele etmeye çalışmıştır. Sanatın her dalı gibi tiyatro ve dolayısıyla tragedya da bu yollardan biri olagelmıştır. Aristoteles, tragedyanın sadece bir mitos olmadığını, onun aynı zamanda uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlediğini ve insanlara bir arınma (*katharsis*) yaşattığını söylediğinde, tragedya yazarlarına olduğu kadar seyircilere de bir görev vermiş olur (Aristoteles 1449b). Yazarlara düşen bir mutsuzluk yaratmak, seyircilere düşense bu mutsuzluğu seyretmek ve hatta paylaşmaktır. Mutsuzluğu yaşayan, yaşadığı varsayılsa tragedyanın en önemli öğelerinden biri olan karakterdir. Ancak bu yaratılan mutsuzluk, hiçbir insana yabancı değildir. Aristoteles'e göre tragedya bir eylemin taklididir ve eylemleri gerçekleştiren karakterler aracılığıyla ki insana yabancı olmayan, insana ait duygular ve davranışlar göz önüne serilerek, arınmaya neden olur. İnsanın olası mutsuzluğu, eylemlerinden kaynaklanan mutsuzluğu, tragedya aracılığıyla onun karşısına dikiliverir.

Genelde sanat eserleri, özelde ise tragedyalar, yüzyıllar boyunca, farklı farklı felsefecilerin, farklı farklı özelliklerine değindikleri insanın ve insan olmanın getirdiği handikapların, gerçek yaşamın ve gerçek insanın bir taklidi olarak karşımıza çıktığı yerlerdir. Felsefe ve sanat, özellikle felsefe ve tiyatro sanatı arasındaki bağ, böylece açığa çıkmaktadır. Filozofların anlattıkları kâğıt üzerindeki insan ve onların satırları arasında beliren insan dünyası, sahnede ete kemiğe bürünmekte, insanlar, tragedya kahramanları aracılığıyla, insani olanakların canlı birer örneği olarak karşımıza dikilmektedir.

André Bonnard, *İnsan ve Tragedya*'da, "tragedya, insanlık acısının bilincine varmaktır ve bu bilince ulaşma bizi hazla, sevinçle coşturur" diyerek, bu hazzı bilmediğimiz bir şeyi tanıyıp öğrendiğimizde duyduğumuz sevince benzetir (Bonnard 2006: 11). Bonnard'a göre bu tanımadığımız şey, bizim öz acımızdır ve onu tanımakla bu acıya bir yanıt verebileceğimiz için sevinç duyarız (a.e.). Trajik hazzı böyle bir tanıyıp bilmenin ardından ulaşıyoruz.

Tragedya aracılığıyla ulaşılan böylesi bir trajik hazzın ilk izlerini Yunan Tragedya'sında görmemiz mümkündür. Friedrich Nietzsche, Yunanlılar'ın yaşamın korkunç ve saçma yönüyle ilgili tiksinti uyandıran düşünceleri, yaşamı olanaklı kılan imgelere dönüştürmeyi başardığını düşünür. Yunanlı'nın çözümü, korkunç olanı sanatla dizginleyen yüce olan ve saçmaya duyulan tiksintiyi sanatla uzaklaştıran gülünç olandır ve bu iki iç içe geçmiş öge, esrimeyi taklit eden, onunla oynayan sanat yapıtında birleşir (Nietzsche 2009: 47). Nietzsche için Helen iradesi ya da Yunan Neşesi denilen, yaşamın içindeki acıların ve güçlüklerin karşısında bilgelige sahip olmak, o acılarla birlikte yaşamayı öğrenmek ve bu acılara karşı bir düş dünyası yaratmaktır. Bu düş dünyası da tragedya aracılığıyla yaratılmıştır. Terry Eagleton da benzer şekilde, *Estetiğin İdeolojisi*'nde estetiğin bir tür ruhsal savunma mekanizması olduğunu, acının aşırı yükü ile tehdit edilen zihnin onun sayesinde kendi ıstırabının nedenini zararsız yanılsamaya dönüştürdüğünü, bütün estetik haller içinde en tipik olan yücenin, artık bize zarar

vermeyeceklerini bilmenin rahatlığı içinde, düşman olan nesnelere mutlak bir sükûnetle düşünmemize izin verdiğini belirtir (Eagleton 2010: 214).

Tiyatro eserleri ve karakterleri, yaşamın içinde korkunç ve saçma olan karşısında durmaya çalışan insanı, yaşamın acılarıyla ve kendi yapısından getirdiği özellikleriyle mücadele eden insanı, aslında, olduğu gibi insanı ele alırken, bize düşman olan nesnelere, yaşamın içindeki belli belirsiz sınavları ve çeşitli duygu durumlarını karşımıza çıkarır. “Bu oyun kişileri yaşam eşiklerini aşmaya çalışırken bizi kendi insani nitelikleri yanında, sınavın koşulları üzerinde düşünmeye zorlarlar” (Şener 2003a: 45). Böylece, Eagleton’un söylediği gibi, acının aşırı yükü ile tehdit edilen zihinlere bir teselli, bir çıkış yolu verirler.

William Shakespeare, *Macbeth*'te Macbeth'in ve karısı Lady Macbeth'in trajedisini ya da *Hamlet*'te Hamlet'in içinde bulunduğu durum ve yaşam karşısındaki çaresizliğini anlatırken, sadece tiyatro tarihinin ölümsüz eserlerinden ikisini yaratmakla kalmamış, aynı zamanda onların kişiliğinde ve kaderlerinde ortaya çıkan, ama aslında bütün insanlar için geçerli olabilecek insana dair özellikleri, insana ait mümkün mutsuzlukları da gözler önüne sermiştir.

Macbeth

Macbeth'de oyunun karakterlerine mutsuzluk ve acı getiren şey, arzudur. Sevda Şener, dram sanatını insanı geçitlerde sınavan sanat olarak nitelendirmektedir (Şener 2003a: 42). Ustalıkla yazarlar, oyunlarında olayları kurgularken, insanı da çeşitli sınavdan geçirmektedirler: Onun kişiliğini yoğurmuş olan ruhsal durumu, ahlak değerlerini, bilgi ve görgüye dayanan tüm birikiminin sağlamlığını denemekte ve böylece, insan kişiliğinin en iyi belirlendiği süreçler olarak yaşamın geçitlerinde insan ögesini aydınlatmaktadırlar (a.e.).

Macbeth'de de, Macbeth ve Lady Macbeth yaşam içinde karşılaşılan geçitlerde sınavan karakterler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Sevda Şener, Shakespeare tragediyalarında kahramanların zaaflarının iyice sivriltildiğini, sahip oldukları mevkii ölçüsünde tutkularının arttığını, Shakespeare kahramanlarının hem bireyin psikolojik açmazlarının hem de toplumu etkileyen güçlerin incelenmesi açısından önemli bulunduğunu belirterek şöyle devam eder:

Shakespeare tragediyalarında kahramanın yanılgısı, insanlığın kaçınılmaz yanılgısına, kahramanın acısı, insanlığın acısına, kahramanın yıkımı insanlığın yıkımına dönüşür ve seyirciye felsefi bir bakış açısı kazandırır (Şener 2003a: 51).

Park Honan, *Macbeth*'in Shakespeare'in meslek hayatının doruk noktası olduğunu söylerken, bu oyunla birlikte oyunlarında yer alan en dehşet verici evli çifti yarattığını düşünür (Honan 2003: 442).

Onları böylesine dehşet verici yapan şey arzularına yenilmiş olmaları, bir türlü doyurulamayan, bitmek tükenmek bilmeyen ve onların bütün eylemlerini yönlendiren sonsuz bir istemenin peşinde savrulmuş olmalarıdır. Schopenhauer'da isteme, kendi başına göz önüne alındığında bilgisizdir, yalnızca kör ve karşı koyulmaz bir dürtüdür (Schopenhauer 2000: 211). Bu özelliğiyle de Immanuel Kant'ın iyi istemesinden ayrılır.

Çünkü, Kant'a göre isteme, duygulara ya da dürtülere göre hareket etmez. İsteme, ilkelere göre eylemde bulunma yetisidir, pratik akıldan başka bir şey değildir ve eğilimlerden bağımsız olarak ancak aklın pratik bakımdan zorunlu, yani iyi olduğunu bildiği şeyi seçme yetisidir, istemeyi zorlayan aklın kendisidir. (Kant, 2002: 38). Oysa Schopenhauer'da isteme, akıldan bağımsızdır. Schopenhauer'da bu yan, bu kör ve ısrarlı isteme, insan doğasında öylesine baskındır ki, onun için, insan varoluşunun, hatta bütün dünyanın varoluşunun en temel özelliğidir. Schopenhauer'da insan, her şeyden önce yaşamayı ama yaşamayla birlikte pek çok şeyi, hatta her şeyi ister. İsteme, insan için öylesine temel bir belirleyicidir ki Schopenhauer insanın gövdesi ve istemesinin bir oluşundan (Schopenhauer 2009: 45) söz eder:

Benim gövdemle istemem birdir. Ya da bir algı tasarımı olarak “gövdem” dediğim şeye, istemem diyorum; çünkü ben başka bir yolla karşılaştırılamayacak biçimde onun bilincindeyim. Ya da benim gövdem, istememin nesneleşmesidir (a.e.).

Ancak, Schopenhauer'a göre insan, istediğini elde ettiği zaman da elindekiyle yetinmez, bu kez yeni bir şey ister ve bu isteme zinciri böylece devam eder. O, istemenin, tıpkı Macbeth'te olduğu gibi, çok kolayca, bütün bireylerin ayırıcı niteliği olan bencillik aracılığıyla, bir bireyde kendi gövdesini onaylamanın ötesine uzanabileceği tehlikesine dikkatimizi çeker:

Böylece iş başka bir bireyde ortaya çıkan aynı istemenin yadsınmasına varır. Birinci kişinin istemesi, başka birinin isteme onaylama alanına zorla girer. Birey bunu öteki gövdeyi yıkararak, yok ederek ya da örseleyerek yapar; ya da öteki bireyin gövdesindeki güçleri, bu öteki gövdede ortaya çıkan isteme yerine, kendi istemesine hizmet etmeğe zorlar. Kendini başka bir gövde olarak ortaya çıkaran istemeden bu gövdenin güçlerini alırsa, kendi gövdesinin kotasının ötesinde, kendi istemesine hizmet eden enerjiyi artırır. Sonunda o başka bir gövdede ortaya çıkan istemeyi değilleyerek kendi istemesini, kendi gövdesinin ötesinde onaylar (Schopenhauer 2009: 253).

Macbeth de böylesine bir bencilliğin sahibi olarak, kendi istemesini, kendi gövdesinin ötesinde, o gövdeyi yok etme pahasına onaylamıştır.

Schopenhauer'a göre insan varlığı, berbat bir farstan daha gösterişsiz bir trajedidir. Üstelik, “doymak bilmez iradenin tuzağında kıvranan ve durmadan idealize ettikleri amansız bir iştah tarafından yönlendirilen erkekler ve kadınlar, acınası ahmaklardan daha az trajik oyuncular” (akt: Eagleton 2010: 204). Bu nedenle, insanın çabasına en uygun düşünme amblem, kocaman pençeleriyle yılmadan kazan bir köstebektir (a.e.). Schopenhauer için her insan, en az Macbeth, Lady Macbeth ve Hamlet kadar trajik bir kahraman olma potansiyeline sahip görünmektedir.

Schopenhauer'ın belirlemelerinde her insan, arzularının peşinde koşarken, kendi yaşamının trajik kahramanı olmakta, hatta çoğu zaman, bir trajik kahramandan daha güç durumda kalmakta, Macbeth'ten bile daha acınası bir halde yaşamaktadır. Schopenhauer için, “Hayatımız trajedinin bütün kederlerini bulundurmalıdır, fakat biz trajik karakterlerin asaletini bile iddia edemeyiz, hayatın sayısız ayrıntısı içinde, kaçınılmaz olarak bir komedinin aptal karakterleriyiz”dir (a.e., 205).

İşte kendi aptal karakterliğimizi ya da kendi trajedimizi, hayatın nasıl da sadece istemelerden ve bitmek tükenmek bilmeyen isteme sonucu, bir mutsuzluktan bir

başkasına sürüklenmekten ibaret olduğunu ve bazen Hamlet'te olduğu gibi hayat karşısındaki çaresizliğimizi görebileceğimiz en iyi yerlerden biri de, kendi doğamızı ve yaşamın doğasını bize en iyi anlatanlardan biri de sanattır. Schopenhauer, *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*'da şunları söyler:

Bütün mutlulukların doğası olumlu değil, olumsuzdur. Bu nedenle mutluluk sürüp giden bir doyum, doyum hazzı olamaz. Tersine o bizi yalnızca birtakım acılardan ya da isteklerden kurtarır. Bunları yeni bir acının, bıkkınlığın, boş bir özlemin, sıkıntının izlemesi zorunludur. Dünya yaşamının gerçek aynası olan sanat, özellikle de yazın bütün bunları doğrular... Gerçek, sürüp giden bir mutluluk olanaklı olmadığından, böyle bir mutluluk sanatın konusu olamaz. (Schopenhauer 2009: 242).

Shakespeare'in *Macbeth*'i, insanın acısının, arzusunun, bıkkınlığının ve mutsuzluğunun, istemesinin peşinden koşup dururken nasıl hiç doymadığının örneklendirilebileceği eserlerden biridir. İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve İnsan*'da insanın üç bakımdan ikili bir varlık olduğunu, birinci ikiliğin de kausal bağlantılar dünyasının içinde olan insanın bilen ve isteyen yanlarının ikiliği olduğunu belirtir (Kuçuradi, 2006: 40). İsteyen yanının etkisi altındaki insan, kaçınılmaz olarak Macbeth gibi bencilliğinin ve istemesinin esiri olacaktır. Ancak bazen, bazı insanlarda akılla ilgisi olmayan, araçsız bir görmenin sağladığı, birdenbire bir insanı yapıcı bütünüyle değiştiren bir kopma anı yaşanabilir, bu kopma anında insan, kendisini saran bütün kausal bağlardan ve istemenin emrinden kurtulabilir ve böylece o insanın bilen yanı isteyen yanına üstün gelebilir:

Bazı insanlarda bilgi o derece yükselebilir, o derece açıklık kazanabilir ki, birdenbire istemeye hizmet etmez olur. İsteklerin ardı arkası kesilmezliğini, erişilen her isteğin yerini başka bir isteğe bıraktığını, istemelerin hedefsizliğini, çekilen acıların anlamsızlığını, istemelerin ve acıların arkasında boşluktan, can sıkıntısından başka bir şey olmadığını keskin bir şekilde gören kişi; kendi kendini –kendi yapısını, insanın yapısını ve hayatın yapısını– sonuna kadar açık bir şekilde gören kişi, dünyaya subjektif bakmaktan, her şeyi kendi ben'iyle ilgisi bakımından değerlendirmekten vazgeçer (Kuçuradi, 2006: 67).

Terry Eagleton, *Estetiğin İdeoloji*'sinde, Schopenhauer ile birlikte, arzunun insanlık tiyatrosunun başrol oyuncusu, insanların kendilerinin ise onun itaatkâr taşıyıcıları veya köleleri haline geldiğini belirtir (Eagleton 2010: 209). İnsanlık tiyatrosunun başrol oyuncularından biri olan isteme veya arzu, Shakespeare tiyatrosunda, *Macbeth* oyununda nasıl bir rol üstlenir? Acaba Macbeth için Schopenhauer'ın söz ettiği gibi bir değişme anı gelecek, onun kişiliğinde de böyle bir kopma yaşanacak mıdır?

Macbeth'in ve Lady Macbeth'in arzusu nedir? Bu nasıl bir arzudur ki sonunda onları mutsuzluğa ve ölüme sürüklemiştir? Shakespeare'in, insan varlığının olası duygu durumlarını ve davranışlarını büyük bir titizlikle ele aldığı bu önemli eserinde, cadıların ona kral olacağını söylemesinden sonra, Macbeth'in içindeki arzu, Schopenhauer'ın söz ettiği isteme, harekete geçmiş, bu isteme, Lady Macbeth'in arzusu ve hırsıyla birleşince de onun, kralı öldürmesine kadar varacak olan olaylar zincirini başlatmıştır. Macbeth, Lady Macbeth'e "Bir insana yaraşan her şeyi yapmaya varım. Ondan ötesini yaptım mı

insan olmaktan çıkarım” (Shakespeare 1996: 32) demesine rağmen, kralı öldürerek, tam da bir insan, Schopenhauer’ın söylediği gibi bir insan; arzunun itaatkâr taşıyıcısı ve kölesi olan, istemesinin emrinde bir insan olduğunu ispat etmiştir.

Eagleton, Schopenhauer’da özne olmanın arzulamak ve arzulamanın da aldatılmak olduğu söyler (Eagleton 2010: 220). İşte Lady Macbeth de kral olmayı arzulayan Macbeth’i ve kendisini, Schopenhauer’cı bir istemenin, en acımasız şekilde ortaya çıktığı şu sözlerle anlatmaktadır:

Öyleyse hangi hayvan yazdırdı sana
 Bana yazdıklarını? O zaman insandın asıl,
 Yapmaya yüreğin olduğu zaman.
 Daha ileri git şimdi,
 Daha fazla insan olmak istiyorsan.
 O zaman, ne sırasıydı bu işin, ne de yeri,
 Öyleyken yerini de sırasını da yaratmaya hazırдын.
 Şimdi kendiliğinden ikisi de elinde:
 Ama sen yoksun, sen kendi elinde değilsin.
 Ben çocuk büyüttüm, bilirim nedir tadı
 Sütümü emen bir yavrunun
 Öyleyken, mememi çeker alırdım dişsiz damaklarından,
 Beynini ezerdim kendi yavrumun,
 Senin ettiğin yemini etmiş olsaydım (Shakespeare,1996: 32).

Lady Macbeth’in sözleriyle isteme, böyle acımasız bir hale bürünmüştür ve Schopenhauer’ın söylediği, Eagleton’ın aktardığı gibi:

Kayıtsız ve acımasız bir yaşama iradesi tarafından ele geçirilmiş olan bu insanlar, kendilerinin üstün değerine dindarca inandırılarak bir anda bir hiçe dönüşecek samimi amaçlar peşinde birbirleriyle kapışıp durmaktadırlar. (...) Ve onların yaşadıkları da: Ancak birbirlerini yiyip yutarak bir süre daha direnen, istek ve telaşla varlıklarını aktaran ve en sonunda ölümün kollarına düşene kadar çoğunlukla korkunç kederlere katlanan sürekli muhtaç yaratıkların dünyasıdır (Eagleton 2010: 205).

Macbeth’te Lady Macbeth ve Macbeth, korkunç kederlere katlanan iki muhtaç yaratık olarak tasvir edilmiştir. Geçirdikleri ıstırap ve pişmanlık dolu zamanlardan sonra, her ikisi de acı içinde ölecektir. Nasıl olmuştur da arzuları gözlerini kör etmiştir? Macbeth’in kralı öldürmesini şiddetli bir arzuyla isteyen Lady Macbeth, sonunda nasıl olup da kendi ellerinde sürekli kralın kanını görmeye başlayıp “çık elimden, korkunç leke çık diyorum sana! Nedir bu? Hep kirli mi kalacak bu eller?” (Shakespeare 1996: 112) diye çılgınlık atarak delirmiştir? Aslında, kendi kendine sorduğu bu sorunun cevabını, daha olayların başlangıcında yine kendisi vermektedir: “Böylesine düşünmeye gelmez bu işler, aklını kaçıırır insan” (a.e.).

Eagleton, Schopenhauer'da aklın, buyurucu iradenin kaba ve şaşkın hizmetkârı ve her zaman acınası yanlış bir bilinç olduğunu, dünyayı tam da olduğu gibi yansıttığı saçmalığına inansa da, aslında sadece arzunun bir yansıması olduğunu belirtir. Arzuların doyurulmasına sıklıkla karşı duransa, düşüncenin kavramlarıdır; geçmişin, geleceğin ve ciddi olan şeylerin aracı olan düşüncenin kavramları, korkuların, pişmanlıkların ve tüm endişelerin de taşıyıcısıdır (Eagleton 2010: 203).

Bu yüzden Lady Macbeth, böylesine düşünmeye başladığı noktada, kendi suçuyla yüzleşerek, aklını kaçırmıştır. Macbeth ise, “Engel dinlemem artık kendi çıkarımın önünde, öylesine kan içinde yüzüyorum ki artık geri gitsem de bela, ileri gitsem de” (Shakespeare 1996:78) sözleriyle dile getirdiği gibi, bir süre daha arzusunun hâkimiyeti altında davranmaya devam eder. Sevda Şener tragedyanın sonlarına doğru Macbeth'te meydana gelen değişimi şöyle ifade eder:

Macbeth'de Macbeth karısının ölümünden sonra bir düşünür kimliği kazanır. Ölüme yazgılı insanın yatarskenki çabasının boşunahğında söz eder. Oysa biz baştan beri Macbeth'i iktidarı elde etmek için ona güvenen ve konuğu olan Kralını bile öldürecek kadar hırslı, kendi krallığı ile yetinmeyip aynı rütbeyi çocuklarına da sağlamak isteyecek kadar doyumsuz bir Kumandan-Kral kimliği içinde tanımanızdır (Şener 2003b: 89).

Honan da oyunda ortaya çıkanın Macbeth'in kanlı iç dünyası olduğunu belirtirken, Macbeth'in trajedisini ve içindeki doymak bilmeyen arzuyla, o arzunun doyurulmasına karşı duran düşüncenin kavramları arasındaki mücadelesini şu sözlerle anlatır:

Macbeth'in kanlı düşünce ve eylemleri, hamurundaki “süt”ü veya duyarlığı, geçersiz kılmıyor. Bu duyarlılık, sürekli işler haldeki vicdanını etkilemeyi sürdürüyor, öyle ki kendi bilinç ve zihin açıklığına dayanamaz oluyor. Sonunda ezilip ufalanıyor; çınlıçplak kalıyor. İşlediği cinayetler karısını yok ediyor; cezasının bir kısmını, kendi yaptıklarının değerlendirmesini yine kendisinin yapması oluşturuyor ve bu değerlendirme o kadar isabetli ki, bunun sonucu Macbeth'le ilgili duygularımız yalnızca karmaşıklaşmakla kalmıyor, insan yaşamıyla ilgili bilgimiz genişliyor (Honan 2003: 443-444).

İnsan yaşamıyla ilgili bilgimizi genişletirken, böylesine acı sonlara sürüklenen Lady Macbeth'i ve Macbeth'i, korkunç kaderlerinden ne kurtarabiliriz? Bu, hiç kuşkusuz, onların bilen yanlarının isteyen yanlarına üstün geleceği bir kırılma anı yaşamalarıyla mümkün olacaktır. Öyleyse, Honan'ın belirlediği gibi, Macbeth'le ilgili duygularımızın karmaşıklaşmasının ya da Şener'in ifade ettiği gibi karısının ölümünden sonra onun bir düşünür kimliği kazanmasının nedeni, onun için de böyle bir kopma anının yaşanması olabilir mi? Belki de... Ancak öyle olsa bile, bunun için ağır bedellerin ödendiği açıktır.

Schopenhauer için böyle bir anda, yani bilgi, kişinin istemesini aydınlatığında insan için üç yol açılmaktadır. Birinci yol, hayata olduğu gibi evet diyerek, büyük şeyleri şiddetle isteyen, büyük tutkuları olan, hayatta emin adımlarla yürüyen bir insan olmaktır. İkincisi büyük azizlerin yaşamında olduğu gibi hayata ve istemeye hayır demektir. Üçüncüsü ise istemelerini arada sırada susturan sanatçıların yoludur (Kuçuradi, 2006: 56). Schopenhauer'ın ifade ettiği gibi ikide bir insanın yakasına

yapışan, onu olmadık işlere sürükleyen ölümsüz arzuyu öldürmenin bir yolu olup olmadığını Eagleton da sorar:

Peki kan damarlarımız ve bağırsaklarımızın asıl maddesini oluşturan bu doymak bilmez güdünün bir an durması için ne yana dönebiliriz? (Eagleton 2010: 212).

Eagleton, Schopenhauer için yanıtın, sanatla ilgili bir meşguliyetten çok, gerçekliğe karşı değiştirilmiş bir tavır ifade eden “estetik” olduğunu söyler. Verili olanı, umut, endişe, beklenti vasıtasıyla yanlışlayarak, bilginin nesnelere kendi rengine boyayan tutku, insanı kendi öznelliğinin hapisanesine kilitlemiş ve onu kendi kendine yabancılaştırmıştır (Eagleton 2010: 213). İnsanın bu yabancılaşmadan kurtulmasını sağlayacak olan, bir an için olsun, onun şeylerin arkasında duranı, onlarda asıl olanı görmesini sağlayacak olan, estetikdir. Estetik, yaşamda acı çekmeden bir kurtuluş yolu olarak belirir ve insanı sıradan bilgi düzeyinden, İdea’lar katına yücelterek onu dünyaya bağlayan bağı bir süreliğine koparır ve dolayısıyla insanın nesne ile olan bağı değiştirir (Lenoir 2005: 62). Estetik olan, insanı sürekli aldatıp duran arzuları ve dolayısıyla da özneyi öldürecek ve bu sayede asıl olanı, şeylerin birliğini, her şeyin özünde istemeden ibaret olduğunu görmesini sağlayacaktır:

Estetik, öznelğin hapisanesinden geçici bir kaçıdır, estetik içinde tüm arzu bizden uzaklaşır ve fenomeni gerçekte olduğu gibi görmek için değişiklik yapabiliriz... Estetik, kutsanmış bir an için teleolojinin korkunç hâkimiyetini durduran şeydir, nesneyi bir an için iradenin yapışkan pençesinden kurtarıp sadece seyredilecek bir şey olarak tadına vararak, her şeyin içine kilitlendiği işlev ve etkilerin karmaşık zincirini kırar... Dünya ancak estetize edilerek arzudan azat edilebilir... (Eagleton 2010: 213).

Yunanlılar’ın yaşama istencine, korkularından kurtulmak için kendilerine Homeros’un Tanrılar dünyasını yaratmasına benzer şekilde, eğer dünya ancak estetize edilerek arzudan azat edilecekse, o halde arzudan kurtulmak, arzuyu öldürmek için belki de her insanın dünyayı kendi içinde estetize etmenin bir yolunu bulması gerekmektedir. Eagleton, Schopenhauer’da tüm gerçek bilgi ve ahlaki değerlerin öznenin ölümüyle ortaya çıktığını belirtir (a.e., 215). Öznenin ölümü, arzuların ölümü anlamına gelmektedir. Öznenin ölümü, Macbeth’in egosunun peşinde sürüklenerek, kimseyi öldürmemesi, Lady Macbeth’in, onu, öldürmesi için zorlamaması demektir. Schopenhauer’in söylediği anlamda böyle bir arzu ölümü gerçekten mümkün müdür? Eğer dünyalarında ona ulaşabilselerdi, estetik, Macbeth ya da Lady Macbeth için bir çıkış yolu olabilir, onların trajedilerine bir son verebilir miydi ya da herhangi birinin kendi arzularına son verebilmesi için estetik yeterli olabilir mi?

Eagleton için bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Estetik sayesinde herkesin içinde aynı arzunun var olduğunu fark etmemize, hepimizin içinde aynı insafsız ve acımasız iradenin olduğunu anladığımız için bir başkasının ıstırabını paylaşabilmemize rağmen, estetik, arzunun ölümü konusunda başarısız olmaya mahkumdur. Eagleton, “Kışın aynı anda canlı ve ölü, hareketli ve hareketsiz, tamamlanmış ve bozulmuş olduğu aporetik bir durum olarak estetik, tüm koşulların ötesinde bir koşul, çözümün olanaksızlığına, tam da bu çelişikliğinde tanıklık eden bir çözümdür” der. (a.e., 223).

Estetik, insanı kendi öznelliğinin dışına çıkarabilse de ona arzunun neden olduğu hayatın acılarının karşısında kalıcı bir çözüm üretmez. Shakespeare tiyatrosunda,

Macbeth oyununun başrol oyuncusu Macbeth de pek çokları gibi arzusu yüzünden ölmüştür ama arzusunun kendisi ölmemiştir ve anlaşılan odur ki insanlık tiyatrosunun başrol oyuncularından biri olmaya hep devam edecektir.

İnsanın arzusu ve hırsları onun içini ve hayatını kemirecektir. Ta ki hayatında olan bir şey, aniden onun yapısını değiştirip, adeta yeniden doğmasını sağlayıp, her şeyin birliğini apaçık ve kesin bir şekilde görmesini sağlayıncaya dek...

Bitmek tükenmek bilmeyen ve ancak bilginin, ama o özel türden yaşama ve insana ait bilginin istemeyi kırmasıyla ortadan kalkabilecek arzu gibi içimizi ve hayatımızı kemiren başka sorunlar da vardır. Bu sorunlardan biri, hatta en önemlisi “içimizi kemiren hayat” sorunu da *Hamlet*'te karşımıza çıkacaktır.

Peki ya Hamlet?

Macbeth kadar Hamlet de trajik kahraman olmanın yükünü omuzlarında taşır. Hatta ondan daha da fazla. O, “Dünya çığırından çıkmış, Ah, kör talih onu düzene sokmak için ne yazık ki ben doğmuşum” (Shakespeare 1995: 43) derken, gökkubeyi omuzlarında taşımak zorunda kalan Atlas gibidir. Atlas, Zeus'u kızdırdığı için bu cezaya mâhkum edilmiştir ama Hamlet'in başına gelenlerde Hamlet'in hiçbir suçu yoktur: Kendi karakterinden ve böyle bir karaktere sahip olmanın getirdiği yüklerden başka. Friedrich Nietzsche, Hamlet'i Dionysosçu insana benzetir ve bu benzerliği de şöyle açıklar:

İkisi de şeylerin özüne gerçek bir bakış atmış, onları tanımışlardır, ve eyleme geçmek onları tiksindirmektedir; çünkü eylemleri şeylerin bengi özünü değiştirmeyecektir, zıvanadan çıkmış dünyayı yeniden düzenleme işinin kendilerinden beklenmesini gülünç ya da utanç verici bulmaktadırlar (Nietzsche, 2005: 58).

Vygotsky de “Danimarka Prensi Hamlet'in Trajedisi”nde, (Vygotsky, 1994) *Hamlet*'in sadece güçsüzlüğün ve irade zayıflığının tragedyası olmadığını, onun yer yer iradesiz davranmakla birlikte, yer yer olağanüstü bir irade gösterdiğini söylerken, Goethe ise Hamlet'in karakterini ve *Hamlet*'te Shakespeare'in ne anlatmak istediğini şöyle ifade etmiştir:

Shakespeare'in ne anlatmak istediği bence son derece açıktır: Çok büyük bir eylemin, bunun altından kalkacak gücü bulunmayan bir ruha dayatılması. Bence piyes baştan sona bu anlamı verecek biçimde işlenmiştir. Burada sözü edilen, yalnızca zarif çiçekler taşıyabilecek değerli bir vazoya bir çınarın dikilmesidir; köklerin büyümesiyle vazo parçalanır. Yakışıklı, saf, soylu, maneviyatı çok güçlü ama buna karşılık fiziksel anlamda zayıf bir varlık, taşıyamamasına rağmen reddedemediği bir yükün altında ezilir (Akt: Bayard 2002: 111).

Hamlet, taşıyamadığı bir yükün altında kalmıştır. Yaşama devam edip etmemek konusunda kararsızlık yaşadığı anların ya da babasının katili olan amcasını, kralı öldürmek gibi ruhuna dayatılan bir sorumluluğun karşısında, Lady Macbeth'in sözleriyle, böylesine düşünmeye gelmeyen, aksi takdirde insana aklını kaçırabilecek cinsten dertlerden muzdariptir. O belki de, tam da şimdi, babasının hayaletiyle

karşılaşmasıyla birlikte, bir kırılma noktası yaşamış ve onun varlığında bilen yan, isteyen yana baskın gelmiştir. Bu durumda o şimdi kausal bağlantılar dünyasının ötesine geçen ve karşısına çıkan o üç yoldan ikincisini seçendir:

Hayatın ve insanın yapısını görenler için başka bir yol, buna 'hayır' demektir: insanın kendi istemesini kirmasıdır. Böyle insanlarda isteme, ama aynı zamanda bilgi de uyur; ve bunu gördükten sonra hayatları boş bir özlem olur, donar (Kuçuradi, 2006: 56).

Hamlet'in kendi deyimiyle, iyi ya da kötü bir şey yoksa ve onu öyle gösteren düşünceyse, (Shakespeare 1995: 61) Hamlet karakteriyle ilgili de, düşüncemize göre, iyi ya da kötü pek çok şey söylenebilir. O bazen iradesiz, karanlık, karamsar, örneğin Victor Hugo'ya göre "düşünceyle ve tereddütün sonsuz zinciriyle kısıvrak bağlanmış" (Hugo 1911: 228) görünebilir ama onun kararsızlığına yönelik tüm monologlarının onun kendine yönelik uyarılar olarak ele alınması ve bunların Hamlet'in zayıflığına değil, irade gücüne yorulması gerektiğini öne sürenler de bulunmaktadır. Semih Çelenk, Hamlet kişiliğinin denkleminin ya öyleyse... Ama öteki türlü de olabilir. Belki ikisi de değildir, şeklinde özetlenebileceğini ve bu denklemi oyun boyunca onun eylemlerinde ve düşüncelerinde izlemenin olası olduğunu söylerken tam da bunu ifade etmektedir (Çelenk, 2000).

Tarih boyunca, Hamlet karakterine dair böylesine farklı belirlemelerin yapılması, aslında onun kişiliğinde insan varlığının disharmonik yapısını görüyor oluşumuzla ilgilidir. Takiyettin Mengüşoğlu, felsefi antropolojisinde, insanın varlık fenomenleri arasında bunu da göstermekte, insanın disharmonik bir varlık olduğunu belirtmekte ve bu özelliğinden dolayı da onun birçok olanakları içinde taşıdığını vurgulamaktadır. Tıpkı Hamlet gibi, her insan, içinde hem iyinin, hem kötünün, hem haklılığın, hem haksızlığın, hem melek-olmanın, hem de şeytan-olmanın birbirine karşıt "çekirdeklerini" içinde taşıyan disharmonik bir varlıktır (Mengüşoğlu, 1988, s. 15).

Hamlet'in taşıyamadığı yük, onun her insan gibi disharmonik bir varlık oluşu, onu kararsızlık ve eylemsizlik içinde bırakan derin düşünceler, onun yaşam ve ölüm arasında kaldığı, çok bilinen çevirisiyle "olmak ya da olmamak işte bütün mesele bu" sözleriyle başlayan tiradında düğümlenir. Bu, aslında her insana özgü olan, her insan için olan, Hamlet'i sanki biz yapan bir hesaplaşma, Albert Camus'nun *Sisifos Söyleni*'nin başlangıcında söylediği şeydir. İnsan önce yaşamın yaşamaya değip değmediğine karar verebilmelidir: Camus şöyle der: "*Gerçekten önemli olan bir tek felsefe sorunu vardır, intihar*". Ona göre kendini öldürmek, bir anlamda melodramlarda olduğu gibi içindekini söylemektir. Yani, yaşamın bizi aştığını ya da yaşamı anlamadığımızı söylemektir (Camus 2002: 17). Tıpkı Hamlet'in sözlerinde olduğu gibi:

Yaşamak mı, yoksa ölmek mi, mesele bunda. Kör talihin sapanlarına, oklarına zihninde tahammül göstermek mi daha mertçe olur, yoksa kaygıların ummanına karşı silahlanıp onları yok etmek mi? Ölmek: uyumak. O kadar! Bir uykuyla kalp üzüntüsünü, tabiatın bedene miras olarak verdiği binbir acıyı sona erdiriyoruz diyebilmek, candan gönülden istenecek bir son olur. Ölmek, uyumak: Belki de rüya görmek! Ya, dert ortada: çünkü bu fani kalıbı sıyrıp üstümüzden attıktan sonra, o ölüm uykusunda kimbilir ne rüyalar görürüz düşüncesi bizi durmaya mecbur ediyor. Yaşamak felaketini uzatan, işte bu düşünce... (Shakespeare 1995: 83).

Hamlet'in bu sözleri Spinoza'nın *conatus*unu ve Schopenhauer'ın her şeyi isteyen ama önce yaşamı isteyen insan doğasını haksız çıkaran bir çılgıktır. Spinoza, insanın kendi varlığını sürdürme çabasına “*conatus*” der ve *conatus*un tanımını da *Etika*'nın 3. bölümünün 6. ve 7. önermelerinde verir: “Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar (...) Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (actuel) özü dışında bir şey değildir” (Spinoza 2004: 137-138). İşte Hamlet'in *conatus*un tam tersini, kendi varlığını sürdürme çabasından vazgeçişini ifade eden çılgılığı, oyun boyunca tekrarlanır durur.

Neden Hamlet'in böyle bir çılgılığı vardır? Bu soruya cevap vermeye çalışırken, aslında hepimizden biri olabilecek ya da içinde hepimizden bir parça taşıyan bir tragedya kahramanının içinde bulunduğu durumu açıklamak için, bir felsefecinin, Camus'nun sözlerine bir kez daha kulak kesilebiliriz. Tersini düşünecek olursak da bir felsefecinin insan üzerine yaptığı bir analizin, Hamlet aracılığıyla, neredeyse canlı bir örneğini görebildiğimizi iddia edebiliriz. Camus'ya göre, kötü nedenlerle de açıklansa, açıklanabilen bir dünya bildik bir dünyadır. Ama tersine, birdenbire düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış bir dünyada insan kendini yabancı bulur. Yitirilmiş bir yurdun anısından ya da adanmış bir toprağın umudundan yoksun olduğu için, bu sürgünlük çaresizdir (Camus 2002: 17). Hamlet de Camus'nun bu sözlerinde aktardığı gibi, böylesi bir sürgünlük içinde ve çaresizdir. Bu çaresizliğe çözüm olarak da kendini öldürmeyi düşünmüştür.

Sonuç

Peki, nedir kendini öldürmek?

Yalnızca ‘çabalamaya değmez’ demektir kendini öldürmek. Yaşamak, hiçbir zaman kolay değildir kuşkusuz. Birçok nedenlerden dolayı yaşamın buyurduklarını yapar dururuz, bu nedenlerin birincisi de alışkanlıktır. İsteyerek ölmek, bu alışkanlığın gülnüçlüğünün, yaşamak için hiçbir derin neden bulunmadığının, her gün yinelenen bu çırpınmanın anlamsızlığının, acı çekmenin yararsızlığının içgüdüyle de olsa benimsenmiş olmasını gerektirir (a.e.).

Nasıl ki Macbeth'in sonunu hazırlayan, onun içini kemiren şey arzuysa, Hamlet'in sonunu hazırlayan ve onun içini, aslında bazı durumlar karşısında hepimizin içini kemiren şeyse hayatın ta kendisidir. *Hamlet* ve *Macbeth* tragedyalari, insan dünyasını, bizim dünyamızı, olanca karanlığı ile açığa çıkartırken, yüzleşmemiz gereken soruları ve nedenleri başka başka olsa da yaşamın bizi aştığı, çabalamaya değmez dediğimiz durumlar karşısında ya da ister istemez kendimizi bir arzusun kölesi olarak bulduğumuzda neler yapabileceğimizi düşünmeye zorlar.

Hamlet ve Macbeth örneklerinde gördüğümüz, insana ve insan dünyasına dair açmazlar öyle ya da böyle, yakamızı hiç bırakmayacaktır, dünya bazen çığırdan çıkacak ve Hamlet'in söylediğı gibi onu yoluna koymak da bizim görevimiz, bu sorumluluğı üstlenenlerin görevi olacaktır. Arzu peşimizi bırakmayacak, hayat, zaman zaman içimizi kemirecektir. Hatta bazen, disharmonik varlığımızdan dolayı Mengüşoğlu'nun “kuzuyu parçalayarak yiyen kurt, kendi kendisiyle uyum içindedir. Oysa insan bir şeyi yaptığı, bir şeyi işlediğı zaman, kendi kendisiyle çatışma durumuna

gelebilir, kendi kendisinin kurdu olabilir” (Mengüşoğlu, 1988: 290) sözlerinde ifade ettiği gibi kendi kendimizle çatıştığımız, kendi kendimizin kurdu olduğumuz durumlar içinde kalmamız söz konusu olacaktır.

Hamlet'in şu soruları, arkalarında koca bir “nasıl”ı sürükleyerek cevaplanmayı beklemektedir. Cevap bazen estetik, bazen siyaset, bazen kabulleniş, bazen direniş ve bazen de vazgeçiş olarak ortaya konulsa da felsefecilerin yüzyıllardır cevaplamaya çalıştığı, tiyatronun ve tragedyanın sahnelediği bu sorular, her birimiz için, yaşamaya değip değmeyeceğine ve onu nasıl geçireceğimize karar vereceğimiz, ne kadar olduğunu bilmediğimiz bir yaşam süresince, cevaplamaya çalışacağımız ucu açık sorulardır:

...zamanın sillesine hakaretlerine, zalimin haksızlıklarına, kendini beğenmişin küstahlıklarına, karşılıksız kalan aşkın ıstırabına, kanunun ihmaline, mevki sahibinin kibrine, sabırla gösterilen liyakatin değersizlerce hor görölmesine kim tahammül ederdi? Meşakkatlı bir hayatın yükü altında inleyip ter dökmeye kim razı olurdu? (Shakespeare 1995: 83)

Cevaplarımız birbirinden farklı olsa da Hamlet'in çığığı gibi bizim de içimizde cınlayan aynı sestir: Nasıl? Nasıl? Nasıl? Disharmonik varlığımız, bazen bizi Macbeth gibi arzularımızın esiri ederken, bazen, kim bilir belki de bir tiyatro eserini seyrederken yaşayacağımız arınmanın etkisiyle, Schopenhauer'ın söz ettiği gibi isteyen yanımızı susturabilecek bir kırılma anı yaşamamıza ve Hamlet'in babasının ölümünden sonra yaşadığı gibi hayatın hiç görmediğimiz bir yüzüyle karşılaşmamıza neden olabilir. İşte bu yüzden, cevaplanmayı bekleyen sorularımızla ve varlığımızın tam olarak açığa kavuşturamadığımız yanlarıyla, hepimiz biraz Macbeth biraz da Hamlet'izdir.

Everyone is partly Macbeth and partly Hamlet

Abstract

Human being has always strived to understand and explain oneself and the world. Philosophy has been the most fundamental instrument for him since the beginning of the history. But besides philosophy, art in general and specifically theatre works have been the most important assistants of human being during this endeavour. Theatre works are expanding our knowledge about ourselves and the life, and they also confront us with our inner selves by means of characters of tragedies, such as Macbeth and Hamlet.

The words and thoughts of philosophers who have pursued the truths for centuries come to life in tragedies. In this article, two of the eminent tragedies of William Shakespeare: *Macbeth* and *Hamlet* tragedies are chosen to display the connection between philosophy and theatre works. In this paper which claimed that theatre works are closely related with the philosophical knowledge about human being and human world, the concept of "will" and "life" will be discussed under the guidance of the works of some philosophers and in the light of the tragic personalities of Macbeth and Hamlet.

Anahtar Kelimeler

Philosophy, Theatre, Tragedy, Life, Will.

KAYNAKÇA

- ARİSTOTELES (2005) *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BAYARD, Pierre (2002) *Hamlet Üzerine Soruşturma*, çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- BONNARD, Andre (2006) *İnsan ve Tragedya*, çev. Yaşar Atan, İstanbul: Evrensel Basın Yayın.
- CAMUS, Albert (2002) *Sisyphos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları
- ÇELENK, Semih (2000) *Barbarlar Mutludur Çünkü Tiyatroları Yoktur*, İzmir: Etki Yayınları.
- EAGLETON, Terry (2010) *Estetiğin İdeolojisi*, çev. Hakkı Hünler, Engin Kılıç, Bülent Gözkan, İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- HONAN, Park (2003) *Shakespeare: Bir Yaşam*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- HUGO, Victor (1891) *William Shakespeare*, trans. Melville B. Anderson, Chicago: A. C. McClurg and Company.
- LENOIR, Beatrice (2005) *Sanat Yapıtı*, çev. Aykut Derman, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- KANT, Immanuel (2002) *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- KUÇURADI, İoanna (2006) *Schopenhauer ve İnsan*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1988) *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- NIETZSCHE, Friedrich (2005) *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Cem Yayınevi.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009) *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Karaman, İstanbul: Say Yayınları.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2009) *İsteme ve Tasarım Olarak Dünya*, çev: Levent Özşar, Bursa: Biblos.
- SHCHEDROVİTSKIİ, Lev Petrovich (1994) "L. S. Vygotsky's Tragedy of Hamlet Prince of Denmark", *Journal of Russian & East European Psychology*, vol. 32, iss. 2, (Mar-Apr 1994), pp. 49-65
- SHAKESPEARE, William (1995) *Hamlet*, çev. Orhan Burian, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- SHAKESPEARE, William (1996) *Macbeth*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- SPINOZA, Baruch (2004) *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi.
- ŞENER, Sevda (2003a) *İnsanı Geçitlerde Sınayan Sanat Dram Sanatı*, İstanbul: Mitos-Boyut Yayınları.
- ŞENER, Sevda (2003b) *Yaşamın Kırılma Noktasında Dram Sanatı*, Ankara: Dost Kitabevi.

Research Article
Araştırma Makalesi
DOI: 10.20981/kuufefd.39569

İşık EREN

Prof.Dr. | Prof.Dr.

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludag University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
isik@uludag.edu.tr

Art and Education

Abstract

While language opportunities of people are developed through art education, information on values can also be presented via this language. If humans and their values, people and their opportunities, styles of relationship, actions and styles of evaluation are presented with aesthetic style of art works, aesthetic thinking and understanding opportunities as well as images can also be changed in people. If each individual, who has participated in educational process, is acquired ideals in the context of their own resources by respecting their own structural unity and can also be provided with an excitement to learn, generate knowledge and be creative, it would not be an illusion to raise ethical people, who are open to themselves, society and to the world.

Keywords

Aesthetics, Philosophy of Art, Education.

ART AND EDUCATION

The word aesthetics is a field of concept and information which evokes the term beautiful and is sometimes used in its place but actually finds its meaning in the field of art. Even though aesthetics is considered as a life style, which is mostly a part of daily life and mass culture that is determined by trends, for people of the 21st century, it is the name of a knowledge field that is distinct from every type of trend in its own origin. This knowledge field called aesthetics is a sub-field of Philosophy of Art as a discipline of Philosophy whose roots has a depth and impact which underlies all fields of knowledge. This is exactly the reason why the question “what is Philosophy of Art?” should be answered before the question “what is Aesthetics?”

A- PHILOSOPHY OF ART

Philosophy of art, which addresses art that is regarded as some type of activity, some type of activity products, a phenomenon and an area of phenomenon and attempts to determine it as a clear problem area, is most generally a discipline of philosophy that asks the question “what is art?”. Origins of this discipline were marked by studies of Greek philosophers like Plato and Aristotle on the subject. As a sphere of activity that incorporates some type of what humans have brought into existence against what exists in nature, art has also harbored and continues to harbor numerous subjects and problems.

As an area of existence, art entails an ontological inquiry and as an area of knowledge, it entails an epistemological inquiry. Art has been cared about with its impact that influences and shapes humans as a species as subject of these two inquiry forms and approaches as well as people as individuals and it has been covered in its interest on people. Therefore, its relevance with many disciplines of philosophy has been established. However, the closest field with which philosophy of art is relevant is Philosophical Anthropology in other words Philosophy of Man. Undeniable place of art with regard to existence and presence of man can be established with knowledge of this field.

Axiology, which covers value of man and problematic of its values, provides significant contributions to the field of Philosophy of Art by covering value of art works as well. Thus, we are able to obtain an opportunity to be able to understand and evaluate art, which is an object of philosophical inquiry, in philosophy’s interest on its two important disciplines such as humans and value.

In addition to a general question in the field of philosophy of art, questions such as “who is an artist?”, “what are the things that make it possible to call something art work and make a work artistic?”, “what is being a receiver of an art work and what does it matter?” and “what is the place and value of art in its interest on man and individual?” are also asked.

Also, the question “what is beautiful?” holds a special place in its relevance with those questions.

In particular in our day, knowledge of this field is needed more than ever due to problems experienced regarding what is an art activity, who is an artist, what will be called an art work, what is beautiful and what is it about. Therefore, important contemporary thinkers such as Umberto Eco, Theodor W. Adorno, Afsar Timucin, Ismail Tunali, Ionna Kucuradi and many others perform crucial studies on what art is about. With that, they demonstrate that a culture in which creative and intellectual people who hear the voice of values are present can also exist instead of mass culture.

Today, whether there is an environment for art through works and whether it acts as a source that feeds existence of people have been discussed within the framework of popular things and human relations. Does art really carry on its existence today as an environment that determines us? To what extent and how does art play a role for determining people and thereby humans? Does art continue to exist as a sphere of existence and to create the world of man outside of contemporary understanding of trends and tastes by staying on its roots? These question words of “does” that are intended for questioning the same, single point are intentionally sorted successively particularly for revealing an important problem.

The problem is a problem that art is not actually wholly itself within human-specific problems. It is a problem because without it being itself, we and the world of man cannot also be ourselves, are being surrounded by external and financial requirements and moving away from existential origin of being a human. As thinkers who consider today as a problem, Hegel, who was one of the philosophers who recognized this distance or in other words drew attention to the fact that we will be simply aliens to our existential roots from which we increasingly steered, drew attention to that art moved away from being an environment which feeds man in essence of art.

Hegel argues that art was no more valid as the highest style in which reality existed with its present environment for people in the 19th century or at least for Germans and it cannot be like this with its current state. He argues that it would be hopeful that art will always rise further and make itself more competent but now, its form quit being the highest requirement of psyche (G.W.F.Hegel 1975:31-32). Another philosopher, A. Schopenhauer, who drew attention to problems of the same artistic environment in the same century, criticized existing artistic environment as Hegel and argued that there was a mixture between what is aesthetics and what is art. A. Schopenhauer 1956:154-155). Another philosopher who lived in the 20th century, M. Heidegger, questioned whether art had a style of gaining existence that created a necessary environment for people to exist historically. The issue that all three philosophers essentially discussed is “is art moving in its origin?” (M. Heidegger 1971:79-80).

Today, problems that have to be solved such as not being oneself or always being like others and being facsimile are encountered for humans who have been left facing ready-made information, interest, judgment, opinion or in other words package deals. Environment of art not moving in its own origin is not the only thing responsible from this problem but it is one of the important ones. Because, as also stated by Hegel, art is a field which is needed more in our age and in fact, we need it more than the times when art provided an intense satisfaction per se as an art. Because, art calls us to

philosophical thinking; it aspired to know and recognize clearly and meticulously what underlies art with philosophical thinking rather than ensuring a renovation and innovation in art.

B- AESTHETICS

Even though aesthetics is occasionally used instead of philosophy of art as a field of knowledge, in fact it is covered as a field of research for philosophy of art. While aesthetics mostly seeks answer to the question what is beautiful, it also addresses problems of benefit, supremacy, reality and knowledge with its interest on the concept. With this structure, it has been sometimes attempted to be constructed as an individual and independent field of knowledge within philosophy of art. Ultimately, regardless of being separate or the same, it also is an environment of study related to the field of art.

The word aesthetics was derived from the word “aisthesis” (perception, sensation) in Greek. However, the person who suggested it as a separate field of knowledge was an 18th century thinker, Alexander Gottlieb Baumgarten. This thinker, who called his main work, which he wrote in 1750, as *Aesthetica*, desired to reveal a science for knowledge of sense with this work. According to him, aesthetics is the science of non-clear knowledge, sensitive knowledge and being clear is not an indicator for aesthetic knowledge; clarity and clearness is an indicator for intellectual knowledge (A.G. Baumgarten: 1750-1758). Characteristic of sensitive, in other words aesthetic knowledge, is not to be clear. Intellectual knowledge is knowledge of logic. Duty of logic is to investigate interest, connection and accuracy of imaginations and duty of aesthetics is to investigate sensitive knowledge. However, Baumgarten ascribed another meaning to the word aesthetics: that is the art of contemplation over beautiful. Thus, he mentions an aesthetic knowledge. He referred to relationship established between a subject, which aesthetically perceives and senses, and an object, to which this subject turns with an aesthetic perception or sensation, as aesthetic knowledge (ibid., 71).

Addressing as a field of knowledge, aesthetics is both used as some sort of object, perception of such objects and adjective of some sort of object creation. However, understanding, making sense of and perceiving the world is also a different type of thinking in addition to conceptions such as scientific and philosophical that encircle all: aesthetic thinking: So, this field of knowledge aims to reveal the nature of addressing and creating all these subjects.

Robin George Collingwood, an English thinker who lived between 1889 and 1943, touched upon meanings of the word art in its daily use in his assessments on general structure of art and argued that it was in fact a form of thinking that acknowledges beauty.

According to Collingwood, recognizing beautiful is above all the initial and final points of all arts. A painter acknowledging beautiful is the first impulse in his initiation of painting. He decides what he will do in every moment of painting and in next stage of painting with this impulse. According to Collingwood, the thing that appraises a

finished painting is magnitude and sharpness of acknowledgment of beautiful (R.G. Collingwood 1964:45-67).

Philosophy of art, which covers what art is, should naturally cover beauty. However, according to him, while philosophy of art questions what art is, it cannot pursue a discovery and analysis; it is mostly a reflective outlook on our activities in the field of art. It is seen that Collingwood considers the field of aesthetics within boundaries of philosophy of art rather than outside of it. It incorporates many problems within this sphere. Aesthetic perception- artist, artist-technical knowledge, aesthetic object-nature of act of creation, art work-value of art work, beautiful-reality and so on are some of problems of the field of aesthetics (ibid., 10- 80).

Today, understanding of aesthetics mostly seems to have a meaning in its relevance with modernity. Even, addition of the adjective beautiful to art branches is regarded to be related to modern ages. Today, according to some Western thinkers, modern age and its discourses have been exhausted. This exhaustion is mostly experienced in the field of art. Numerous Western universities, which now find addition of the adjective beautiful to this field irrelevant, are changing the name of the Faculty of Fine Arts to the Faculty of Arts. This demonstrates that aesthetics and beautiful is being re-addressed in their relevance to other interests and meanings. Aesthetics and beautiful are mostly addressed as a subject of cultural anthropology. For instance, Larry Shiner, one of the important thinkers of our age, advocates by addressing the history of aesthetics that aesthetics and art is a Western creation and argues that this creation has ended its course and art needs re-configuration (L.Shiner: 2004:13-19). Umberto Eco examines cultural history of the West through the concept beautiful in his book, *Aesthetics* (U.Eco 2006:90).

Looking at it in terms of our country, we seem not to be able to move past historically understanding and following the process of the Western thought. We are not able to assess by distinguishing existing, unique scientific and artistic works from popular ones and cannot exceed trend followers. Today, we should closely see and understand problems of knowledge fields, which are discussed with new contents, and departure points of discussions and should generate unique ideas.

Collingwood emphasizes that art is only one of human activities, argues that we should put forward differences between activity of art and our other activities but should also establish connection among our activities and cares to emphasize what role our activities play in their relevance to man. His following statement is crucial: "... only possible philosophy of art is in general a philosophy of man". (Collingwood 1964:75).

Importance of issues such as "humans", "existing as humans" and "realizing our existence as individuals" and their relevance with artistic activities in addition to all of our other activities seems worthy of being questioned. Here, while we seek to understand relationship between art and beautiful due to that exact point, we should also understand what art work and beautiful are by establishing a connection between interest and individual. However, this does not entail us to deal with beautiful as a single-handedly existing thing or as a being. The thing that Collingwood also wanted to express was for artists to render/create here and now what they somehow perceive via the most accurate instruments that would express or build it (ibid., 80).

Beautiful is first of all a design of an artist and as a design, it is there as a notion, an idea and then as a work. So, what is the relationship between creator, who is there, and ones who demand to understand it, feel it/understand with it and feel with it? Why would art and art work be considered important and valuable for us and man? Isn't the question whether art is today still in its root due to the fact that it is considered as a problem for being a human?

PLACE OF ART IN EDUCATION

Today, even though it seems not really comprehensible with regard to its content and historical period, modern is the name of existence of man and style of one's existence in the sense that we cannot be skeptical of itself with regard to its essence. Albeit it is used as an adjective for many things, modern is an entirety of meaning that has humans in its center and emphasizes them. When we look at problems of the world and man today, problems of modern world (the sphere in which modern man acts) are in fact problems of being modern and problems of man as occurrence. However, with that, it cannot be said that ideally there is a problem in modern or in the ideal of being modern per se. Rather, we face the problem of not being able to be modern due to problems that we have created in ways that arrive at the ideal of being modern. With this state, we are talking about a global problem.

Being modern is to be able to be creative in language and to think by gaining thinking styles and knowledge of fields, which were formed by human achievements such as science, philosophy and art, for understanding, explaining, presenting and giving meaning to self, others, the world and the universe. This is an activity that reduces impact of created mass culture and that can render everybody their own self. Because, we can only understand ourselves, others, the world and the universe, can detect problems and have the opportunity for proposing solutions through our own thinking and language rather than the window of ready-made opinions. Because, a person is a being equipped with opportunities for being a human. Development of these opportunities can only be achieved through education. However, this is possible if education in fact aspires to raise people who can be themselves and establishes programs suitable for the purpose. Consciousness to see what is happening and solving problems can be instilled upon people by creating an opportunity for understanding and discussing all the background, knowledge and theories of a field wholly rather than memorizing them.

While language opportunities of people are developed via art education, information regarding values can also be presented through this language. If humans and their values, people and their opportunities, their styles of relationship, actions and styles of evaluation are presented with aesthetic style of art works, then people can change their aesthetic thinking and understanding opportunities and images as well. Today, societies that we call 'developed' are developed with regard to producing and disseminating information. We can raise individuals who would not be just swallows of this ready-made information but would understand, evaluate and use them. This makes possible being creative in knowledge in every aspect.

If we are asked to think and to be creators of language, without which we would not be able to think, in philosophy, scientific fields and art albeit they are all different in their own styles or if this is important, then we should encounter examples where this is possible. It would not be a dream to raise ethical people who are open to themselves, to their societies and to the world if each people who participate in educational process can be acquired ideals in terms of their own resources and can be provided excitement for learning, producing information and being creative by respecting them in their own structural unity. Both we and the world seem to need creative, ethical people, who are at peace with themselves, their surrounding and the world and have grasped the importance and value of being a human, rather than facsimile people, who are just assimilated in masses in the world.

To achieve this ideal, it is important for students to make sense of products that they produce during their school education or present products with content and meaning. In this regard, necessity for a student to recognize that a line he/she draws and a musical note he/she plays are not just a line and a musical note but rather hold or should hold a feeling, value and meaning is obvious. To briefly put, the following will be gained with an accurate art education suitable for purpose:

- Importance and value of art with its relevance to people is understood
- Consciousness that aesthetic thinking is a thinking beyond the concept of beauty set by current era is gained.
- Unique styles and languages of art fields are promoted.
- Things demonstrated by each art field and their language/language of art fit for these things are presented.
- People are assisted for understanding themselves and the world via language of art and finding new meanings.
- It is drawn attention that the world that changes via main works, which form history of art, and its problems create new ways of expression in art works.
- Studies for understanding and evaluating contemporary art works are performed.
- Theoretical bases of preliminary steps for producing art works are acquired.
- Artistic environment, artists and art works of our country are promoted.

CONCLUSION

To be able to take these steps, aesthetics or art courses should be organized by taking into account place of students in educational process, When this happens, it seems possible to achieve for people to know place of art between human achievements and values, to grasp relationship of art with culture, to recognize and embrace humane values such as love, commitment, righteousness and being just and to evaluate relationship of these values and similar ones with art.

Sanat ve Eğitim

Öz

Sanat eğitimi yoluyla kişilerin dil olanakları geliştirilirken, bu dilin aracılığıyla, aynı zamanda değerlere ilişkin bilgiler sunulabilir. İnsan ve değerleri, kişi ve olanakları, ilişki tarzları, eylemleri, değerlendirme tarzları sanat eserlerinin estetik tarzıyla sunulur ise, kişilerde de estetik düşünme ve anlama olanaklarını, imgelerini değiştirebilir. Eğitim sürecine katılan her tek kişiye, kendi yapı bütünlüğü içinde saygı duyarak, onlara kendi olanakları ölçüsünde idealler edindirilir, öğrenme ve bilgi üretmenin, yaratıcı olmanın heyecanı verilebilirse, kendine, topluma, dünyaya açık, etik insanlar yetiştirmek hayal olmaz.

Anahtar Terimler

Estetik, Sanat Felsefesi Eğitim.

REFERENCES

- ADORNO, W. Theodor (1970) *Aesthetic Theory* (Eds., G. Adorno and Rolf Tiedemann), University of Minneapolis: MinnesotaPres.
- ARISTOTELE (1987) *Poetika*. (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- BAUMGARTEN, A.G. (1750) , *Aesthetica*. İmpens. I.C. Kleyb.
- COLLINGWOOD, R.G. (1964), *Essays in the Philosophy of Art*. Indiana University Press.
- ECO, Umberto. (2006) *Güzelliğin Tarihi* (Çev: Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul: Doğan Kitabevi. HEGEL, G.W.F.
- 1-(1975) *Aesthetics: Lectures on Fine Arts*, translated by T.M. Knox, London, Oxford at the Clarendon Press, II Vol.
- 2-(1982) *Estetik*.(Çev. Nejat Bozkurt), İstanbul: Akar Matbaası.
- HEIDEGGER, Martin (1971) *Poetry, Language, Thought*. (Translated by: Albert Hogstadter) Toronto: Fitz Henry & Whiteside Limited.
- KUÇURADI, Ioanna (1979), *Değer, Değerler ve Yazın. Sanata Felsefeyle Bakmak*. Ankara: Şiir-Tiyatro Yayınları.
- LUKACS, Georg (1978) *Estetik*. (Çev: Ahmet Cemal), İstanbul: Payel Yayınları.
- SCHOPENHAURE, A. (1956) *The World as Will and Idea*. (Ed. Irwin Edman) New York: The Modern Library.

Araştırma Makalesi
Research Article
DOI: 10.20981/kuufefd.30903

Vedat ÇELEBİ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kayseri-Türkiye
Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Kayseri-Turkey
celebivedat@gmail.com

Çağdaş Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi ve Metafiziğin Yadsınması

Öz

Mantıkçı anlam kuramının temel amacı gündelik dilden kaynaklanan belirsizlikleri, çok anlamlılığı ortadan kaldırmak ve biçimsel bir dil oluşturmaktır. Mantıkçı anlam kuramının dil-dünya uygunluğunu esas alan mantıksal atomcu yaklaşımı, dildeki tek tek bütün anlam birimlerinin dünyadaki şeylere karşılık geldiğini, dildeki her sözcüğün bir şeye, her önermeninse belli bir olgu bağlamına gönderme yaptığını savunan anlam görüşüdür. Bu noktada mantıkçı anlam kuramı çerçevesinde değerlendireceğimiz kendilerine Viyana Çevresi filozofları da denen mantıkçı pozitivistler, önermeler arasında ayırım yaparak; metafizik önerme ve kavramların anlamdan yoksun olduğunu iddia ederler. Çünkü onlara göre, yalnızca kesin olarak doğrulanabilen önermeler anlamlı olabilir. Buradan hareketle anlam sorununun gerçekte bir doğruluk sorunu olduğu sonucuna varmışlardır. Sonuç olarak bu makalede, mantıkçı anlam kuramının dil-dünya ilişkisi ve metafizik eleştirisi mantıksal atomcu ve mantıkçı pozitivist yaklaşımlarından hareketle değerlendirilecektir.

Anahtar Sözcükler

Anlam Kuramı, Dil-Dünya İlişkisi, Anlamlılık, Doğrulanabilirlik İlkesi, Metafizik Eleştirisi.

Giriş

Anlam probleminde dil-dünya ilişkisi dil felsefesinin en temel tartışma konusudur. Bu problem felsefe tarihinde kendisini daha küçük birimlerde sözcük-nesne ilişkisi ya da önerme-olgu ilişkisi biçiminde göstermektedir. Bir sözcüğü ya da önermeyi anlamlı yapan ve anlamda nesneliliği sağlayan ölçütün ne olduğu hakkında felsefi bir sorgulama söz konusudur. Özellikle 20. yüzyılda analitik felsefe geleneğinin ilk döneminde kendini gösteren mantıkçı anlam kuramı da dil-dünya ilişkisi ve anlam problemini dilsel çözümleme ve mantıksal analiz üzerinden değerlendirmektedir. Analitik felsefede ortak olan özellik felsefi problemlere dil açısından yaklaşmak ve bu problemlere dil analizi yoluyla çözüm aramaktır. Birden fazla geleneği içinde barındıran bu akımın ilk evresinde ortaya çıkan filozofların temel amacı, gündelik dilin belirsizliğinden kurtulmuş bir dil oluşturmak ve nesnel bir anlama ulaşmaktır. Biçimsel olarak kusursuz bir dil oluşturma çabası, felsefenin dünyaya ilişkin getirdiği betimlemeleri, bilimsel açıklamalardaki kesinliğe dayandırma düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada, karşımıza mantıksal atomculuk ve mantıkçı pozitivizm olarak adlandırılan iki yaklaşım çıkmaktadır.

İlk olarak mantıksal atomculuğa baktığımızda bu yaklaşım Bertrand Russell'ın felsefe anlayışının temelinde yer alır. Russell bu yaklaşımı 1918 yılında verdiği, *The Philosophy of Logical Atomism* başlıklı derste sunar. Russell, mantıksal atomculuk öğretisinde dildeki mantıksal atomların dünyadaki atomsal olgulara karşılık geldiğini öne sürmektedir. Atomsal önermeler kendinden başka hiçbir önermeye indirgenemeyen ve doğrudan kendisine karşılık gelen olgulara dayanan önermelerdir. Atomik önermeler ve moleküler önermeler ayrımı yaparak moleküler önermeleri ve paradoksal gözükten önermeleri mantıksal analize tabi tutar. Bu noktadaki en temel amacının ise önermelerin doğruluk değeri vermek olduğunu söylemek mümkündür. O halde olgulara karşılık elen doğruluk değeri verebildiğimiz önermeler anlamlı olmaktadır. Russell'ın mantığının temelinde, cümlelerin dış dünyada var olan şeyler ile bire bir örtüştüğü biçiminde bir ideal dil varsayımı vardır. Aynı şekilde Frege'ye göre de, bir önermenin anlamını bilmek, ona belirli bir doğruluk değeri verebilmektir. Frege, bir cümlenin anlamını, onun doğruluk koşullarıyla açıklamaktadır. Doğru ya da yanlış olmaya uygun dilsel ifadeler ise ancak dış dünyada var olan gerçek nesnelere ya da olgulara göndermede bulunan önermelerdir.

Bu döneme egemen olan temel anlayış, dil ile dünya arasında bir uygunluğun olduğudur. Bu uygunluk da Russell'da biçimlenen ve daha sonra Wittgenstein'm birinci dönem çalışmalarıyla sürdürülen atomsal önermeler kuramına dayanır. Analitik felsefenin kurucuları olarak bilinen Frege ve Russell tarafından geliştirilen mantıksal atomculuk, Wittgenstein ile birlikte zirveye ulaşmış ve felsefe yalnızca mantıksal anlamda bir dil analizine indirgenmiştir. Özellikle ilk dönem Wittgenstein felsefesinin temel eseri olan *Tractatus Logico-Philosophicus* tarafından dillendirilen olgusal temellendirmeye birlikte, bir şeyin doğruluğu yani olgusal olması, aynı zamanda onun anlamlı oluşuyla özdeşleştirilmiştir.

Bu dil ve dünya arasındaki uygunluk görüşünün, Wittgenstein'ın *Tractatus* adlı yapıtında da sürdürüldüğü görülür. Wittgenstein'e göre, sözcükler ve dünya arasındaki bağlantı adlar aracılığıyla sağlanır. Bir ad bir nesneyi belirtir. Nesne onun anlamıdır. Bir

dilin temel bir tümcesi de, açıkça adların düzenlenmesi veya birbirine bağlanmasıdır. Wittgenstein'm bu yaklaşımı daha sonra, Viyana Çevresi'nin olgusal karşılığı bulunmayan her şeyi tümüyle yadsınmasıyla, değişik bir biçim alacaktır. Bu da aslında, aşağıda da belirtileceği gibi, bir sonraki dönem tartışmalarının temel sorunsalını oluşturacaktır; çünkü bu, duyu deneyiyle doğrulanmayan her türlü anlatımın anlamsız olduğu sonucuna götürecektir.

Wittgenstein henüz *Tractatus*'un başında tüm felsefi sorunların dilin mantığının yanlış anlaşılmasından kaynaklandığını söylemektedir (Wittgenstein, 2002: 3), Wittgenstein'da, “dil'in sınırları, dünyanın sınırlarına işaret eder.” Burada Wittgenstein'm gerçekliğin mantıksal yapısı ile dilin mantıksal yapısını aynı şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Wittgenstein, “ Dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır. Mantık dünyayı doldurur, dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır” demektedir (Wittgenstein 2002: 131). Wittgenstein'e göre, dil ile dünya arasında tam bir karşılıklık bulunur, dilin yapısı dünyanın yapısını yansıtır ya da resmeder; dolayısıyla, o, dile ilişkin bir analiz yoluyla, gerçeklikle ilgili temel doğrulara ulaşabileceğimizi savunur.

Bu düşünceyi temsil eden diğer önemli gelenek de pozitivist bilim anlayışı etkisinde ortaya çıkan mantıkçı pozitivistlerdir. Mantıkçı pozitivism ifadesi, Viyana Çevresi adıyla anılan bir grup düşünürün görüşlerini ifade etmek üzere kullanılır. O halde mantıkçı pozitivism, Viyana'da bir araya gelen bir grup felsefeci ve bilim adamının düşünsel arayışları neticesinde şekil almış bir felsefi yaklaşım olarak tanımlanabilir. Mantıkçı pozitivistin “evi” olarak nitelendirilen Viyana Çevresi amacını bilimi, metafizik sorunlardan ve anlamsız önermelerden arındırmak ve bilimin anlamını, kavramlarını ve önermelerini açıklığa kavuşturmak olarak belirler. Böylece felsefenin işlevi, metafiziği önlemek için yapılan dilsel analize indirgenmiş olmaktadır (Altınörs, 2003: 123-124). Viyana Çevresi düşünürlerinin birçoğu gibi mantıkçı pozitivist çizgide değerlendirebileceğimiz Carnap ve Ayer de önermelerin yalnızca deneysel olarak doğrulanabildikleri sürece anlamlı olduklarını böylece metafiziğe ait önermelerin anlamsız olduğunu düşünürler.

Carnap'a göre, mantıksal çözümlene yoluyla bilimsel önermelerin bilgisel içeriğini, anlamını açıklamayı hedefleyen uygulamalı mantık veya bilgi teorisindeki araştırmalar, biri olumlu diğeri de olumsuz iki sonuca yol açmaktadır. Olumlu sonuç empirik bilim alanında ortaya çıkar; çeşitli bilim dallarının çeşitli kavramları aydınlatılır; bunların biçimsel, mantıksal ve epistemolojik bağlantıları netleştirilir. Tüm değer felsefesi ve normatif kuramları da içine alacak şekilde, metafiziğin alanında ise, mantıksal çözümlene, bu alanda ileri sürülmüş tümcelerinin tümüyle anlamsız olduğu yönündeki olumsuz sonucu üretir (Carnap 1966: 60-61).

Şu halde Viyana Çevresi düşünürlerinin en temel amacı, her türlü metafizik görüşün anlamsız olduğunun gösterilmesi olmaktadır. Bu tutum, doğa bilimlerindeki özellikle de fizik bilimindeki gelişmelerden de destek almış ve metafizik olan her şeye karşı çıkararak bütün bir felsefe geleneğini neredeyse anlamsız saymıştır. Pozitivist bilimin nesnel, evrensel, çizgisel ilerlemeci anlayışı ve gerçekliğe tam olarak ulaşılabilirliğine olan inancı bu dönem de yapılan felsefe anlayışlarını da şekillendirmiştir. Özellikle analitik felsefenin mantıkçı pozitivist geleneğinde felsefenin dilinin, yönteminin ve amacının belirlenmesinde pozitivist bilim anlayışının etkisi

görülmektedir. Mantıkçı pozitivistlerin temel ölçütü “doğrulanabilirlik ilkesi” olarak karşımıza çıkar. Doğrulama ilkesi, bir önermenin anlamlı olabilmesi için ya analitik ya da deneysel olarak doğrulanabilir olmasını gerektiğini ifade eden bir ilkedir. Mantıkçı pozitivistler için “sözde-önergeler” olan metafizik cümleler, doğrulanabilir olmadıklarından dolayı anlamdan yoksundur.

Bu yaklaşımlar dil-dünya ilişkisinin kurulmasında mantıksal yapıyı ortak nokta olarak kabul etmiş ve anlamlılık-doğrulanabilirlik ilkesinden hareketle metafiziğin yerini saptamak istemişlerdir. Metafizik önergelerin diğer olgusal önergelerden ayırt edilmesi noktasında doğrulanabilirlik ilkesi temele alınmaktadır. Doğrulanabilirlik ilkesi ise, bir önermenin ancak ve ancak bir olguya karşılık gelmesi ile o önermenin doğruluk değerine sahip olabileceği tezine dayanır. Anlamlı önerme, doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmalıdır. Bu açıdan bakılınca doğrulanması mümkün olmayan önergeler anlamlı değildir. Bu noktadan yola çıkan mantıkçı pozitivistler metafizik önergeler deneyimlenemez olduğundan metafiziği anlamlı önergelerin özellikle de bilimsel alanın dışında bırakırlar. Bu anlatılanlar çerçevesinde makalede, dil-dünya ilişkisinin kurulmasında mantıksal analiz ve anlamlılık-doğrulanabilirlik ilişkisini temele alan mantıksal atomcu ve mantıkçı pozitivist olarak niteleyebileceğimiz filozoflardan hareketle mantıkçı anlam kuramının metafiziğe olan bakışı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Mantıkçı Anlam Kuramında Dil-Dünya İlişkisi

Mantıkçı anlam kuramında değinmemiz gereken ilk filozof mantıksal atomculuk görüşünün kurucusu olan Bertrand Russell’dır. Russell’ın mantık temelli yaklaşımı, matematiğin mantıksal temellere dayandırılması ile daha sağlam olacağı düşüncesine dayanmaktadır. Russell, matematiğin mantıktan oluşturulması ile kesinlik kazanacağını düşünerek bu düşüncesini duylara dayalı bilgimize uyguladı ve “mantıksal atomculuk” olarak tanımlanan görüşünü ortaya koydu. Russell bu görüşünde en basit cümlelere atomik önergeler adını verir ve bu önergeleri daha karmaşık önergelerden ayırır. Bertrand Russell, “mantıksal atomculuk” adıyla anılan öğretisini ilk olarak 1918 yılında Londra’da verdiği bir dizi konferans ile tartışmaya açmıştır. *Mantıksal Atomculuk Felsefesi (Philosophy of Logical Atomism)* adlı eserinde de öğretisini ayrıntılı bir teorik çerçeveye yerleştirmiştir. Aslında birtakım bilgi kuramsal sorunları çözmek amacıyla geliştirilmiş bir yaklaşım olan Russell’ın mantıksal atomculuğu, analitik felsefe geleneğinin mantıkçı pozitivism döneminde yer alan tüm filozoflar tarafından ortak bir yöntemsel çerçeve olarak kabul görmüştür (Altınörs 2003: 118).

Mantıksal atomculuk öğretisinin temelini, dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasında uygunluk bulunduğu iddiası oluşturur. Burada dilin yapısı, mantıksal bir yapıdır. Dünya ise mantıksal fiziksel uygunluk tezine göre hakkında bir şeyler öğrenilmesi mümkün bir yapıdadır (Rossi 2001: 28).

Russell düşüncesindeki bu temel mantığı aşağıdaki şekilde açıklar: “...itiraf ediyorum ki, bileşenlerinin sayısı sonsuz olabilir olmasına rağmen, karmaşık olanın yalınlardan oluşması bana açık gelmektedir. Yalınlardan söz ederken, deneyimlenmeyen ama yalnızca çözümlemenin sınırı olarak çıkarılarak bilinen bir şey hakkında konuştuğumu açıklamalıyım. Nesnelere yalın olmasa bile

belirli bir türdeki nesnelere karşılık gelen yalın simgeleri varsa, böyle bir mantıksal dil hataya yol açmayacaktır” demektedir (Russell 2013: 175). Buradan da anlaşılacağı üzere Russell, mantıksal atomculuk öğretisinde, dildeki mantıksal atomların dünyadaki atomsal olgulara karşılık gelmesini anlamlılık koşulu olarak öne sürmektedir. Russell'ın anlayışı, önermenin dış dünyada var olan şeyler ile bire bir örtüştüğü biçiminde bir ideal dil varsayımına dayalıdır.

Russell'da atomsal olgular, atomsal önermelerin dilsel olmayan karşılıkları olarak görülmektedir. Atomsal önermelerin doğrulanma ya da yanlışlanmalarını belirleyen, atomsal olgulardır. Atomsal olgulara ulaşmak için atomsal önermelerden hareket etmek gerekir. Bu yine de, atomsal olguların doğrudan algılanamayacağı anlamına gelmez. Russell'a göre onlar doğrudan algılanan kendi başına şeylerdir (Rossi 2001: 23–24). Ona göre, atomsal önermeler tekil duyu verilerinin dildeki temsilleri iken, önermeler dış dünyadaki olguların temsilleridir.

Bu bağlamda atomsal önermeler ile atomsal olgular arasında da terimi terimine bir karşılıklılık söz konusudur. Dünya gerçekte nitelikleri olan ve diğer şeylerle bağıntı içine giren şeylerden oluşmaktadır. Russell, “dış dünyada bulunan yalın bir şeyi değil, belirli bir niteliğe sahip belirli bir şeyi ya da belirli bir bağıntı içinde olan belirli şeyleri olgu olarak adlandırıyorum” diye yazmakta ve olguların adlar ile değil, önermeler ile aynı anda dile getirildiğini belirtmektedir. Russell, olguların (psikolojik durumlar hariç) dış dünyaya ait olduklarını belirtmektedir. Atomsal olgular doğrudan kavranır; bunlar, duysal algıya ait olgulardır (Rossi 2001: 23). Russell, olgudan varolan şeyleri kasteder. Ona göre bir olgu durumu önermede içerildiğinde anlamlıdır. Anlamlılık, adlarda değil önermelerde söz konusudur. Çünkü adların referansları nesnel iken önermelerin referansları olgulardır. Önermeler olgu ya da olgu durumlarına ilişkindir.

Russell, anlamlılık ve önermeler arasındaki ilişkiyi bilgi görüşünden hareketle kurar. Bu bağlamda önermeleri, doğrudan bilgi içeren ve betimsel bilgi içeren olarak ikiye ayırır. Örneğin, pencereden gördüğüm deniz hakkındaki bilgim doğrudandır. Fakat doğrudan bilemediğim çok şey vardır; bunlarda betimleme yolu ile bilinir. Örneğin, Sokrates'i doğrudan değil; fakat Atinalı bir filozof olarak Platon'un hocası olarak yani bilgiye ilişkin betimlemeden hareketle biliriz (Özcan 2014: 175). Yukarıda dolaylı olarak ifade edilen “Sokrates Platon'un hocasıdır” önermesi atomsal bir önermedir. Bu noktada Sokrates'e ilişkin bilgi Sokrates sözcüğünün gönderme yaptığı tümelden, kavramdan hareketle yapılan betimlemeye ilişkindir yoksa kişiye ilişkin, öznel olan duyu verilerinin sonucu değildir. Çünkü Russell'a göre, bilginin temeli doğrudan bilebildiğim duyu verilerinden hareketle kurulamaz onlardan hareketle oluşturduğum öznel olmayan tümeller zemininde yapılan betimlemeden hareketle oluşturulur.

Russell'a göre, bir önermenin atomsal olduğu, ancak onun karşılığı olan olgunun gerçekten atomsal olduğu kesin olarak bilinebiliyorsa iddia edilebilir (Russell 2013: 70–71). Söz konusu kurama göre, atomsal bir önerme içinde birlikte-anlamlı terimlerden herhangi biri ('ve', 'veya', 'bazı', vb.) yer almaz. Bu tür terimler içeren önermeler, atomsal önerme olamaz. Örneğin, “Bütün insanlar ölümlüdür” önermesi, atomsal bir önerme değildir; bu karmaşık bir önermedir. “Sokrates ölümlüdür” önermesi ise atomsal bir önerme olmanın tüm gereklerine sahip bir önermedir (Altınörs 2003: 119). Burada şunu tekrar belirtmek gerekir ki, özel adlar ya da tekil terimler betimleme yolu ile

gönderme yaparlar. Yukarıdaki önermedeki Sokrates adı tarihte yaşamış ve bütün her şeyden yalıtılmış kişinin adına değil ona ilişkin bilgimizden hareketle kurulmuş betimlemeye gönderme yapmaktadır. Esas olan betimleme yolu ile yapılmış önermedir. O halde doğruluk ya da yanlışlık doğrudan bilinen önermelerin yanı sıra betimleme yolu ile kurulan önermeler için de geçerlidir. Bu noktada, Russell'ın temele aldığı atomik önermelerin doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmalarını belirleyen atomik olgulardır.

Atomsal önermeler ise kendinden başka hiçbir önermeye indirgenemeyen ve doğrudan kendisine karşılık gelen olgulara dayanan önermelerdir. Sözgelimi, "Ahmet'in üç çocuğu var" önermesi böyle bir önermedir. Bu önerme, adı Ahmet olan belirli bir kişiye ve onun üç tane çocuğuna göndermede bulunmaktadır. Bu tür önermeler doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir önermelerdir. Önermelerin doğrulukları ya da yanlışlıkları ise, göndermede bulunduğu olgularla uyuyup uyumamasına bağlıdır. Bir başka deyişle, eğer Ahmet diye biri ve üç de çocuğu varsa, önerme doğru; aksi durumda yanlıştır (Rossi 2001: 23). Bu bağlamda dile gelen önermenin doğru mu yanlış mı olduğu da onun göndermede bulunduğu nesne ya da olgu durumunun denetlenmesi ile belirlenir ve belirsizlik ortadan kaldırılır. Russell, dış dünyaya ait bilgilerimizin, tıpkı mantıkta olduğu gibi, mantıksal ifadelerin öğelerine ayrılabilirdiği gibi, öğelerine ayrılabilceğini ifade eder.

Russell'ın buradaki temel amacı, dış dünyayı oluşturan en son parçaları bulmak ve dil ile bunlar arasındaki ilişkiyi kurmaktır. Bu nedenle ideal bir dil oluşturmak gerekir. Bu dil, dış dünya ile eş biçimli olmalıdır. Dildeki her birim, gösterdiği şeyi tam karşılamalıdır. Gösterdiği şeyi tam karşılayan bu dil Russell için matematik dilidir. Bu dilin en önemli özelliği ise belirsiz olmaması, açık ve seçik olmasıdır (Turgut 2000: 28).

Mantıkçı anlam kuramı açısından değinmemiz gereken bir diğer filozof Wittgenstein'a göre de, dünyanın yapısı matematiksel, mantıksal bir yapıdır. Böyle olduğu içindir ki, mantıksal ve ideal bir dil bu yapıyı yansıtabilir. Wittgenstein'ın dili, gündelik dilin özel bir hali, idealleştirilmiş şeklidir. Soykan'ın cümleleriyle ifade edecek olursak; "Wittgenstein'ın ideal dili, esasen, büyük ölçüde normal dilin sözcükleriyle oluşmuş *Tractatus*'un dilidir. Dünyanın resmi bizzat bu dilden çıkarılır" (Soykan 2006: 48).

Tractatus'ta Wittgenstein, etkisinde kaldığı mantıkçı düşünceden hareketle tam bir mantık silsilesi ortaya koyar. Bu yaklaşımın iki temel tezi vardır:"1- Dilin işlevi dünyayı betimlemektir. Betimleme dilsel resimlerle dünyayı yansıtmak, dünyayı dilde temsil etmektir. 2- Dilin sınırları dilin yapısını verir, çünkü söylenebilir olanın yapısını anlamak, dilin sınırını çizmekle mümkündür" (Altug 2004: 47).

Mantıksal atomculuğun dil ve dünya arasındaki uygunluk görüşü, Wittgenstein'ın *Tractatus* adlı yapıtında mantıksal ortaklık düşüncesi merkezinde resim kuramı aracılığıyla sağlanır. Bu kurama göre, dil ve olgular arasında bir ortaklık söz konusudur. Dil, olgular dünyasını yansıtan bir işleve sahiptir. Dil, dilsel resimlerle dünyayı yansıtır ve temsil eder. Bu düşüncenin temel mantığı, resim ve onun resimlediği şey arasında yapısal bir benzerlik kabulüne dayanmaktadır. Çünkü resim ve resimlenen şey arasında bir ortaklık olması gerekir ki biri diğerinin resmi olabilsin. Böylece Wittgenstein, dil ve dünya arasındaki ilişkiden hareketle dilde anlam için bir sınır belirlemektedir.

Wittgenstein'da, “dil'in sınırları, dünyanın sınırlarına işaret eder. Ona göre mantık, dünyayı doldurur, dünyanın sınırları onun da sınırlarıdır.” Toplam gerçeklik dünyadır ve dil, gerçekliğin bir yansımasıdır. Burada Wittgenstein'in gerçekliğin mantıksal yapısı ile dilin mantıksal yapısını aynı şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır (Wittgenstein 2002: 131). Yukarıda da değindiğimiz gibi dil ve dünya arasındaki ortaklığı kuran mantıksal yapıdır. Bu bağlamda anlamlı önerme, gerçekliği mantıksal biçimde resmeder. Önermelerin gerçeklik hakkında bir şeyler dile getirmesi bu mantıksal yapı ile mümkündür.

Bu mantıksal form, ahlaki değerler ve benin dünya ile olan ilişkisinde bulunmadığı için, bunların da resmedilmeleri söz konusu olmaz. Bu ve benzeri şeyler, kendileriyle ilgili olarak hiçbir şeyin söylenemeyeceği ve dolayısıyla sessiz kalınması gereken metafiziksel konulardır. Metafiziksel problemlerin bir çözüme kavuşturulmasalar bile, ciddi ve derin konular oluşturduğunu söyleyen Wittgenstein'in bu görüşü onu, doğrulanabilirlik ilkesini temele alan mantıkçı pozitivistlerin metafizik karşıtı tavrına çok yaklaştırır (Cevizci 1999: 904).

Çünkü Wittgenstein, dil ve dünya arasındaki ilişkiyi “önerme, bir olgu bağlamının betimlenmesidir” sözüyle dile getirmektedir (Wittgenstein 1996: 49). O halde, bir olgu durumuna işaret etmeyen metafizik önermeler anlamsız olmakta ve mantıksal olarak dile getirilebilir alanın dışında kalmaktadır. Bunun tersi olan olgusal önermeler ise, deneye dayandıkları için doğrulanabilir veya yanlışlanabilir karaktere sahip olduklarından anlamlı önermelerdir. Bu noktada anlamlılık, doğrulanabilirlik ve metafizik ilişkisini mantıksal atomculuk anlayışından hareketle biraz daha genişleterek açıklamaya çalışalım.

Mantıksal Atomculukta Anlamlılık ve Doğrulanabilirlik İlişkisi

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi doğrulanabilirlik ilkesine göre, bir önermenin anlamlı olması o önermenin doğrulanabilmesiyle doğrudan ilgilidir. Bu açıdan bakılınca doğrulanması mümkün olmayan önermeler anlamlı değildir. Doğrulanabilirlik ilkesi, düşüncenin doğruluğunu, olgusal olan olarak belirlenen gerçeklikle, olgusal dünya ile ilişkisine bağlar; yani bilgi, anlamlılık ve olgu arasında bağımlı bir ilişki söz konusudur.

Bu olgu merkezli bilgi yaklaşımını betimleme kuramından hareketle ortaya atan Russell'a göre, daha öncede mantıksal atomculuk ve dil-dünya ilişkisi bağlamında değindiğimiz gibi önerme, doğru ya da yanlış olabilen bir sözcükler dizisidir. Yani önerme, anlamlı olarak kabul edilebilen, ya da yadsınabilen şeydir. Olgu dediğimiz şeyi anlatan, yani söylendiği zaman belli bir şeyin belli bir niteliği ya da belli şeylerin belli bir bağıntısı olduğunu anlatan bir önermeye atomsal önerme adını verir. Çünkü atomsal önermelerin atomların moleküller içine girmesi gibi, içlerine girdiği başka önermeler vardır. Atomal önermelerin, olgular gibi herhangi sayıda biçimleri olabilmesine karşın, bunlar yalnızca tek türden önermelerdir. Olgularla önermeler bakımından dilde koşutluğu koruyabilmek için, şimdiye dek incelediğimiz olgulara, atomal önermelerin doğru mu yanlış mı olduğunu belirleyen “atomal olgular” adını verir (Russell 1996: 54). Böylece atomal önermeler, doğruluk ya da yanlışlıklarını belirleyen atomal olgulara bağlanırlar. Ancak doğruluk ya da yanlışlığının taşıyıcıları önermelerdir. Demek ki her

olgu bir önermeye karşılık gelir: Biri doğru, diğeri yanlış. Öyleyse resmetme bağıntısı, aynı zamanda bir adlandırma bağıntısıdır (Rossi 2001: 23).

Russell'a göre, "her bir olgu için iki önerme vardır, biri doğru diğeri yanlıştır ve sembollerin doğasında hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu bize gösteren hiçbir şey yoktur. Görüldüğü gibi, bir önermenin bir olguyla iki farklı ilişkisi vardır: Bunlardan birisi olgu için doğru olması, diğeri de yanlış olmasıdır" (Russell 2013: 52). Bundan dolayı tüm anlamlı önermeler doğrulanabilirdir; yani ya doğru ya da yanlıştır.

Doğruluk ve anlamlılık sorunu bağlamında değinmemiz gereken bir diğere isim Frege de, bir ifadenin anlamlı olduğunun söylenebilmesi için, onun gerçekliğe ait bir nesne ya da olguya dair bir bildirimde bulunması gerektiğini söyler. Frege'ye göre, bir bildirim anlamlı olmak, ona belirli bir doğruluk değeri verebilmektir. Doğru ya da yanlış olmaya elverişli dilsel ifadeler ise ancak dış dünyada var olan gerçek nesnelere ya da olgulara göndermede bulunan sentetik önermelerdir. Frege, "Über Sinn und Bedeutung" (Anlam ve Gönderge Üzerine) başlıklı ünlü makalesinde, bir cümlenin anlamlı olduğunu göndergesi olarak açıklamaya kendisini götüren şeyin "doğruluk" olduğunu vurgulamaktadır (Altinörs 2003: 65).

Frege, bir cümlenin anlamlı olduğunu, onun "doğruluk koşullarıyla" açıklamaktadır. Frege, bir cümlenin "anlamlı bilmenin", o cümlenin "hangi koşullarda doğru olduğunu bilmekle" özdeş olduğunu savunmaktadır (a.e., 124).

Frege, önermelerin kendi doğruluk değerlerine gönderme yaptıklarını öne sürmüştür. Önermelerin anlamlılığı ile yetinmeyip göndergesini sorgulamasının nedeninin "doğruluk" olduğunu ifade etmektedir (Frege 1989: 5). Ona göre, tüm doğru önermeler aynı doğruya, tüm yanlış önermeler ise aynı yanlışla gönderme yapmaktadır.

Frege'ye göre, önermenin konusunu gösterdiği bir gönderme ya da referans olmasa bile, önerme doğruluk değerinden yoksun olabilir. Fakat bu, önermenin anlamsız olduğunu göstermez (Turgut 2000: 21). Frege'nin kuramı iki temel kavram üzerine temellenir. Bunlar anlam ve göndergedir. Bir önermenin anlamı bir düşünceye işaret ederken, göndergenin işaret ettiği şey bir doğruluk değerinden başka şey değildir.

Frege'nin ayırt edici yönü anlam ve göndergenin özdeş olmadığını savunmasıdır. Bu noktadan hareket eden Frege, $a=a$ ve $a=b$ gibi iki özdeş önermeyi ele alır ve bunların farklı iki özdeş önerme olduklarını göstermeye çalışır. Bunu "Sabah Yıldızı, Akşam Yıldızıdır" önermesine uygular. Gerçekte astronomik olarak böyle bir tek yıldız vardır. Bu yıldız sabah görüldüğünde "Sabah Yıldızı", akşam görüldüğünde ise "Akşam Yıldızı" adını alır. "Akşam Yıldızı, Sabah Yıldızıdır", $a=b$ önermesine, "Akşam Yıldızı, Akşam Yıldızıdır" ise $a=a$ önermesine karşılık gelir. Bu önermeler anlam bakımından ayırdırlar fakat gönderme ya da bir diğere anlamıyla referans bakımından ayırdırlar (a.e., 20). Frege'ye göre, "Akşam Yıldızı" ile "Sabah Yıldızı" aynı şeye yani Venüs gezegenine göndermede bulunur ama bu adların Venüs gezegenini gösterme biçimleri farklıdır (Frege 1989: 8).

Frege, bu durumda adların anlamları ile göndergesini ayırmış olmaktadır. Ona göre, "Akşam Yıldızı" ve "Sabah Yıldızı" adlarının göndermeleri aynıdır ancak kendilerini gösterme biçimleri farklı olduğundan anlamları da farklıdır. Böylece Frege anlamı, nesne ile uyuşmaya indirgeyen yaklaşımlardan farklı bir açılım sergiler. Anlam,

göndergesi olan nesne ile eşitlenmez ve nesnenin kendini gösterme biçimi olarak değerlendirilir. Ancak bu da anlamın özneye bağımlı olduğu ve öznel olduğu anlamına gelmez.

Frege'de düşünceler ne dış dünyanın nesnelere ne de öznel tasavvurlar yani bilinç içeriğidir. Düşünceler dış dünyadan ve bilinçten farklı bir yere aittir. Bu alan duyularla algılanmamak bakımından tasavvurlarla uyusur; bir taşıyıcıya ihtiyaç duymamak bakımından nesnelere uyumludur (Özcan 2014: 43). Burada psikolojik anlamda bilinç içeriğini, psikolojizmi reddettiğini görürüz. Çünkü psikolojizm düşünceyi tasavvura indirger. Oysa Frege'ye göre düşünceler objektiftir ve öznenin zihninin dışındadır.

Bu doğrultuda Frege, anlamın öznenin bağımsız bir yanının olduğunu öne sürer ve anlamı ideden özellikle ayırır. Bu durumda anlam bir nesne olan göndergeyle, zihindeki bir tasarım olan ide arasında bir üçüncü bölgede bulunur. Frege'ye göre, aksi takdirde eğer anlam sözcüğün temsil ettiği şeyin zihnimizdeki tasarımı olsaydı, bu durumda herkes farklı bir dili konuşurdu ve biz asla birbirimizle anlaşılamazdık. Hiç kimsenin zihnindeki bir ide başkasınıkiyle aynı değildir. Frege bu duruma İskender'in atı olan Bucephalus'u örnek gösterir. Ona göre bir ressam, bir at binicisi ve bir hayvan bilimci, "Bucephalus" adını farklı idelere bağlar (Frege 1960: 59).

Ona göre, Ay'ı teleskopla gözlemleyen kişi açısından Ay, göndergedir. Gönderge olarak Ay, teleskopun objektif merceği ile yansıtılan gerçek imge yoluyla ve gözlemcinin retinasındaki imge yoluyla gerçekleşen gözlemin nesnesidir (a.e., 60). Bu durumda Frege'ye göre ide, gözlemcinin retinasında oluşan imgeyken, anlam objektifin merceğindeki imgedir. Anlam bu örnekte de görüldüğü üzere özneye bağlı olan, ama öznenin farklı olarak kendi nesnellığı olan bir şeydir.

Frege için dilin anlam taşıyan temel birimi sözcükten çok önermedir. Bu durumda sözcük veya özel ad açısından anlam ve gönderge ayrımı söz konusu iken, önerme dikkate alındığında anlam ve doğruluk ilişkisi esastır. Frege bir sözcüğün anlamını, o sözcüğün içerdiği nesnel bir şey olarak ele alırken, bir önermenin anlamını o önermenin içerdiği düşünce olarak ortaya koyar (a.e., 62). Önermenin anlamını düşünce olarak belirleyen Frege, mantıksal bir terim olarak önermenin göndergesinin, o önerme veya önermenin doğruluk değeri olduğunu ortaya koyar. Ona göre doğruluk değeri, önermenin doğru ya da yanlış olma koşullarıdır (a.e., 63).

Mantıksal Pozitivist Yaklaşım ve Metafiziğin Yadsınması

Bu aşamada, mantıkçı pozitivist düşüncenin zeminini hazırlayan Wittgenstein'dan hareketle mantıkçı pozitivist filozofların metafiziği yadsınması ve bu yadsınmanın doğrulanabilirlik ilkesine nasıl dayandırıldığını ortaya koymamız gerekmektedir. Bu bağlamda anlamlı önermelerin ölçütü, doğrulanabilirlik ve metafiziğin elenmesi ilişkisini ortaya koymaya çalışacağım. Burada esas olan metafizik önermelerin diğer önermelerden nasıl ayırt edildiğidir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, ilk önce mantıkçı pozitivistlerin düşüncelerini şekillendiren Wittgenstein'ın temel mantığını kısaca belirtelim. Bu düşüncenin

zeminini hazırlayan Wittgenstein'a göre, cümlelerin anlamlı olup olmadığı, resmettiği dünyada karşılığının bulunup bulunmadığına bakılarak anlaşılabilir. Eğer cümle, bir olgusal durumu belirtiyorsa anlamlı, yoksa anlamsızdır. Olgusal durumu belirten bir cümle, dünyanın doğru bir resmi, tersi ise dünyanın yanlış bir resmi olacaktır. Dünyanın yanlış resmi anlamsız cümleler, dünyanın doğru resmi de anlamlı cümlelerdir.

Wittgenstein'a göre, evrene ilişkin bir şey durumunu yansıtan önermeler olgulara ve olaylara ilişkindir ve doğrulukları ancak ait olduğu olgu durumlarıyla karşılaştırılarak, yani deney ve gözlem vasıtasıyla denetlenebilir.

Metafizik önermeler evrenle ilişkili olmadıkları halde evrenden bir şeyler yansıtıyormuş gibi göründükleri için boş anlamlı önermeler olarak adlandırılır (Özlem 2003: 185). Metafizik önermeler ne deney ve gözlemlerle ne de kendi içlerinde doğrulukları denetlenemeyen önermelerdir.

Tractatus'un son önermesi olan: "Üzerine konuşulamayan konusunda susmalıdır." Çünkü bu tür metafizik önermeler ne doğru ne de yanlış olarak nitelendirilebilir. Wittgenstein'ın çıkış noktası şuydu: ancak mantıkî bir biçime; yani mümkün bir anlama sahip olan; yani empirik olarak doğrulanabilir şeyi düşünebilirim. Böylesi bir ilke dile getirilemeyen ve aşkın kavramına herhangi bir anlam vermeyi yadsır (Hadot 2011: 42). Ona göre, "gerçekten bir dile getirilemeyen vardır, kendini gösterir; işte mistik budur" (a.e., 43). Bu noktada metafizik, ahlak, estetik dile getirilebilir alanın dışında kalmaktadır. Wittgenstein'a göre, bir şeyin dile getirilebilmesi için önermenin olgu durumlarına indirgenebilmesi gereklidir.

Dil, dünyanın sınırını aştığında anlamsız olmakta, olgusal bir duruma sahip olmayan alanlar söz konusu olduğunda susmak gerekmektedir. Çünkü dilin sınırı dünyanın sınırındır. Bundan dolayı din, ahlak, estetik, metafizik alana ait cümlelerin hepsi anlamsızdır.

Wittgenstein, dilin metafizik öğelerden ayıklanması gerektiğini savunmaktadır. Metafizik ona göre üzerinde konuşulamayacak alanı oluşturmaktadır. Üzerinde konuşulabileceği mümkün olan alan ise dilin doğru ve yanlış olarak değer kazanabileceği mantıksal yanındır. Ona göre, felsefe kendini metafizik öğelerden arındırıp mantık boyutuyla konularına yaklaşırsa bütün problemlerini çözebilecektir. Böylece dilin amacı da doğru ya da yanlış olan şeyleri iletme olduğundan, anlamlı önermeler yalnızca, şeylere ilişki doğru bildirimlerde bulunabilen önermeler olacaktır.

Wittgenstein'ın bu yaklaşımı daha sonra, kendilerine mantıkçı pozitivistler denen Viyana Çevresi filozofları tarafından sürdürülecektir. Viyana Çevresinin hemen hemen bütün etkinliği metafiziğe karşı bir mücadeleye dönüşecektir.

Mantıkçı pozitivistizmin "evi" olarak nitelendirilebilecek Viyana Çevresi, 1929 yılında, *Bilimsel Dünya Görüşü: Viyana Çevresi* adıyla bir bildiri yayımlar. Bu bildiride amaçlarını aşağıdaki şekilde ifade ederler:

"Amacımız, tek bir bilimin, yani insanlığın edinebileceği tüm bilgileri; fizik ya da psikoloji, doğa bilimleri ve edebiyat, felsefe ve özel bilimler gibi birbirinden tamamen ayrı disiplinlere ayırmaksızın içinde toplayan bir bilimin, yaratılmasıdır. Bu amaca ulaşmanın yolu Frege ve Russell'in geliştirmiş oldukları mantıksal çözümleme yönteminin kullanılmasıdır. Bu yöntem, bilimi metafizik

sorunlardan ve anlamsız önermelerden arındırmak ve bilimin anlamını, kavramlarını ve önermelerini açıklığa kavuşturmaktır” (Joergensen 1951: 4). Viyana Çevresi düşünürlerine göre, felsefenin yapabileceği tek şey, kavramların metafiziksel olup olmadığını araştırmaktır (Johansson 1982: 19).

Mantıkçı pozitivistler için “sahte-önermeler” olan metafizik önermeler, doğrulanabilir olmadıklarından dolayı anlamdan yoksundur. Sahici önermeleri öyle olmayanlardan ayırmak üzere kullandıkları doğrulama işlemi, bir önermenin tasvir ettiği olgu durumuyla uyuşup uyuşmadığını denetlemekten ibarettir (Altınörs 2003: 124).

Mantıkçı pozitivistlere göre, olgusal bilgilerin ötesinde, felsefe için daima “metafizik” gibi bir tehlike söz konusudur. Mantıkçı pozitivistler böylece felsefenin işlevini, bilimlere karışmış “sahte-önermeleri ayıklamak ve dolayısıyla metafiziği önlemek üzere yürütülecek dilsel çözümleme olarak tanımlamaktadır (a.e., 123-124). Mantıkçı pozitivistler “doğrulama ilkesi” ile, bir dilsel ifadenin doğrulanabilir olmasını, anlamlılık koşulu olarak ileri sürmektedir (a.e., 112-113).

Viyana Çevresi düşünürlerinin çıkış itibarıyla en temel amacı her türlü metafizik görüşün anlamsız olduğunu savunmaktır (Chapman 2008: 23). Carnap ve diğer mantıkçı pozitivistler de doğal dillerin sık sık anlam belirsizliğine ya da çok-anlamlılığa yol açtığını ve bu kusurları giderme amacıyla ideal bir dil kurmanın gerekli olduğunu düşünmektedir. Carnap’ın da belirttiği gibi Wittgeinstein’in bir önermenin anlamının yalnızca onun doğrulama yöntemine bağlı olduğu görüşü çevre düşünürleri üzerinde derin bir etki yaratmıştır (Carnap 1997: 45). Mantıkçı pozitivistlerin bu anlamda Wittgeinstein’den etkilendiklerini söylemek mümkündür.

Carnap’da aynı şekilde metafiziksel önermelerin ne yanlış ne de doğru olduğuna dikkat çekerek anlamsız olduklarını belirtmiştir (a.e., 45). Carnap, metafiziğin reddi olarak doğrulanabilirlik ilkesini öne sürer (Carnap 1996: 9–10). Çünkü Carnap’a göre, “eğer bir önerme bir olgular durumunu açıklıyorsa, o zaman ne olursa olsun, o önerme anlamlıdır; eğer bu olgular durumu varsa o önerme doğrudur, yoksa yanlıştır” (Bozkurt 2003: 232).

Carnap, dilin mantıksal çözümlenmesiyle vasıtasıyla, metafizik alanda ileri sürülen tüm önermelerin anlamsız olduğunun görüleceğini iddia eder. Carnap ve Viyana Çevresi, işaret ettiğimiz gibi, bir ifadenin anlamının onun doğrulanma yöntemine bağlı olduğunu düşünmektedir (Deleuze 1993: 172). Carnap, “mantıksal çözümleme yoluyla, metafiziğin önermelerinin sahte önermeler olduğunun açığa çıkarılabileceğini” iddia etmektedir (Carnap 1966: 61).

Carnap için bir önermenin anlamını bilmek, hangi durumlarda doğru olup hangi durumlarda doğru olmadığını bilmektir (Özcan 2014: 78). Carnap’a göre, metafizikteki sahte önermeler, olgu durumlarının temsil edilmesi için hiçbir içerik sunmazlar; metafizik, insanın yaşam karşısındaki duygu hallerinin ifadesinden, içteki hislerin dışsallaştırılmasından veya dışavurumundan başka bir şey değildir (Carnap 1966: 67).

Carnap’a göre, bir sözcüğün anlamı onun uygulanma ölçütü ile belirlendiğinden, ölçütün sınırlandırılmaları, herhangi birinin sözcük ile her istediği şeyi kasetmesini engeller. Dolayısıyla da “empirik” anlam ile karşıtlık içinde olduğu düşünülen “metafiziksel” anlam diye bir şey yoktur (a.e., 63).

Söz konusu bir sözcüğün anlamı, onun içinde yer aldığı atomsal önermelerin doğruluk koşulları tarafından belirlenmiştir; atomsal önerme denen şeylere bir indirgeme yöntemi geliştirme zorunluluğu da bundan kaynaklanır. Bu indirgeme yöntemine göre, “bir nesne ya da bir kavram başka nesnelere ya da kavramlara indirgenebilir olmalıdır” (Bozkurt 2003: 220). O halde, önermeler verili olan şeyler hakkında olmalıdır. Bu durum Carnap’ın şunu öne sürmesine olanak tanır: “Metafizik anlam diye belirtilen empirik anlam ile karşıtlık içinde kullanılması gereken sözcük, kesinlikle var olmayan bir şeydir... Yani sözcük ancak boş bir kabuktur” (Rossi 2001: 37).

Viyanalı Çevresi filozoflarından biri olan Ayer de, *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde anlamlı bir cümlenin yalnız empirik ya da analitik olarak doğrulanabileceğini bildirerek, yalnızca analitik ve sentetik önermelerin anlamlı olabileceğini vurgulamaktadır (Chapman 2008: 10).

Ayer açısından metafizik önermelerinin anlamsız olmaları sadece onların olgusal içerikten yoksun olmalarından dolayı değil; bunların önsel önermeler de olamayacağından kaynaklanmaktadır (Carnap 1997: 19). Ayer’e göre, bir önerme, bir kimse için, ancak o önermeyle öne sürülen şeyi nasıl doğrulayabileceğini, yani belli koşullar altında hangi gözlemlerin kendisini önermeyi doğru olarak kabule ya da yanlış olarak reddetmeye götüreceğini biliyorsa bir anlam taşıyabilir (Altınörs 2003: 125).

Carnap’ın düşüncesinde olduğu gibi Ayer de, doğrulanabilirlik ilkesinin temele alınması gereğinden hareketle metafiziği reddetmiş ve onun felsefeden elenmesi gerektiğini savunmuştur. Ayer’in doğrulanabilirlikten kastı, deney ve gözlem yoluyla bir şeyin ortaya konulmasıdır. Ayer’e göre, bir metafizik önermenin yanlışlığını ortaya koymak için, o önermenin olgusal durum hakkında bir şey söyleyip söylemediğini test etmeye olanak verecek bir ölçütün düzenlenmesi ve ele alınan metafizik yargıların bu ölçüte uymadığının gösterilmesi yeterlidir (Ayer 1998: 13).

Ona göre, bir önermenin hangi yolla doğrulanabileceğinin sorulmasından sonra, eğer onu doğrulamaya götüren bir kanıt yoksa bu önerme bir sahte önermedir ve bu önerme hakkında gerçek bir soru sorulamaz demektir (a.e., 13). Ayer’e göre, metafizik önermelerin anlamsızlığı, onun duyu-deneyimlerine açık olmayışıyla gösterilmektedir. Buna göre duyu-deneyinin gerçek dışı olduğunu savunan idealist görüşlerin elenmesi gereklidir (a.e., 17). Ancak Ayer, metafizikçilerin söylemlerinin anlamsız olduğu olgusunun, onların yalnızca olgusal içerikten yoksun olmalarından dolayı değil, aynı zamanda metafizik söylemlerin apriori olmadığı sonucundan da çıktığını belirtmektedir (a.e., 19).

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, mantıkçı pozitivistler bir olgu durumuyla karşılaştırmaktan ibaret olan ve “doğrulanabilirlik” olarak adlandırdıkları denetleme işlemini, anlamlı olan ifadeleri anlamlı olmayanlardan ayırmanın ölçütü olarak kabul etmektedirler.

Sonuç

Mantıksal atomculuk öğretisinin mantığı, dilin yapısıyla dünyanın yapısı arasında uygunluk bulunduğu iddiasıdır. Russell, mantıksal atomculuk öğretisinde, dildeki mantıksal atomların dünyadaki atomsal olgulara karşılık geldiğini öne sürmektedir. Ona göre, anlamlı önermeler karşılığı olan atomsal önermelerdir. Aynı şekilde bir önermenin anlamı onun doğruluk koşullarıdır. Bu bağlamda anlamlı önermeler doğru ya da yanlış değeri alabilen önermelerdir. O halde amaç önermelere doğruluk değeri kazandırmak yani belirsizliği, çok anlamlılığı ortadan kaldırmaktır.

Önermelerde doğruluk değeri belirleyici iken özel adlar ya da sözcükler söz konusu olduğunda ise anlam, onların göndergesine indirgenir. Yani bir sözcüğün ya da özel adın anlamı ile göndergesi aynı şey olarak karşımıza çıkar. Ancak belirtmemiz gerekir ki Russell'da gönderge; nesnenin, kişinin kendisi değil, onlara ilişkin tümellerden, kavramlardan yani bilgimizden hareketle yapılan betimlemedir. Bunun nedeni de Russell'a göre, nesnelere doğrudan tanışık olmamız ve onlara ilişkin betimlemelere ihtiyaç duymamızdır.

Bu tartışmada değinmemiz gereken bir diğer filozof Frege ise, sözcüğün anlamını, o sözcüğün gönderme yaptığı nesne olarak kabul eden ve anlamı göndergesine indirgeyen yaklaşıma karşı çıkar. Sözcüğün anlamı ile göndergesini ayırır. Ona göre, bir sözcüğün ya da özel adın anlamı göndermede bulunduğu nesne de değil nesnenin kendini gösterme biçiminde aranmalıdır. Önermenin anlamı söz konusu olduğunda ise, anlam düşüncedir. Düşünce de insan zihninin keyfi ürünü değil, öznelere arası düşünmenin ortak mülkü olabilen nesnel bir gerçekliktir. Önermenin göndergesi de onun doğruluk değeridir. O halde Frege'ye göre anlam, özneye ve nesneye ait olmayıp nesnenin kendini gösterme biçimi olarak farklı bir alana aittir. Bu yüzden de anlam objektiftir, zihinsel duruma indirgenmiş psikolojik bir olay değildir.

Wittgenstein ise, dil ile dünya arasındaki uygunluk problemine ilişkin düşüncelerini Tractatus'ta: "Cümle bir olgu bağlamının betimlenmesidir", "cümle gerçekliğin bir tasarımıdır" sözleriyle ortaya koymaktadır. Wittgenstein'a göre, dilin sınırlarının içinde kalan söylenebilecek olanı da dilin sınırlarının dışında kalan söylenemeyecek olanı da belirleyen, dilin kendi iç doğasıdır. Dilin kendi doğası ise, bir şeyi dile getirmeyen ama bir şeyin dile getirilmesine izin veren veya vermeyen mantıktır.

Wittgenstein'm bu yaklaşımı daha sonra, mantıkçı pozitivist filozoflarda olgusal karşılığı bulunmayan her şeyin tümüyle yadsınması biçiminde kendini gösterir. Özellikle Carnap, Ayer gibi Viyana Çevresi üyelerinin etkisiyle benimsenmiş olan doğrulama ilkesi, anlamlı cümlelerin sayısını oldukça azaltmaktadır. Bu ilkeye dayanarak, doğrulanamayan her dilsel ifade "sözde-önerme" olarak nitelenmekte ve anlamdan yoksun sayılmaktadır. Bir anlamlı önermenin doğrulanması, o önermenin olgusal içerikle desteklenip desteklenmemesine bağlıdır. Metafizik türündeki sözde önermelerin bilgimizi genişletmediği gibi doğrulanma olanakları da yoktur. Mantıkçı pozitivist bakış açısına göre felsefe, metafiziksel düşünüş biçimlerinden ve metafiziksel önermelerden arındırılmalıdır.

Negation of Metaphysics and Language-World Relation in Theory of Contemporary Logical Meaning

Abstract

The main goal of the theory of logical meaning is to eliminate polysemy, uncertainties resulting from the ordinary language and create formally a perfect language. This approach based on language- world suitability is meaning conception defending that one by one all of the meaning units in language corresponds to something in the world, each word in language refers to something, and each proposition makes reference to a certain state of affairs. Logical positivists, who are also named as Vienna circle philosophers, we evaluate within the frame of the theory of logical meaning, claim that metaphysical proposition and concepts are deprived of meaning considering the distinction they made between the propositions. Because, according to them, only definitely verifiable propositions can be meaningful. The most distinctive feature of this line of thought is that the proposition which makes a proposition meaningful is verifiable in principle. From this point of view, they concluded that the meaning problem is an accuracy problem in fact. In this paper, critique of metaphysics and language- world relation of the theory of logical meaning will be evaluated from the approach of logical atomistic and logical positivists.

Keywords

Theory of Meaning, Language-World Relation, Meaningfulness, Principle of Verifiability, Critique of Metaphysics.

KAYNAKÇA

ALTUĞ, Taylan (2004) Modern Felsefede Metafizik'in Elenmesi, İstanbul: Etik Yayınları.

ALTINÖRS, Atakan (2003) Dil Felsefesine Giriş, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

AYER, Alfred, Jules (1998) Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. Vehbi Hacıkağiroğlu, İstanbul: Metis Yayınları.

BOZKURT, Nejat (2003) 20. Yüzyıl Düşünce Akımları, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

CARNAP, Rudolf (1966) "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, trans. by A. Pap, pp. 60-81, New York: The Free Press.

CARNAP, Rudolf (1996) *Philosophy and Logical Syntax*, England: Thoemmes Press.

CARNAP, Rudolf (1997) "Philosophical Problems", *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Edit. Paul Arthur Schilpp, Usa: The Library of Living Philosophers.

CEVİZCİ, Ahmet (1999) Paradigma Felsefe Sözlüğü, İstanbul: Paradigma Yayınları.

FREGE, Gottlob (1960) *Philosophical Writings of Gottlob Frege*, (P. T. Geach, M. Black, Edit-Trans), Oxford: Basil Blackwell.

FREGE, Gottlob (1989) *Anlam ve Yönetim Üstüne* çev. Şule Elkatip, Felsefe Tartışmaları, Alanya: Panorama Yayınları.

GILLIES, Deleuze (1993) *Philosophy of Science in the Twentieth Century, Four Central Themes*, Oxford: Basil Blackwell.

HADOT, Pierre (2011) *Wittgenstein ve Dilin Sınırları*, çev. Murat Erşen, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

JOHANSSON, Ingvar (1982) "Anglosakson Bilim Felsefesi", çev. Şahin Alpay, 4. kitap, Yazko Felsefe Yazıları.

JOERGENSEN, J. (1951) *The Development of Logical Positivism*, Chicago: The University of Chicago Pres.

MAGEE, Bryan (2008) *Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

ÖZCAN, Zeki (2014) *Dil Felsefesi I (Mantıkçı Paradigma)*, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

ÖZLEM, Doğan (2003) *Bilim Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yayınları.

RAVENS-CROFT, Ian (2005) *Philosophy of Mind*, 1. Basım, İngiltere: Oxford University Press.

ROSSI, Jean, Gerard (2001) *Analitik Felsefe*, çev. Atakan Altınörs, İstanbul: Paradigma Yayınları.

RUSSELL, Bertrand (2007) *Belirsizlik*, çev. Yücel Yüksel, İstanbul: Felsefe Arkivi Dergisi, Sayı 31.

RUSSELL, Bertrand (1996) *Dış Dünya Üzerine Bilgimiz*, çev. Vehbi Hacıkağiroğlu, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.

RUSSELL, Bertrand (2013) *Mantıksal Atomculuk Felsefesi*, çev. Dilek Arlı Çil, Kurtul Gülenç ve diğerleri, İstanbul: Alfa Yayıncılık.

SOYKAN, Ömer, Naci (2006) Felsefe ve Dil (Wittgenstein Üzerine Bir Araştırma), İstanbul: MVT Yayınları.

SIOBHAN, Chapman (2008) Language and Empricism, (After The Vienna Circle) New York: Palgrave Macmillan Press.

TURGUT, İhsan (2000) Çağımızın En Son Felsefe Akımları ve Felsefeciler, 1.Baskı, İzmir: Anadolu Matbaacılık.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1996) Tractatus Logico-Philosophicus, çev: O. Aruoba, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

WITTGENSTEIN, Ludwig (2002) Tractatus Logico-Philosophicus, (D. F. Pears and B. F. McGuinness, Trans.). Routledge Classics.

Research Article

Araştırma Makalesi

DOI: 10.20981/kuufefd.07189

Mariusz TUROWSKI

Dr. | Dr.

University of Wrocław, Institute of Philosophy
Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy
mariusz.turowski@uwr.edu.pl

Theory, Activism and Dialectics: Perplexities of Antiracism and Antiraciology in the Discourses of World-System Analysis

Abstract

Racism and raciology has been typically considered by the representatives of the world-system perspective as the problem linked to the question of the sources of peoplehood, which defines one of the most critical aspects of the capitalist geoculture: a question of differences and correlations between peoples (races, nations, ethnic groups) as a constructed category and classes as an objective reality (in Marxian and Weberian terms). In my paper I briefly present: 1) original Wallerstein's conceptualization of installation of race and racism within the logic of the modern world-system, 2) correction of that doctrine provided by Étienne Balibar, 3) outline of James Blaut's theory of cultural racism. Next (4) I will use all the three proposals as means of critical examination of the presence (or lack thereof) of race/antiracism in discourses of some contemporary social movement. Concluding sections of the paper refer to the prospects of progressive antiracist initiatives and their evaluation from the perspective of critical theory of democracy.

Keywords

Cultural Racism, Anti-Racism Activism, World-System Analysis, Individualism, Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, James Blaut, David Harvey.

There are two levels in the Wallersteinian analyses of race and racism: meta-theoretical and factual. On the meta-theoretical level Wallerstein focuses on distinction between universalism and particularism (or on the dialectical-paradoxical construct “universalisms-particularisms”). Universalisms, in the plural form, are being deconstructed there, so they become understood as ideological components of the geoculture of the modern world-system, and not as containers of transcendental truth and laws discovered and described by natural or social sciences.¹ Wallerstein sometimes associates the first level of his analysis with an idea of the “two Marxes”. One Marx invented universalistic and objective categories and ways of descriptions of the linear processes of transitions between different modes of economic production. The second Marx – a pluralist and a relativist – attacked bourgeois liberal political philosophy as an incarnation of the Kantian belief in existence of a universal human nature. This “another Marx” protested against idea of inevitable progress, and suggested that there exists a multiplicity of social realities and various structures and modes of production. For the former Marx the idea of progress, taking the form of a theory of historical, relentless march towards emancipation of the most important class – working class, was a crucial characteristic of his considerations of social and economic history.² Having described sketchily first level of the Wallersteinian analysis of racism, in the remaining parts of my paper I will refer to its second, factual level.

1. The modern world-system and the imagined identities

Wallerstein sees race and racism as concepts and phenomena connected very firmly with processes defining capitalist modern world-system. They are invented, constructed and used in relation to tensions and struggles accompanying development and expansion of that system. Instead of being related to physical (biological), socio-political or cultural “facts” about social identity, race – together with nation and ethnicity – is a part and parcel of an economic dimension of world-wide division of labour and of global imbalances of power:

A ‘race’ is supposed to be a genetic category, which has a visible physical form. (...) A ‘nation’ is supposed to be a sociopolitical category, linked somehow to the actual or potential boundaries of a state. An ‘ethnic group’ is supposed to be a cultural category, of which there are said to be certain continuing behaviours that are passed on from generation to generation (...). (In fact) The concept of ‘race’ is related to the axial division of labour in the world-economy, the core-periphery antinomy. The concept of ‘nation’ is related to the political superstructure of this historical system, the sovereign states that form and derive from the interstate

¹ Immanuel Wallerstein, „Global Culture(s) – Salvation, Menace, or Myth?”, in: I. Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge*, Philadelphia: Temple University Press, 2004; Immanuel Wallerstein, “Cultures in Conflict: Who are we? Who are the others?”, in: S. Dasgupta (eds.), *The Changing Face of Globalization*, New Delhi: Sage, 2004.

² Immanuel Wallerstein, „Marx and History”, in: E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London: Verso, 2002 (8th edition; Original version of the volume was published as *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris: La Découverte, 1988).

system. The concept of ‘ethnic group’ is related to the creation of household structures that permit the maintenance of large components of non-waged labour in the accumulation of capital. (...) Race and therefore racism, is the expression, the promoter and the consequence of the geographical concentration associated with the axial division of labour.³

Wilma Dunaway, another world-system analyst, dealing with the concept of race, ethnicity and nation, argues that all those concepts are constructions, which have historical character and refer to a logic of social-political exclusion and domination⁴. Nationalism, racism and ethnic wars as well as related phenomena of religious intolerance and culturicide need a state apparatus and its legal force which is used to control population movements and to affirm a homogenous cultural identity and a common, official history⁵. According to the authors working within the world-system perspective’s paradigm, race, nation and ethnicity are “structuring categories”, in a sense that they provide an explanation of inequalities existing in modern world-system within a specific dialectics of reconciliation-escalation of effects of those inequalities. If we speak of minorities, then there must be a majority. If we speak of “we” in an ethnic sense, there must be “they” in the same sense. And even if we treat all labour as exploited within capital-labour antinomy, there must be labourers that “lose” more than other, as a consequence of axial division of labour⁶. The extent of such loss and gains is defined along colour lines. The difference between nation and ethnicity on one hand, and race, on the other, is the horizontal character of the former, and vertical, hierarchical character of the latter, but all those categories refer both to segregation-exclusion (because of the existence of outer borders) and cohesion-inclusion (because of the need of internal unity).⁷

The main point of argument of the Wallersteinian analysis is that the potency and power of the structuring categories of race, nation and ethnicity is at the same time their weakness. Peoplehood is understood as complex, changeable and adaptable historical product, a collection of various *Gemeinschaften*, which, at the point of its bifurcation, would arguably “push the system” towards possible transitory alternatives and, eventually, to its replacement.⁸ But for Wallerstein, as for the other Marxists, *Gemeinschaft* is an example of consciousness in itself (*an sicht*), which – as immature and only implicit – cannot play a revolutionary role. The change of the system can be

³ Immanuel Wallerstein, “The Construction of Peoplehood”, in. E. Balibar, I. Wallerstein, op. cit., p. 77-80.

⁴ Wilma A. Dunaway, „Ethnic Conflicts in The Modern World-System”, *Journal of World-System Research*, Vol. 9, No. 1 (Winter, 2003), p. 11. Dunaway in her narration applies the term “fictive ethnicity” coined by Etienne Balibar (“The Nation Form”, in. E. Balibar, I. Wallerstein, op. cit., p. 96-100), which in turn is a paraphrase of the famous idea of imagined identities and communities, developed by Benedict Anderson (*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983).

⁵ W. Dunaway, op. cit., p. 11.

⁶ I. Wallerstein, „The Construction of Peoplehood”, op. cit., p. 83

⁷ *ibid.*, p. 80-81

⁸ *ibid.*, p. 85

ignited only by class for itself (*für sich*), an “objective”, mature and explicit class, which is related to world-historical *Gesellschaft*, the capitalist world-economy.

To what extent is it plausible to equate all inequalities which are/must be present in the modern capitalist world-economy with the antinomy of capital-labour, that triggers the most fundamental hierarchy in that entity? Are accusations against classical- and neo-Marxist projects suggesting that they imply economic reductionism, particularly in the field of culture, correct? Those questions, among others, were posed in the famous debate and dialogue between I. Wallerstein and Etienne Balibar that took place during the seminars at the Maison des Sciences de l’Homme in Paris which they run together in year 1985-1987.⁹

Balibar defends Wallerstein against charges of economism¹⁰. On one hand these accusations –which result in defining Wallersteinian project as non- or even anti-Marxist – are misleading. It is true that the idea of world-economy could be described as a substitution of classical Marxist determinism of development of productive forces by other purely economic factors: in the model offered by Wallerstein it is a dialectic of capitalist accumulation and its contradictions. According to Balibar however, Marx emphasized the primacy of the social relations of production over productive forces. In this way contradictions of capitalism – including those identified by Wallerstein – refer not to differences between relations of production and, defined as social or private, productive forces, but to “contradictions of progress” (of the entire world-system). Critiques of economism usually lead to the idea of definite autonomy of the political sphere and the state from economy (market relations or the class struggle). Balibar treats the “autonomy thesis” as an objectionable restoration of classical liberal distinctions between state and civil society or politics and economics, criticized by both Marx and Wallerstein¹¹. World-system must be understood on one hand as a generalized (“total”)

⁹ Etienne Balibar, „Preface”, in. E. Balibar, I. Wallerstein, op. cit., p. 8.

¹⁰ ibid. 3. The charges that Wallerstein’s position is an example of the economic reductionism were raised most notably by Theda Skocpol (“Wallerstein’s World-System: A Theoretical and Historical Critique,” *American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 5 [March 1977]), Robert Brenner (“The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism,” *New Left Review*, 104 [July-August 1977]), and Aristide Zolberg (“Origins of the Modern World System: A Missing Link,” *World Politics*, Vol. 22, No. 2 [January 1981]). For the overview of that vast and long-lasting controversy, see: Terry Boswell, “World Formation or World Mode of Production? Alternative Approaches to World System Analysis,” *Contemporary Crises*, Vol. 8, No., 4 (October 1984), Teivo Teivainen, *Enter Economism, Exit Politics: Experts, Economic Policy and the Political*, London: Zed Books, 2002, George Steinmetz, “The State of Emergency and Revival of American Imperialism: Toward and Authoritarian Post-Fordism,” *Public Culture*, Vol. 15, No. 2 (Spring 2003) and Walter L. Goldfrank, “Paradigm Regained? The Rules of Wallerstein’s World-System Method,” *Journal of World-System Research*, Vol. 6, No. 1 (Summer/Fall 2000) who presented an interesting summation of the whole (pseudo-?) problem: “It seems fair to say that Wallerstein’s position here represents a synthesis of the economism of the 2nd and 3rd International with the antithetical ‘politicism’ of its Gramscian and Maoist critics” (idem, p. 193).

¹¹ E. Balibar, “Preface”, op. cit., p. 3. See: I. Wallerstein, *Unthinking Social Sciences*, Cambridge: Polity Press, 1991, p. 4.

economy, and on the other as a structure with economic processes shaped by state formations, hegemonic struggles, class alliances etc.¹² From that point of view the question of nationalism and racism (why does capitalist state formation lead to integration and segregation carried out in the name of unifying and supremacist ideologies?) becomes intriguing and crucial and not trivial or secondary as it usually is for the proponents of the “autonomy thesis”. For instance, within this framework of analysis it is possible to focus in a more fruitful manner on specific and distinct features of modern and contemporary forms of nationalism and racism, as opposed to much more primordial and vague phenomena such as xenophobia and intolerance:

This account (the world-system perspective - MT) has the merit of synthetically explaining the phenomena of the globalization of politics and ideology which we have seen occurring over several decades and which appear to us to be the outcome of a cumulative process extending over many centuries. (...) It provides (...) a powerful instrument for interpreting the ubiquitous nationalism and racism of the modern world, while avoiding confusing them with other phenomena of ‘xenophobia’ or ‘intolerance’ seen in the past: the one (nationalism) as a reaction to domination by states of the core, the other (racism) as an institutionalization of the hierarchies involved in the world-wide division of labour.¹³

The fact that Balibar support one aspect of the world-system analyses – the interdependences of social, political and economic spheres, instead of their perfect autonomy or a linear determination by a single factor – does not mean that he agrees with the whole perspective and model offered by Wallerstein. The main point of divergence between the two theorists is the role of the state within the capitalist world-economy and the relation between local and global conditions of “social world”. According to Balibar the original Wallerstein’s model of world-system implies that the only social formation in the true sense (with an internal autonomy as a crucial requirement) today is the whole, global world-economy: all traditionally conceived units of analysis, such as states are minor, merely dependent units within that totality¹⁴. The global has primacy over the local, for example when it comes to dialectical influence of world-wide conditions over local relations of force. According to Balibar, when analysing specific social phenomena within a given system, we should focus not on its “outer limits” and the range of regulations which we can discover there, but on local and particular instances of movements and conflicts characteristic for the particular system. In contemporary world we should differentiate between “social units” and “economic unity”. Social units have distinct features, including those connected with (and influencing) the division of labour and the organization of production and exchange, formed by their distinct histories (Althusserian “society effect”), even if they are difficult to identify¹⁵.

¹² *ibid.*, p. 2-3.

¹³ *ibid.*, p. 6.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ibid.*, p. 7. The term “society effect” was used by Althusser and Balibar in their *Reading Capital* (trans. B. Brewster, London: NLB, 1970) and it refers to relations between the constitution of society and transformations of modes of production, which is a problem of “the historical production of a given mode of production, of a given social formation”. The

Now referring to racism, the above reflection about local dimension of social formations has very radical implications – for the world-system perspective, for Marxism and for social theorizing in general:

The point is (...) to ask whether Marxists were not by chance victims of a gigantic illusion regarding the meaning of their own analyses, which are, in large part, inherited from liberal economic ideology (and its implicit anthropology). The capitalist division of labour has nothing to do with a complementarity of tasks, individuals and social groups: it leads rather (...) to the polarization of social formations into antagonistic classes whose interests are decreasingly ‘common’ ones. How is the unity (even the conflictual unity) of a society to be based on such a division? Perhaps we should then invert our interpretation of the Marxist thesis. Instead of representing the capitalist division of labour to ourselves as what founds or institutes human societies as relatively stable ‘collectivities’, should we not conceive this as what destroys them?¹⁶

The conclusion offered by Balibar is by no mean a defeatist one and it does not mark the end of social sciences and elimination of any possibility of social change, because in all societies we can detect not only practices reducible to this or that aspect of the behaviour of *homo economicus*. He mentions linguistic communications, sexuality and techniques of knowledge as examples of social existence as those facets of “the social” which have emancipatory-utopian character and thus have power to restrict the “imperialism of the relation of production” and transform the whole system from within. According to Balibar, we should consider the history of social formations not as a series of transitions between various stages of complexity, experienced by the communities which we study, with regard to economic exchange processes (from non-commodity relations to market societies and finally to societies of generalized exchange). This is the classical thesis of liberal sociological theories, which had been preserved and confirmed also within Marxist projects. Instead, we should perceive social changes as a result of reactions against the “expansion of the value form”, which is destructive and de-structuring for “historical collectivity of individuals” bound together by complexity of non-economic social relations. The main aim and the task of

problem is articulated by Marx’s within *Capital* as the theory of the structure of a mode of production. Althusser and Balibar reconstruct it in the following way: “what Marx studies in *Capital* is the mechanism which makes the result of a history’s production exist as a society ; it is therefore the mechanism which gives this product of history (...) the property of producing the ‘society effect ’ which makes this result exist as a society, and not as a heap of sand, an ant-hill, a workshop or a mere collection of men. (...) Marx (...) is focusing his theoretical attention on the task of explaining the mechanism by which some particular result functions precisely as a society, and therefore the mechanism producing the ‘society effect ’ peculiar to the capitalist mode of production. The mechanism of the production of this ‘society effect ’ is only complete when all the effects of the mechanism have been expounded, down to the point where they are produced in the form of the very effects that constitute the concrete, conscious or unconscious relation of the individuals to the society as a society (...), in which men consciously or unconsciously live their lives, their projects, their actions, their attitudes and their functions, as social. In this perspective, *Capital* must be regarded as the theory of the mechanism of production of the society effect in the capitalist mode of production” (L. Althusser, B. Balibar, op. cit., p. 65-66).

¹⁶ E. Balibar, “Preface”, op. cit., p. 7.

those reactions is reconstitution of society, with all consequences – positive as well as negative, revolutionary-emancipatory as well as obscurantist-exclusivist – of this endeavour:

It is these reactions which confer upon social history an aspect that is irreducible to the simple ‘logic’ of the extended reproduction of capital or even to a ‘strategic game’ among actors defined by the division of labour and the system of states. It is these reactions also which underlie the intrinsically ambiguous ideological and institutional productions, which are the true substance of politics (for example, the ideology of human rights, and also racism, nationalism, sexism and their revolutionary antitheses). Finally, it is these too which account for the ambivalent effects of class struggles to the extent that, seeking to effect the ‘negation of the negation’ – that is, to destroy the mechanism which is tending to destroy the conditions of social existence – they also aim, in utopian fashion, to restore a lost unity and thus offer themselves for ‘recuperation’ by various forces of domination.¹⁷

2. The predicaments of racial culture

The theory of cultural racism could offer us some clues on why there are theoretical and practical problems with anti-racism of world social movements. I consider that relationship problematic for at least two reasons. The first problem relates to the conflicts of goals and strategies of anti-racism and anti-globalization movements, as analysed by Amory Starr¹⁸. The second problem has been expounded within studies of networks of alliances and divisions among transnational social movements, carried on by scholars linked to Institute for Research on World-System of University of California-Riverside (with Christopher Chase-Dunn as senior and leading scholar)¹⁹. I will analyse those two points in section 3 of this paper. First I would like to sketch an outline of the Blautian theory of cultural racism²⁰.

¹⁷ *ibid.*, p. 8.

¹⁸ Amory Starr, “How Can Anti-Imperialism Not Be Anti-Racist? The North American Anti-Globalization Movement,” *Journal of World-System Research*, Vol. 10, No. 1 (Winter 2004).

¹⁹ Christopher Chase-Dunn, Christine Petit, Richard Niemeyer, Robert A. Hanneman, Rebecca Giem, Erika Gutierrez and Ellen Reese, “The Contours of Solidarity and Division Among Global movements,” IROWS (The Institute for Research on World-Systems) Working Paper, <http://irows.ucr.edu/papers/irows26/irows26.htm>.

²⁰ James Blaut, “The Theory of Cultural Racism”, *Antipode: A Radical Journal of Geography*, Vol. 24, No. 4 (October 1992). The notion of “cultural racism” which I use here is based mainly on James Blaut’s narration. For other uses of the concept see for example: Susan Wright, “The Politicization of ‘culture’,” *Anthropology Today*, Vol. 14, No. 1 (February 1998). The idea of “cultural racism” as a part of “new racism” (neo-racism) linked mainly to the recent European debates on the “crisis of multiculturalism” is the subject of comprehensive analyses by Michel Wieviorka (*The Arena of Racism*, London: Sage 1995 [originally published in 1991]; *Le Racisme: une introduction*, Paris: La Découverte/Poche, 1998; *Neuf leçons de sociologie*, Paris: Robert Laffont, 2009). Ideas of racial nature of sciences (primarily social, cultural and historical sciences) and knowledge are developed within discipline called critical race theory (with critical white or critical whiteness studies as

James Blaut deals with modern Westerns, Eurocentric racial attitudes, described as practices of discrimination which could refer to a broad spectrum of behaviour and phenomena from personal abuse and violence to colonial subjugation and oppression²¹. According to Blaut racism, as every social and political phenomenon, is based on a theory, which justifies and rationalizes its functioning. Racism is not just a prejudice. It is a doctrine built, as its proponents believe, with solid foundations: empirical facts and evident reasons²². Theoretical roots of Western racism has evolved through three stages:

1. In the early nineteenth century it was linked to religious-biblical arguments;
2. In the period between the second half of the nineteenth century and the first part of the twentieth century it used natural-biological narrations;
3. Today it is tied to the idea of civilizational-cultural superiority²³.

Blaut is preoccupied with the nature of cultural racism and its paradoxes, one of which is expressed in the formula “nowadays we seem to have a lot of racism but very few racists”²⁴. Cultural racism is a consequence of domination of theory of modernization in contemporary social sciences. This theory, or rather a family or a set of theories, is rooted chiefly in Max Weber’s studies on the uniqueness of European institutions and social structures understood as sources of modernity, to Talcott Parsons’ structural-functional explanations of differences between modern and traditional societies and to David McClelland’s analyses of psychological motivations which lead to successful modernization of societies²⁵.

its subgenre). See: Theodor W. Allen, *The Invention of the White Race. Volume One: Racial Oppression and Social Control*, London: Verso, 1994; Birgit B. Rasmussen, E. Klinenberg, I. Nexica, and M. Wray (Eds), *The Making and Unmaking of Whiteness*, London: Duke University Press 2001; David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, London: Verso 1991; Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Routledge, 1990. Blaut’s text was a part of a larger effort to reconstruct the logic of Western colonialism, understood as both a cause and a consequence of Eurocentric vision of the world (main accounts of that effort are Blaut’s two books: *The Colonizer’s Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York: Guilford, 1993; and *Eight Eurocentric Historians*, New York: Guilford, 2000). An approach that calls for a “reconciliation” of different perspectives on cultural racism is offered by Ramón Grosfoguel (e.g. in “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/ColonialCapitalist World-System”, *Review*, Vol. 25, No. 3).

²¹ James Blaut, “The Theory of Cultural Racism”, op. cit., p. 289.

²² *Ibid.*, p. 296.

²³ *Ibid.*, p. 290.

²⁴ *Ibid.*, p. 289.

²⁵ *Ibid.*, p. 293-294. New wave of culturalism in historiography could be regarded as a confirmation of the claim that the modernization theory should still be treated as an important paradigm in social sciences and humanities of our age. The new culturalism, as its former avatars, draws on Max Weber’s canonical examinations of the spirit of capitalism and the stages of development of modern societies. Its most famous proponents are David Landes (*The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western*

Racial supremacy of the Europeans (or the peoples from the West in general), as sanctioned by the modernization theory, is based on cultural history of those societies, and not on their religion or their biological traits. In order to present main features of cultural-racist mode of thinking, Blaut utilizes two more concepts which he developed in earlier studies: tunnel history (and idea of natural and fundamental pre-eminence of Europeans and their culture in comparison to other civilizations)²⁶ and Eurocentric difussionism (a conception according to which non-European cultures and civilizations are treated as recipients of progress which has its origins in Europe)²⁷. There are four main historiographical propositions which could be regarded as expression of cultural racism:

1. The world has a permanent center, or core, and a permanent periphery. The center is Greater Europe, that is, the continent of Europe plus, for ancient times, the Bible Lands and, for modern times, the countries of European settlement overseas. The core sector, Greater Europe, is naturally inventive, innovative, progressive.

2. The periphery, the non-European world, naturally remains traditional, culturally sluggish or stagnant.

3. The basic reason why Europe is progressive, innovative, etc., is some quality of mind or spirit, some "rationality," peculiar to Europeans.

4. Progress occurs in the periphery as a result of the diffusion, the outward spread, of new and innovative traits from the core to the periphery. The diffusion process itself is natural. It consists of the spread of European ideas, European colonialism, European settlers, and European commodities.²⁸

According to Blaut that theory was developed as justification and rationalization of colonialism and neo-colonialism. Max Weber's vision of history gained massive popularity in the second part of 20th century not only because it was treated as an explanation of the rise of capitalism alternative to the Marxist theory, but mainly thanks to possibility of restatement of classical theses about uniqueness of European rationality and culture which it provided²⁹.

Europe from 1750 to the Present, Cambridge: Cambridge University Press, 1969; *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*, New York: WW Norton & Company, 1999), Joel Mokyr (*The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*, Oxford: Oxford University Press, 1990), Francis Fukuyama (*Trust: Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press, 1995) and Douglass C. North (*Understanding the Process of Economic Change*, Princeton: Princeton University Press, 2005). See also Lawrence E. Harrison, Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*, New York: Basic Books, 2000 (the book contains chapters by other important culturalists, including Nathan Glazer, Orlando Patterson and Ronald Inglehart).

²⁶ James M. Blaut, "Colonialism and the Rise of Capitalism", *Science and Society*, Vol. 53, No. 3 (Fall 1989); James M. Blaut, "Fourteen Ninety-Two", *Political Geography*, Vol. 11, No. 4 (July 1992).

²⁷ James M. Blaut, "Diffusionism: A Uniformitarian Critique", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 77, No. 1 (March 1987).

²⁸ James M. Blaut, "The Theory of Cultural Racism", op. cit., p. 294-295.

²⁹ Ibid., p. 294.

3. World social movements and the anatomy of antiracial ambiguity

In the remainder of this paper I would like to focus on relationship between antiracism and antiracist activism on one hand and the idea of anti-globalization and world social movements on the other. I will refer to two recent research projects which highlighted that issue: first is a study of anti-racism and anti-globalization movements conducted by Amory Starr³⁰, second is a series of investigations and surveys carried on by Christopher Chase-Dunn and his collaborators, who try to describe the contours of solidarity and division among world and transnational social movements³¹. Amory Starr discusses the question of accusations raised against American anti-globalization movements by representatives of anti-racist organizations and initiatives (Anti-Fascist Forum, the Colorlines magazine, Colours of Resistance, Anti-Racism for Global Justice, Challenging White Supremacy etc.) especially after such events as 30 November 1999 Seattle WTO protests, Washington D. C. 16 April 2000 mobilization or June 2002 G8 meeting in Kananaskis³². Starr summarizes those accusations and highlights their complaints:

- The (anti-globalization) movement is inadequately diverse.

- White-dominated organizations don't address the race-problem directly but see it as subsumed under the "big tent" of globalization and usually treat it as a "distraction" from more important work.

- White activists use methods (these include lifestyles, food preferences, intellectual styles, meeting styles, and protest tactics) that make people of colour feel alienated, unwelcome, uncomfortable, or disinterested.

- White activists are privileged (they are affluent, because they can afford to travel to mass events, and they are protected from police brutality because of color of their skins).

- The very idea of organizing supports and perpetuates white supremacy, because white activists present themselves as only real experts and *de facto* leaders³³.

³⁰ Amory Starr, "How Can Anti-Imperialism Not Be Anti-Racist? The North American Anti-Globalization Movement," *Journal of World-System Research*, Vol. 10, No. 1 (Winter 2004).

³¹ Christopher Chase-Dunn, Christine Petit, Richard Niemeyer, Robert A. Hanneman, Rebecca Giem, Erika Gutierrez and Ellen Reese, "The Contours of Solidarity and Division Among Global movements," IROWS (The Institute for Research on World-Systems) Working Paper, <http://irows.ucr.edu/papers/irows26/irows26.htm>; Christopher Chase-Dunn and Matheu Kaneshiro, "Stability and Change in the contours of Alliances Among movements in the social forum process", IROWS (The Institute for Research on World-Systems) Working Paper, <http://irows.ucr.edu/papers/irows44/irows44.htm>; Rebecca Álvarez, Erika Gutierrez, Linda Kim, Christine Petit, and Ellen Reese, "The Contours of Color at the World Social Forum: Reflections on Racialized Politics, Representation, and the Global Justice Movement," *Critical Sociology*, Vol. 34, No. 3 (May 2008).

³² A. Starr, op. cit., p. 120, n. 3.

³³ *ibid.*, p. 127.

In addition to above descriptions, which could be considered – relegate – as purely subjective ones, Starr notes also objective differences between two discussed movements:

“While anti-globalization activists base their assessment of a ‘good’ campaign on how clearly and compellingly it makes the intellectual connections, antiracist organizers are far more concerned about the intensity with which the issue is affecting the local community. Put another way, for anti-globalization activists ‘making the connections’ is using the local to help people understand the global, while for anti-racist activists, ‘making connections’ is talking about the global to help people understand the local”³⁴.

On the other hand Starr estimates the goals of anti-globalization movements not being very different from those formulated by activists of anti-racist movements: ending oppression, community self-determination, democratization, empowerment, anti-imperialism in domestic and international affairs etc. She maintains that those two movements differ substantially merely with regard to methods and tactics – the aspect which reflects their distinct cultural backgrounds (for example individualistic self-creation of white activists versus communal, family-oriented and family-dependent norms of activists of colour)³⁵. Thus Starr suggests that the leaders of anti-globalization movements should try to focus on re-articulation of the meaning and practices of responsibility and solidarity, which was proposed among others by Massimo deAngelis, a political economist and activist of global social movements:

For the anti-globalization movement, the organizing strategy was to disrupt the Party’s legitimacy at its Convention (National Democratic Party Convention in Los Angeles, August 2000 - MT) in order bring maximum public attention to dissent and alternative ideas. For anti-racist organizers, the strategy was to ‘bringing a diverse and radical movement to the street.’ This strategic difference depended on a different analysis of effective organizing³⁶.

But do these distinct forms of activity really highlight just differences in means and attitudes, and not some crucial and profound divergences, which could be regarded as consequences of fundamental cultural hierarchy dividing society? Does culture refer only to shallow, simplistic customs, as one may conclude from the examples mentioned by Starr? It might be true that the leaders of anti-racist groups are usually more interested in bringing their claims to the streets than to disrupt legitimacy of the leadership. But perhaps they prefer that strategy simply because they are afraid that the disruption of legitimacy of leaders must involve some actions on the level of elites, which could be difficult as elites, in their opinion, are imbued with cultural-racist preconceptions and ideas developed within social sciences which they perceive as Western and “white”. Maybe activist of anti-racists movements are right saying that “white-dominated organizations” tend to call concerns about cultural identity issues, including racism, a “distraction” from more “urgent” work and that they see race as “subsumed under the ‘big tent’ of globalization”?

³⁴ *ibid.*, p. 136.

³⁵ *ibid.*, p. 144.

³⁶ *ibid.*, p. 141.

At this point of the paper, pursuing answers to the questions which we stated above, we can turn to the results of research done by Christopher Chase-Dunn and his collaborators during the 2005 World Social Forum in Porto Allegro³⁷. The research focused on connections and alliances of world social movement and initiatives, and had two main aims: first to realize what is the geographical distribution of regions of residence of the movements, and second to find out if there are any “topically hegemonic” discourses organizing the whole network within and between the movements. The study, which involved survey of participants in the WSF05 in Porto Allegre, identified core and peripheral elements in both, geographical and topical, aspects of the networks. The core region³⁸ was South America³⁹. Regarding the second issue, the analysis of transnational social movements shows the their networks have two major hubs: first is human rights movements and second, environmental movements⁴⁰.

4. Conclusions and prospects of reconciliation

What is the significance of the findings of the sociologist investigating contemporary transnational social movements in the context of this paper and in the context of antiracism and antiracial activism in general? They could be regarded as confirmation of concerns raised by representatives of anti-racist groups, as discussed by Amory Starr. The discourse of human rights turns out to be hegemonic, with its role as a “host discourse” which encompasses and dominates over other ideas of contestation, including antiracism. Is it possible for social activists, especially for those Marxist-oriented, to express anti-racist and anti-raciological⁴¹ claims in language different than

³⁷ See note 19 above.

³⁸ The core for the purpose of this study was defined on the basis of frequency of answers to questions concerning region of home residence of the participants. The research referred also to “standard” zones (core, periphery and semiperiphery) expounded within world-system perspective theorizing: see Table 2 in: C. Chase-Dunn et. al., op. cit.

³⁹ *ibid.*, Table 1

⁴⁰ *ibid.*, Table 3, Table 6 and Figure 5.

⁴¹ I use the term “raciology” following Paul Gilroy’s analyses of the phenomenon of race and racism in contemporary culture and social life from his book *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000). Gilroy provides only loose definitions of the concept, calling it “a shorthand term for a variety of essentializing and reductionist ways of thinking that are both biological and cultural in character” which enables us to grasp – and eventually confront – “the continuing power of ‘race’ to orchestrate our social, economic, cultural, and human experiences” (*ibid.*, p. 72). However the more suggestive exposition of the way of thinking about what raciology is one can find in the following passage: “‘(R)ace’ (should be viewed) as an active, dynamic idea or principle that assists in the constitution of social reality. It is a short step from appreciating the ways that particular ‘races’ have been historically invented and socially imagined to seeing how modernity catalyzed the distinctive regime of truths, the world of discourse that I call ‘raciology.’ In other words, the modern, human sciences, particularly anthropology, geography, and philosophy, undertook elaborate work in order to make the idea of ‘race’ epistemologically correct. This required novel ways of understanding embodied alterity, hierarchy, and temporality.” (*ibid.*, pp. 57-58). “Raciology” refers to discursive – ideological

that of human rights which is in principal individualistic and individual-oriented one. Would they be ready to accept instead communitarian and community-oriented notions, such as cultural rights, minority rights, ethnic groups rights etc.?⁴² This seems rather dubious, considering historical antipathy of Marxism towards cultural and national diversity which was rooted in its commitment to internationalism and the idea that “proletariat have no nationality”⁴³. Nationalistic and particularistic sentiments, especially those present within smaller nations with their inclinations to highlight issues such as linguistic rights, were perceived by Marxists as a dangerous counterrevolutionary force:

There is no country in Europe which does not have in some corner or other one or several ruined fragments of peoples, the remnant of a former population that was suppressed and held in bondage by the nation which later became the main vehicle of historical development. These relics of a nation mercilessly trampled under the course of history (...) always become fanatical standard-bearers of counter-revolution and remain so until their complete extirpation or loss of their national character, just as their whole existence in general is itself a protest against a great historical revolution. Such in Scotland are the Gaels (...). Such in France are the Bretons (...). Such in Spain are the Basques (...). Such in Austria are the (...) Southern Slavs.⁴⁴

One the other hand Marx and Engels approved a right to nationalism in the case of some peoples – namely those nations who are large, have the strong, hegemonic bourgeoisie and are capable of building modern bureaucratic state and capitalist relations of production. Such nations are defined as modern and historical (in a Hegelian sense), and are opposed to weak, non-historical and small communities, which will always remain backward and regressive⁴⁵. However the national question in works of Marx and Engels, together with a more general issue of cultural identity, can be regarded as secondary one: after all the nation as well as the formation of the nation-states, with the development of bourgeoisie and capitalism, are instrumental for the revolutionary and historical processes of socio-economic emancipation. Thus a focus on national identity may be seen as a distraction from a more important task – preparing for

and “mystifying” – nature of “race-thinking” and there seems to be a lot of commonalities between this project and the broader tradition of theorizing about race and racism encompassing writers such as Hannah Arendt, George L. Mosse, Étienne Balibar, Zygmunt Bauman and Robert Miles. For a critical treatment of this issue see: Barnor Hesse, “Im/Plausible Deniability: Racism’s Conceptual Double Bind,” *Social Identities*, Vol. 10, No. 1 (2004)

⁴² Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995, pp. 2-3, 208 n. 7.

⁴³ Will Kymlicka, “Introduction”, in: id. (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 5.

⁴⁴ Friedrich Engels, The Magyar Struggle, in: K. Marx and F. Engels, *Marx and Engels Collected Works*, London: Lawrence and Wishart, 1976. See: Ephraim Nimmi, “Marx, Engels, and the National Question”, in: W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, op. cit., p. 69-70; W. Kymlicka, “Introduction”, op. cit., p. 5.

⁴⁵ E. Nimmi, op. cit., p. 62-63

the revolution in the domain of the relations of production. This view may be detected also in one of the most recent commentaries by a concerned progressive writer:

After half a century of anti-racism and feminism, the US today is a less equal society than was the racist, sexist society of Jim Crow. Furthermore, virtually all the growth in inequality has taken place since the passage of the Civil Rights Act of 1965—which means not only that the successes of the struggle against discrimination have failed to alleviate inequality, but that they have been compatible with a radical expansion of it. Indeed, they have helped to enable the increasing gulf between rich and poor. Why? Because it is exploitation, not discrimination, that is the primary producer of inequality today. It is neoliberalism, not racism or sexism (Or homophobia or ageism) that creates the inequalities that matter most in American society; racism and sexism are just sorting devices. In fact (...) they are not very efficient sorting devices, economically speaking. If, for example, you are looking to promote someone as Head of Sales in your company and you are choosing between a straight white male and a black lesbian, and the latter is in fact a better salesperson than the former, racism, sexism and homophobia may tell you to choose the straight white male but capitalism tells you to go with the black lesbian. Which is to say that, even though some capitalists may be racist, sexist and homophobic, capitalism itself is not. (...) Americans still love to talk about the American Dream—as, in fact, do Europeans. But the Dream has never been less of a reality than it is today. Not just because inequality is so high, but also because social mobility is so low; indeed, lower than in both France and Germany. Anyone born poor in Chicago has a better chance of achieving the American Dream by learning German and moving to Berlin than by staying at home.⁴⁶

But is it necessary to make sharp distinctions between economic and social inequality on one hand and the right to cultural difference on the other? Is egalitarianism as an attempt to define a system of “just and fair redistribution” really incompatible with demands of the politics of identity (ethnic, national, racial, sexual etc.)?⁴⁷ I. Wallerstein, E. Balibar and J. Blaut argue that the issue of socioeconomic oppression remains inseparable from ethnocentrism or racism, particularly in contemporary world with its more and more mobilized as well as integrated horizontally global economy. The age of time-space compression encourages and facilitates growing frequency and intensity of contacts – but also conflicts – among peoples of different cultures and identities.

In my paper I did not intend to provide a new grand- or meta-narrative about race and racism, which would link in an exact and decisive way the potency of theoretical tools invented by Balibar, Wallerstein and Blaut with practical perplexities faced by many activists fighting in the name of justice and democracy on the world-wide scene (where a problem of possibility of presence of antiracial arguments and tasks within broader emancipatory and progressivist discourses would serve as one example of such perplexities). Instead I have been trying to raise a question why representatives of

⁴⁶ Walter Benn Michaels, “Against Diversity,” *New Left Review* 52 (July-August 2008), pp.33-34, 35-36.

⁴⁷ The dilemma was famously addressed among other during the debate between Axel Honneth and Nancy Fraser (*Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London: Verso, 2003).

progressive and democratic currents in social and political life are sometimes so reluctant to deal with issues of race, ethnicity, nation and cultural minorities in a way which would mark a departure from traditional Marxist and Marxian “biases” (that they are all products of either a false and immature consciousness, or ethics and politics of identity, which would be abolished in the process of emancipation and with an eventual termination of the class struggle).

However I would like to lump those two levels, theoretical and empirical-statistical together in a provisional way, and argue that this is liberalism – with its various tensions and contradictions, reconstructed by Balibar and Wallerstein, as well as Blaut in his criticism of the essentially liberal theory of modernization, present also in agendas, campaigns and attitudes of the agents of contemporary social movements concerned about distresses caused by recent advancement of globalization and capitalism – which should be treated as the main obstacle on the way of building constructive responses against raciological thinking and racist phenomena evident in our world. I believe that Michaels, in his article which I quoted above, is right when he singles out neoliberalism as the main problem which should worry all representatives and proponents of progressive forces. But his recognition must not be regarded as a denial of the importance of the issue of culture- and identity-based discrimination. If we are to address the question of inequalities in an effective way, we should treat questions of socioeconomic exclusion and the politics of identity (cultural, ethnic, racial, sexual etc.) as complementing and not eliminating each other. We must question the idea of “there is no alternative to neoliberalism,” but while doing it we can base on Wallerstein’s, Balibar’s and Blaut’s analyzes, which may be referred to not only by philosophers on the very abstract level of theoretical argumentation:

The first lesson we must learn, therefore, is that if it looks like class struggle and acts like class war then we have to name it unashamedly for what it is. The mass of the population has either to resign itself to the historical and geographical trajectory defined by overwhelming and ever-increasing upperclass power, or respond to it in class terms. To put it this way is not to wax nostalgic for some lost golden age when some fictional category like ‘the proletariat’ was in motion. Nor does it necessarily mean (if it ever should have) that there is some simple conception of class to which we can appeal as the primary (let alone exclusive) agent of historical transformation. There is no proletarian field of utopian Marxian fantasy to which we can retire. To point to the necessity and inevitability of class struggle is not to say that the way class is constituted is determined or even determinable in advance. Popular as well as elite class movements make themselves, though never under conditions of their own choosing. And those conditions are full of the complexities that arise out of race, gender, and ethnic distinctions that are closely interwoven with class identities. The lower classes are highly racialized and the increasing feminization of poverty has been a notable feature of neoliberalization.⁴⁸

One of the most powerful and consequent critiques of (and not philosophical speculations about) liberalism and neoliberalism was developed recently by David

⁴⁸ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 202.

Harvey in his two books.⁴⁹ For Harvey the crucial aspect of neoliberalism is “commodification of everything” (as assumption that all components, phenomena and relations of social life can be treated as commodities⁵⁰), linked to the main item of the “liberal creed” – freedom, chiefly the market freedom. At the same time total commodification leads to “accumulation by dispossession”, which discloses the most destructive forces hidden behind liberalism as a foundation of political and economic order: privatization of land and removal of peasant population, installation of private property rights regime, a trend towards erasure of all forms of common property rights (state pensions, paid vacations, access to education, access to health care etc.) monetization of exchange and transactions, elimination of rights to the commons, introduction of processes of appropriation of assets typical for colonialism and imperialism⁵¹ and establishing of the market as the only measure of value for labor, production, consumption and leisure. Harvey’s critique of neoliberalism is simultaneously an attempt to construe an opposition to it, to argue that “there is an alternative”. This task is important because of the destructive outcomes of the “commodification of everything” and the “accumulation by dispossession”:

But there are far more serious issues here than merely trying to protect some treasured object, some particular ritual or a preferred corner of social life from the monetary calculus and the short-term contract. For at the heart of liberal and neoliberal theory lies the necessity of constructing coherent markets for land, labour, and money, and these, as Karl Polanyi pointed out, ‘are obviously not commodities . . . the commodity description of labour, land, and money is entirely fictitious’.⁵²

The liberal fiction and utopia affects economic base – production processes – as well as also social and cultural “superstructure”, with specific effects on the domain of the “politics of identity:

Neoliberalization has transformed the positionality of labour, of women, and of indigenous groups in the social order by emphasizing that labour is a commodity like any other. Stripped of the protective cover of lively democratic institutions and threatened with all manner of social dislocations, a disposable workforce inevitably turns to other institutional forms through which to construct social solidarities and express a collective will. Everything from gangs and criminal cartels, narco-trafficking networks, minimafias and favela bosses, through community, grassroots and nongovernmental organizations, to secular cults and religious sects proliferate. These are the alternative social forms that fill the void left behind as state powers, political parties, and other institutional forms are actively dismantled or simply wither away as centres of collective endeavour and of social bonding.⁵³

⁴⁹ Ibid., id., *Spaces of Hope*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

⁵⁰ D. Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, op. cit., p. 165.

⁵¹ Ibid., pp. 158-159.

⁵² Ibid., p. 166.

⁵³ Ibid., p. 171.

An alternative, which is outlined by Harvey⁵⁴, must have an adverse effect on the kernel of liberal theory – especially on its conception of rights with its claim to universality. This alleged universalism, as we could see, continues to attract leaders, activists and proponents of global social movements, including those of them who tend to fight against racism. As Harvey suggests it is possible to reformulate the basic principles of human rights so that they stop serving the liberal utopia and instead would provide us with “meaningful ideals upon which to let our imaginations roam as we go to work as insurgent architects of our future,”⁵⁵ even if that project would imply the founding of a new utopia – one that refers to a social construction without raciology in all its variations: religious, scientific-biological and cultural-symbolic-institutional.

⁵⁴ Harvey provides an 11-points list of „universal rights worthy of attention”: The right to life chances, The right to political associations and ‘good’ governance, The right of the laborers in the process of production, The right to the inviolability and integrity of the human body, Immunity/destabilization rights, The right to a decent and healthy living environment, The right to collective control of common property resources, The rights of those yet to be born, The right to the production of space, The right to difference including that of uneven geographical development, Our rights as species beings (see: D. Harvey, *Spaces of Hope*, op. cit., pp. 248-252; id., *A Brief History of Neoliberalism*, op. cit., p. 204).

⁵⁵ D. Harvey, *Spaces of Hope*, op. cit., p. 248.

Teori, Aktivizm ve Diyalektik: Dünya-Sistemi Analizi Söylemi İçinde Anti-Irkçılık ve Anti-Irkoloji ile ilgili Tereddütler

Öz

Irkçılık ve irkoloji (raciology), dünya sistemi perspektifinin temsilcileri tarafından, tipik kapitalist jeokültürün en eleştirel boyutlarından birini ifade eden halk-olmaklığın kaynağı sorusuyla bağlantılı bir problem olarak dikkate alınır: İnşa edilmiş bir kategori olarak halklar ile (Marxçı ve Weberci anlamda) objektif bir gerçeklik olarak sınıflar arasındaki farklılıklar ve bağıntılarla (ırklar, uluslar, etnik gruplarla) ilgili bir soru. Bu makalede, kısaca 1) Wallerstein'in modern dünya sistemi mantığı içinde ırk ve irkçılığın kuruluşuna yönelik orijinal kavramsallaştırmasını 2) söz konusu doktrinin Étienne Balibar tarafından tashih edilmesini 3) ana hatlarıyla James Blaut'un kültürel irkçılık teorisini ele alacağım. Sonrasında da 4) ele aldığım bu üç öneriyi kimi çağdaş sosyal hareketlerin söylemi içinde irk/irkçılık karşıtlığının varlığına (ya da yokluğuna) yönelik eleştirel bir incelemenin araçları olarak kullanacağım. Makalenin sonuç bölümünde, ilerlemeci irkçılık karşıtı inisiyatiflerin görüş ve beklentilerine ve onların eleştirel demokrasi teorisi perspektifinden değerlendirilmesine yer verilecektir.

Anahtar Sözcükler

Kültürel Irkçılık, Irkçılık-Karşıtlığı, Aktivizm, Dünya Sistemi Analizi, Bireycilik, Étienne Balibar, Immanuel Wallerstein, James Blaut, David Harvey.

Araştırma Makalesi
Research Article
DOI: 10.20981/kuufefd.74372

Veli URHAN

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara/Türkiye
GaziUniversity, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Ankara-Turkey
vurhan@gazi.edu.tr

Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik, Özgürlük

Öz

Düşünce tarihine, Greklerden günümüze gelinceye kadar, bütünlüğü içerisinde bakıldığında, genel hatlarıyla birbirinden farklı iki *adalet* anlayışının oluştuğunu söylemek mümkündür. İnsanların *niteliksel eşitsizliği* fikrine dayanan, etikle siyasetin birbirinden ayrı olarak düşünülmediği klasik etik ve siyaset felsefesinin *adaleti*. İnsanların *niteliksel eşitliği* fikrine dayanan, etikle siyasetin birbirinden tamamen ayrı olarak ele alındığı modern siyaset felsefesinin *adaleti*. Bu adalet artık söz konusu dört ana erdemden biri olarak düşünülmemektedir.

Eşitlik kavramı, zaman zaman yanlış olarak, özdeşlik ya da aynılık anlamlarında da kullanılmakla birlikte, onun asıl anlamının her hangi bir şeyin bireyler arasında dengeli biçimde bölüştürülmesi olduğunun unutulmaması gerekir. Bireyler arasında neyin bölüştürüldüğüne bağlı olarak, birbirinden farklı eşitlik kavramlarından söz edilebilir. Eşitliğin en çok görülen üç şekli olarak, *kurumsal eşitlik*, *biçimsel eşitlik* ve *fırsat eşitliği* örneklerinden söz edilebilir.

İnsanın var olduğu yerde varlıklarından söz edilebilecek olan ve birbiriyle bir karşıtlık ilişkisi içerisinde bulunan kavramlardan biri *özgürlük* diğeri *otoritedir*. Bu karşıtlık ilişkisi, toplum ya da bazı toplumsal sınıflar ile onları yöneten hükümet arasında var olduğu için, *özgürlük* otorite sahibi olan yöneticilerin despotik yönetimine karşı korunmayı ifade eden bir kavram olarak dikkati çeker. *Özgürlük*, en geniş anlamıyla, insan bireysel bir varlık olarak dikkate alındığında *irade özgürlüğü*, toplumsal bir varlık olarak dikkate alındığında *siyasal özgürlük* olarak gündeme gelir.

Anahtar Sözcükler

Siyaset, Adalet, Eşitlik, Özgürlük, Erdem.

Adalet:

Düşünce tarihine, Greklerden günümüze gelinceye kadar, bütünlüğü içerisinde bakıldığında, genel hatlarıyla birbirinden farklı iki *adalet* anlayışının oluştuğunu söylemek mümkündür: a) Temelde insanların *niteliksel eşitsizliği* fikrine dayanan, etikle siyasetin hiçbir şekilde birbirinden ayrı olarak düşünülmediği klasik etik ve siyaset felsefesinin *adaleti*. Bu adalet *bilgelik, cesaret ve ölçülülük* ana erdemlerinin varlığına bağlı olarak kendiliğinden ortaya çıkan dördüncü ana erdemdir. b) Temelde insanların *niteliksel eşitliği* fikrine dayanan, etikle siyasetin birbirinden tamamen ayrı olarak ele alındığı modern siyaset felsefesinin yapay olarak ortaya çıkan *adaleti*. Bu adalet artık söz konusu dört ana erdemden biri olarak düşünülmemektedir. Platon ve Aristoteles'in eserlerinde *adalet, yöneticilerde bilgelik, askerlerde cesaret, üreticilerde ölçülülük* (çalışma ve itaat) olarak belirlenen üç ana erdem, genel anlamda, üç toplumsal katman olarak söz konusu edilebilecek olan *siyasi, askeri ve ekonomik* alanlarda gerçekleşmesine bağlı olarak, her şeyin yerli yerinde bulunuyor olması anlamında, ortaya çıkan dördüncü ana erdemdir. Bilindiği üzere, Aristoteles'e göre, ister azınlık ister çoğunluk olsunlar, insanların *servetlerine dayanarak* yönettikleri rejim oligarşi, *özgürlüklerine* dayanarak yönettikleri rejim ise demokrasi olarak adlandırılır¹. Grek filozoflarının, *adaletin* eşitlere eşit, eşit olmayanlara da eşit olmayan bir biçimde davranmak olduğu konusunda fikir birliği içinde buldukları bilinir. Bu anlamda *adalet*, her bir kişinin layık olduğunu elde etmesini talep eder. Burada, *adalet* kavramıyla ilgili temel sorun, bu *eşitleri ve eşit olmayanları* meydana getiren şeyin ne olduğuna ilişkin sorundur. Eşitlerin eşit olarak, eşit olmayanların da eşitsiz olarak muamele görmesi gerektiği genel bir ilke olarak kabul edilmiş olsa bile, neyin eşitliği ya da eşitsizliği sorusu sorulmadan, bu ilkenin özel durumlara uygulanması mümkün olmaz; çünkü insanlar çok çeşitli bakımlardan eşit olabilecekleri gibi eşit olmayabilirler de².

Bu durumda, akla gelen ilk soru şudur: siyasal yönetime kimlerin katılacağına ilişkin karar söz konusu olduğunda hangi temel etken akla gelmelidir? Oligarşi yanlıları eşitliği meydana getiren şeyin *servet* olduğunu söylerken, demokrasi yanlıları bunun *özgürlük* olması gerektiğini öne sürerler. Oysa her iki görüşe de karşı olan Aristoteles, politik hakların ilkesinin ne tek başına *servet*, ne de tek başına *özgürlük* olabileceğini savunur. Politik toplumun temel ilkesinin ya da amacının, uyrukların ortak iyiliği ve mutluluğu olması gerektiğini düşünen Aristoteles için, söz konusu ortak iyiliğin ve mutluluğun temelinde ne *özgürlük eşitliğine*, ne de *zenginlik eşitsizliğine* değil, tam tersine, *liyakata* dayalı olması gerektiğinde kuşku yoktur³. Ona göre, iktidarın amacı *erdem*, kaynağı da *liyakat* olmalıdır. Bu nedenle, iktidarın amacı özgürlüğü değil, erdemi gerçekleştirmek olmalıdır; bunun için de iktidarda her zaman *liyakat* sahibi olanların bulunması bir zorunluluktur. Aristoteles'in *Politeia* adını verdiği bu yönetim

* Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

¹ Aristoteles, *Politika* (Çev.Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2013, 1280a, s.101; A.Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Cilt 3, 2007, s.289.

² L.Arnhart, *Siyasi Düşüne Tarihi(SDT)* (Çev.Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, Ankara 2004, s.73.

³ Aristoteles, *Politika*, s.291; A.Arslan, *İFT*, Cilt 3, s.290.

biçimi, oligarşi ile demokrasinin karışımı olan bir rejimi akla getirmektedir; çünkü bu rejimde ne oligarşide olduğu gibi servet zengini bir azınlığın, ne de demokraside olduğu gibi yalnızca özgür olan yoksul çoğunluğun yönetimi söz konusudur. *Politeia*'da öngörülen yönetim biçimi, hem özgür hem de belirli bir geliri ve mülkü olan *orta sınıfın* yönetimidir. Aristoteles'in burada *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde, karakter erdemlerine ilişkin olarak öne sürdüğü *altın orta*⁴ ilkesine uygun hareket ettiği çok açıktır.

Devletin temel varlık sebebi olarak hem Platon hem de Aristoteles tarafından sürekli vurgulanan *iyi yaşamın* toplumda barış ve istikrar ortamının sağlanmasına, bunun da ancak *orta sınıfın* güçlü kılınmasına bağlı bulunduğu kuşku yoktur. Toplumsal yapılara tarihsel olarak bakıldığında, genelde, onların birincisi *çok zengin*, ikincisi *çok yoksul*, üçüncüsü de *orta halli* insanlardan meydana gelen üç toplumsal tabakadan oluştukları söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, toplumların her zaman birlikli değil, çoğulcu bir yapıya sahip oldukları öne sürülebilir. Günümüz toplumlarında söz konusu çoğulculuğun gücünü arttıran etkenlerin sayısının giderek arttığını söylemek de yanlış olmaz. Grek felsefesinde hem etik hem de politik bir anlam taşıyan *adalet*in, her bir toplumsal sınıfın ve onun üyesi olan her bir insanın kendi üstüne düşen ana erdemlere uygun davranmasına bağlı olarak kendiliğinden gerçekleştiği doğrusu eğer; bunun günümüz çoğulcu toplumları için de ne ölçüde doğru olup olmadığı üzerinde düşünülmesi gerekir. Antikçağ Grek ve Ortaçağ İslam filozoflarında *adalet* temelde bir *etik erdem* olarak kabul edilirken, Modern çağın batılı siyaset ve hukuk felsefelerinde artık *adalet*in bir *etik erdem* olmaktan çıkarılarak, politik ve daha ziyade bir hukuk kavramı olarak işlev görür hale getirildiğinde kuşku yoktur.

Adalet'in Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Smith, Montesquieu, Voltaire vb. onyedinci ve onsekizinci yüzyıl siyaset ve hukuk filozofları tarafından, ağırlıklı olarak *etik erdem* olan içeriğinden arıtılarak, siyasal ve hukuksal bir kavram haline dönüştürüldüğü bir gerçektir. Burada evrensel ve temel bir hakikate işaret etmekte yarar var: Ahlak her insana kendi kendisine -yani içerden- yaptırımlar uygulayan tamamıyla otonom bir emirler ve yasaklar alanı iken; hukuk ve siyaset bir toplum sözleşmesinin sonucunda ortaya çıkan kurallarını insana dışarıdan ve belirli kurumlar aracılığıyla uygulayan heteronom bir alandır. Bilindiği üzere kurumlar hükmi şahsiyetlerdir ve işlerlikleri de o kurumların üyesi olan gerçek şahsiyetlerle mümkün olur; dolayısıyla toplumsal hayatı yürüten hükmi şahsiyetlerin insana uyguladıkları kuralların ardında yine gerçek şahsiyet olan insanın kendisi vardır. Günümüz çoğulcu toplumlarında da, Aristoteles'in işaret ettiği, o *iyi yaşamın* gerçekleşmesine imkân verecek toplumsal barış ve istikrarın sağlanmasının temel şartı, her bir insanın kendi özünü yansıtan *vicdanı* ya da *iyiyi istemesi* ile birlikte toplumsal planda kendini gösterecek olan *kamu vicdanının* ya da *en yüksek iyinin* gözetilmesidir. Eğer bu doğrusu, herhangi bir toplumsal yaşamda, toplumsal bütünü oluşturan tüm alt birimlerin ve parçaların doğaları gereği hangi yerde ve hangi durumda bulunmaları gerekiyorsa orada ya da oraya yakın bir yerde bulunmaları anlamında bir *toplumsal adalet*in sağlanması, her bir bireyde *vicdanın*, her bir toplumda da *kamu vicdanının* sesinin olabildiğince iyi duyulmasına bağlı görünüyor.

⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Çev.Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2014, 1107, s.49.

Rousseau'un *Toplum Sözleşmesi*'nde şimdiye kadar var olmadığı gibi gelecekte de hiçbir zaman var olamayacağını öne sürdüğü⁵, ama günümüz toplumlarının büyük çoğunluğunun yönetim biçimi olarak, içinde yaşamakta bulunduğumuz çağdaş temsili demokrasilerde *iyi yaşamak* için, aynı bağlamda, Kant'ın "insanı her zaman araç değil, amaç olarak görececek şekilde davranmamızı" isteyen kategorik emperatifine de dikkat çekilebilir. İnsanlar, her durumda, kendi başlarına birer araç değil amaç olarak muamele görmelidirler; çünkü onlar kendilerinin dışındaki hiçbir şeyin sahip olmadığı ve kendilerine onur kazandıran ahlaksal tercih kapasitesi taşırlar⁶. Kant'ın söz konusu kategorik emperatifine, eserlerinde sık sık atıfta bulunan John Rawls'ın⁷ adalet anlayışının da temelinde, her birisi özünde ahlaksal bir kişi olan insanların, insanlık onurunun bir gereği olarak, eşit muamele görmeyi hak ettikleri iddiasına dayandığı görülmektedir⁸. Genel anlamda bakıldığında, çağdaş adalet kuramcılarının adaleti, tek yanlı olarak, sadece bireysel hakların korunması ile birlikte ele aldıkları, ama onun etik boyutunu ihmal ettikleri çok açık olarak görülmektedir.

Aslında, Antikçağda Roma Hukuku ile Grek felsefesinin adalet ile bireysel haklar arasındaki ilişkiyi iyi kuramamış olduğu hakkındaki iddialar⁹ doğru kabul edilirse, bu tek yanlılığın uzun bir geçmişinin bulunduğu da söylenebilir. Roma hukuku bireysel hakların doğuştan getirildiklerini değil de, sonradan hukukun bir gereği olarak kabul edildiklerini öne sürerken, bilindiği üzere, John Locke'un siyaset felsefesinde de devletin bireysel hak sahiplerinin sözleşmeyle kurdukları bir organizasyon olduğunda, dolayısıyla adaletin de bireysel hakların merkezine yerleştirildiğinde kuşku yoktur¹⁰. Oysa genel anlamda Grek felsefesinde, özel olarak da Platon ve Aristoteles'in felsefelerinde bireysel haklar etik ve aynı zamanda politik bir erdem olan *adalet*in kapsamı içerisinde düşünülmüştür. Düşünce tarihi içerisinde, Grek filozoflarında olduğu gibi, insanın özünde iyi bir varlık olduğunu söyleyenlerin yanısıra, Thomas Hobbes vb. modern siyaset filozoflarında olduğu gibi, onun kötü bir varlık olduğunu söyleyenler de vardır. Çoğunluk tarafından özünde iyi olduğu söylenen bu insanın, zaman zaman kendi bireysel çıkarlarını toplumun ortak çıkarlarının üstünde tutmaya, bu amaçla kanunları ve kuralları eline fırsat geçtiğinde ihlal etmeye ya da kendi yararına kullanmaya eğilimli olduğu da inkâr edilemez bir gerçektir.

Onyedinci yüzyıl siyaset filozoflarının eserlerinde ilk kez dile getirilmeye başlanmış ve zamanla üzerinde evrensel denebilecek bir uzlaşmanın sağlanmasına bağlı olarak kabul görmüş olan, *yasama*, *yürütme* ve *yargıdan* oluşan kuvvetler ayrılığı ilkesinin hayata geçirilmesiyle, iktidarı kullananların söz konusu ilke sayesinde birbirlerini denetlemelerinin sağlanması zorunlu hale gelmiştir. Öyle görünüyor ki, Platon'un *Aristokrasi*'sinde, Aristoteles'in anayasal demokrasi anlamına gelen *Politeia*'sında hem etik hem politik bir değer ifade eden ve *ortak çıkar* ile de özdeş olan

⁵ J.J.Rousseau, *Toplum Sözleşmesi Ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, Say Yayınları, İstanbul 2008, s.89.

⁶ L.Arnhart, *SDT*, s.401.

⁷ L.Arnhart, *SDT*, s.409.

⁸ L.Arnhart, *SDT*, s.408.

⁹ S.Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi (HVAT)*, Liberte Yayınları, Ankara 2001, s.186.

¹⁰ S.Aktaş, *HVAT*, s.186.

adalet, günümüz temsili demokrasilerinde, *iyi yaşam*ın bir gereği olarak, uymakla yükümlü bulunduğu kuralların insanın kendi içinden değil de, dışarıdan kendisine buyurulması nedeniyle, söz konusu kuvvetler ayrılığı ilkesiyle sağlanmaya çalışılmıştır. *Adalet*in Platoncu ve Aristotelesci anlamına bağlı kalınarak söylenirse, *yasama*, *yürütme* ve *yargı* eğer gerçekten bulunmaları gereken yerde ve biçimde bulunurlarsa, güçlerini ve yetkilerini ancak kullanmaları gereken yerde ve biçimde kullanırlarsa, birbirilerinin karşısında hiçbir şekilde sınırlarının ve amaçlarının ötesine geçen bir güç ve yetki kullanma eğilimine girmezlerse, orada *adalet*in varlığından söz edilebilir. Akliselim sahibi her insanın kolaylıkla tahmin edebileceği gibi, burada söylendiği anlamdaki *adalet*in sağlanması, gerek *yasama*, gerek *yürütme* ve gerekse *yargı* mensuplarının kendi görevlerinin ve işlerinin gereği her ne ise o donanıma sahip kişiler olarak önceden eğitilmiş ve yetiştirilmiş olmalarının da kaçınılmaz olduğu her türlü kuşkudan uzak bir gerçektir.

Adalet Teorisi adlı eseriyle, ün kazanmış olan Amerikalı çağdaş siyaset felsefecisi Rawls'ın da Kant'ın yukarıda işaret edilen ahlak ilkesine zaman zaman dikkat çektiği; ve özünde insanın hem *özgürlüğüne* hem de *eşitliğine* yer veren bir adalet kavramı üzerinde çalıştığı bilinmektedir. Bireysel hakların temelde adalet ilkesi tarafından belirlendiği kanısını taşıyan Rawls'a göre, etik olmaktan daha çok politik ve ekonomik bir erdem olarak, adalet olmadan bireylerin toplumsal işbirliği içerisine girmeleri beklenmemelidir¹¹. Nozick de bireylerin piyasa kurallarına göre hak ettiklerini alabildikleri takdirde adaletin anlamlı olacağını düşünürken, çağdaş liberalizmin önemli bir ismi olan Hayek'in bireysel haklara pek vurgu yapmadığı öne sürülür¹². *Adaletin prosedürel adalet ve sosyal adalet* olmak üzere iki şekli söz eden klasik liberalizme göre, *sosyal adalet* temel ilgisini, daha ziyade ekonomik alanda, gelirin ve zenginliğin dağıtımı ve bölüşümüyle ilgili, eşitliği sağlamak amacını güden *liyakat* ve *ihtiyaç* ölçütlerine yöneltir¹³. Daha önce de işaret edildiği üzere, Aristoteles için, iktidar uygulayan devletin meşru kaynağı ne *zenginlik*, ne *özgürlük* değil, ama *liyakattir*; amacı da yurttaşları *erdemli* kılmaktır¹⁴. Temel ahlak kavramları *özgürlük* değil *erdem*, *eşitlik* değil *liyakat* olan "Aristoteles'in politik toplumu özgürlüğü değil erdemi gerçekleştirmeyi hedef alır ve iktidarı da ancak bu erdemi yaratma yönünde en büyük *liyakate* sahip olanlara vermeyi doğru bulur"¹⁵.

Çağdaş hukuk kurumları ve adalet teorisine ilişkin çalışmalarıyla dikkati çekmiş olan Hayek'in "liyakatlerin moral (ahlaksal) bağlamlarda bir anlam ifade edeceğini, gelir dağılımıyla ilgili olarak bu kavramın hiçbir anlamının olmadığını düşündüğü öne sürülür"¹⁶. *Liyakatleri* eylemin ahlaksal bir karakteri olarak kabul eden Hayek, *liyakatlerin* piyasadaki başarının bir nedeni olmadığını, aksine, bir insanın başarısının hemcinslerine göre taşıdığı değere bağlı olarak belirlenmesi gerektiğini söyler¹⁷.

¹¹ S.Aktaş, *HVAT*, s.187.

¹² S.Aktaş, *HVAT*, s.187.

¹³ S.Aktaş, *HVAT*, s.194.

¹⁴ A.Arslan, *İFT*, Cilt 3, s.292.

¹⁵ A.Arslan, *İFT*, Cilt 3, s.292.

¹⁶ S.Aktaş, *HVAT*, s.221.

¹⁷ S.Aktaş, *HVAT*, s.221.

Mesela, üstün yetenekli bir insanın başarısı, bu yeteneklerin piyasada ne anlam ifade ettiğine bağlı olduğu halde, bizim o insanların yeteneklerinin başarıya layık olup olmadığına ilişkin düşüncelerimize bağlı değildir¹⁸. Burada da açıkça görüleceği üzere, Hayek'in *liyakat* kavramına yüklediği anlam ile Aristoteles'in aynı kavrama yüklediği anlam, taşıdıkları ahlaksal karakter bakımından ortaklık göstermekle birlikte, uygulandıkları alanlar bakımından önemli ölçüde birbirlerinden farklı görünmektedir. Hayek'in *Hukuk, Yasama ve Özgürlük* adlı eserinde yer verdiği bir alıntıda J.S.Mill şunları söyler¹⁹: “Toplum, kendisinden aynı ölçüde iyiye hakkı olan, yani mutlak olarak aynı ölçüde iyiye liyakat kespetmiş olan, herkese eşit ölçüde iyi muamele etmelidir. Bu, sosyal ve dağıtıcı adaletin en yüksek soyut standardıdır; bütün kurumların ve bütün erdemli vatandaşların çabaları azami ölçüde buna yönelmelidir”. Burada, Mill'in çok açık bir biçimde öne sürdüğü *sosyal adalet* kavramıyla tam bir sosyalizme varacağına farkında olmadığını düşünen Hayek, toplumun bireylere liyakatlerine göre muamele etmesi gerektiği şeklindeki ana fikri özünde taşıyan *sosyal adalet* talebinin bireylere değil, topluma hitap ettiğini dile getirir²⁰. “Siyasi faaliyeti sosyal adalete olan inanç yönettiği sürece, bu süreç totaliter bir sisteme gitgide daha fazla yaklaşacaktır” diyen Hayek, *sosyal adalet* kavramının özgür insanlardan oluşan bir toplum için hiçbir anlam taşımayan içi boş bir kavram olduğunu öne sürer²¹.

Modern özgürlük ilkesinin en iyi formülasyonunu *Özgürlük Üzerine* adlı eserinde Mill'in yaptığı söylenir. Mill, bireyin sosyal denetiminin *tek ve basit bir ilkeyle* yapılması gerektiğini öne sürerken, Aristoteles'e olan karşıtlığını da ortaya koymuş olur²². Mill'e göre, “Uygar bir topluluğun herhangi bir üyesi üzerinde, iradesine rağmen, iktidarı kullanmanın tek amacı, onun diğerlerine zarar vermesini engellemek olabilir. Bu kişinin fiziksel ya da ahlâkî iyiliği kendi başına yeterli bir gerekçe değildir...”²³ Mill'in söz konusu özgürlük ilkesi, modern devletlerin hiçbirisinde tam anlamıyla uygulanamıyor olsa bile, modern liberal demokrasinin ruhunu yansıttığında kuşku yoktur. Mill'in ilkesi, “yurttaşların ahlakî karakterlerinin biçimlendirilmesi, yönetimlerin zorunlu ve haklı hedeflerindedir” şeklindeki Aristotelesçi iddianın, modern liberal düşünce tarafından reddinin de ifadesidir²⁴. Bana öyle geliyor ki, çağdaş toplumların gittikçe büyük boyutlar kazanan hem bireysel, hem siyasal hem de ekonomik sorunlarının, insanlığın hep özlediği o *iyi yaşamın*, en mutlu değil elbette, ama yeterince mutlu yaşanacak düzeyde, çözüme kavuşturulamamasının ardında yatan temel sebebin *erdem, adalet ve liyakat* gibi temel kavramların, sekülerleşmenin eşliğinde, *etik değer* içeriğinden boşaltılmış olmaları yatmaktadır. Antikçağ Grek,

¹⁸ F.A.Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge-Kegan Paul, London 1990, s.94; (den naklen) S.Aktaş, *HVAT*, s.221.

¹⁹ J.S.Mill, *Utilitarianism* (London 1861), bölüm 5, s.92; (den naklen) F.A.Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük (HYÖ)* (Çev.Atilla Yayla-Mustafa Erdoğan-Mehmet Öz), Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s.297.

²⁰ F.A.Hayek, *HYÖ*, s.97.

²¹ F.A.Hayek, *HYÖ*, s.102.

²² L.Arnhart, *SDT*, s.69.

²³ J.S.Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Boobbs-Merrill, 1956), 13; (den naklen) L.Arnhart, *SDT*, s.69-70.

²⁴ L.Arnhart, *SDT*, s.70.

Ortaçağ İslam ve Hıristiyan filozoflarının ahlak ve siyaset felsefelerinde öngördükleri hem toplumsal hem siyasal hem de ekonomik hayatın tek ve vazgeçilmez aktörü olan insanı kişisel olarak içinden ve özünden kavrayan bu *etik değer* içeriğine yeniden kavuşturulması, çok kolay görünmemekle birlikte, imkânsız değildir.

Eşitlik:

Eşitlik kavramı, zaman zaman yanlış olarak, özdeşlik ya da aynılık anlamlarında da kullanılmakla birlikte, onun asıl anlamının her hangi bir şeyin bireyler arasında dengeli biçimde bölüştürülmesi olduğunun unutulmaması gerekir. Bireyler arasında neyin bölüştürüldüğüne bağlı olarak, birbirinden farklı eşitlik kavramlarından söz edilebilir. Eşitliğin en çok görülen üç şekli olarak, yaşamlarının eşit ahlâksal bir değere sahip olması anlamında insanların eşit doğdukları fikrini içeren *kurumsal eşitlik*; insanların toplumsal yaşam içerisindeki haklarını ve yetkilerini belirleyen sosyal statü anlamında, en açık ifadesini hukuk karşısındaki eşitlikte ve aynı değerdeki tek adam tek oy olarak siyasetteki eşitlikte bulan *biçimsel eşitlik*; her hangi bir konuda herkesin aynı başlangıç noktasında bulunmaları ya da eşit yaşam şansına sahip olmaları anlamında *fırsat eşitliği* örneklerinden söz edilebilir²⁵. Klasik ve modern dönemleri de içine alacak şekilde, siyaset felsefesi tarihi bütünüyle göz önüne alındığında, siyasetin çok açık biçimde *eşitsizlik-eşitlik* kavram çifti üzerinde inşa edildiği görülebilir. Klasik siyaset felsefesi ile modern siyaset felsefesini birbirinden ayıran en belirgin özelliklerinden birinin eşitlik konusunda olduğu söylenebilir. İnsanın doğuştan toplumsal ve siyasal bir varlık olduğunu düşünen klasik siyaset filozofları insanların doğuştan *niteliksel eşitsizlik* içerisinde bulduklarını öne sürerken; insan için bir *doğa durumu-toplum durumu* ayrımı yaparak, onun doğuştan toplumsal ve siyasal bir varlık olmadığını düşünen modern siyaset filozofları, tam tersine, insanların doğuştan *niteliksel eşitlik* içerisinde bulduklarını öne sürerler.

Siyasetin temeline Tanrı ya da tanrısallık konulduğu zaman ortaya çıkacak siyasal yapının, iktidarın yukardan aşağıya uygulanmak durumunda olduğu bir siyasal yapı olacağını; siyasetin temeline insanın kendisi ya da insanlık konulduğu zaman ortaya çıkacak siyasal yapının ise, iktidarın artık yukardan aşağıya değil aşağıdan yukarıya uygulanmak durumunda olduğu bir siyasal yapı olacağını düşünmek ve kavramak çok zor değildir. Tarihin İlk ve Orta çağları boyunca hayata geçirilmiş olan yönetim biçimlerinin genelde *monarşik* ve *aristokratik* karakterli olmasının arkasında duran egemen zihniyetin öngördüğü biçimde, siyasal ve toplumsal düzenin temeline, *niteliksel eşitsizlik* fikrinin ve buna bağlı olarak *hiyerarşik düzen* anlayışının kendisinden kaynaklandığı Tanrı ya da tanrısallığın konulduğu²⁶; Modern çağla birlikte görülmeye başlayan yönetim biçimlerinin daha çok *demokratik* karakterli olmalarının arkasında duran egemen zihniyetin öngördüğü biçimde, siyasal ve toplumsal düzenin

²⁵ A.Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları (STK)* (çev.Hayrettin Özler), Adres Yayınları, Ankara 2012, s.174.

²⁶ L.Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* (çev.Solmaz Zelyut Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s.64. Platon 'un *Yasalar*'ı Tanrı ile başlarken, *Sokrates'in Savunması* Tanrı ile bitmektedir.

temeline artık Tanrı ya da tanrısallığın değil, doğal eşitlik içerisinde buldukları düşünülen insanın konulduğu çok açıktır. Bu Tanrı ya da tanrısallık, siyasal ve toplumsal düzenin temelinde, Antikçağ siyaset filozoflarında çok açık olarak görülmemekle birlikte, Hıristiyan ve İslam Ortaçağında çok net bir biçimde görülmektedir. Meşhur oryantalist Louis Gardet'nin de işaret ettiği gibi, hiyerarşik düzenin en iyi temsil edildiği İslam siyasetinde “otorite, ilke olarak mutlak ama uygulamada ılımlı olacaktır. *Kur'an*, ‘Aranızda idareyi elinde tutanlara itaat ediniz’²⁷, ‘Kim Resûl’e itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur’²⁸ demektir. *Kur'an*’ın yasasına aykırı olan hiçbir şeyi emretmedikçe halifeye (veya onun görevlendirdiği kişilere) itaat etmek, Peygamber’in yerine geçen kişiye (halife) itaat etmektir ve Peygamber’e itaat etmek de Tanrı’ya itaat etmektir”²⁹.

Burada belki sorulması gereken en önemli soru şudur: Acaba insanlar gerçekte, Klasik siyaset filozoflarının öne sürdükleri gibi, doğal olarak niteliksel eşitsizlik içerisinde dünyaya gelip, daha sonra birbirleriyle olabildiğince eşit konumda nasıl yaşayabileceklerinin olanaklarını mı aramışlardır; yoksa, Modern siyaset filozoflarının öne sürdükleri gibi, doğal olarak niteliksel eşitlik içerisinde dünyaya gelip, sonra mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte başlayan eşitsizlik ve düzensizlik karşısında, kaçınılmaz olarak *doğa durumundan toplum durumuna* geçmenin eşiğinde, yaptıkları sözleşmeyle yeniden bir arada olabildiğince eşitlik ve düzen içerisinde nasıl yaşayabileceklerinin olanaklarını mı aramışlardır? Bu sorunun sorulması ve yanıtlanması, her iki siyaset anlayışı için de, ancak ilkel insanın dikkate alınması koşuluyla bir anlam taşır. Toplumun bir hiyerarşik yapısal özellik göstermesinin sonucu olduğu söylenebilecek olan, iktidarın yukardan aşağıya uygulandığı *monarşi* ve *aristokrasi* gibi yönetim biçimlerinin söz konusu niteliksel eşitsizlik kavramına yaslanması ne ölçüde akla aykırı düşmüyorsa; aynı şekilde, temelde hiyerarşik bir yapısal özellik göstermeyen, iktidarın aşağıdan yukarıya uygulandığı *demokratik* yönetim biçimlerinin de, yönetilenleri yönetecek olanlar toplumun kendi içinden seçilerek belirleneceği için, niteliksel eşitlik kavramına yaslanması o ölçüde akla aykırı düşmemektedir. Bu durumda, toptancı bir yaklaşımla, insanların niteliksel olarak *eşitsizlik* ya da *eşitlik* içerisinde bulduklarının kabul edilmesi gerektiğinin öne sürülmesinin, bugün artık, çok anlamlı görünmediğinin altını çizmek gerekiyor. Dolayısıyla, hukuk önünde insanların birbirleriyle eşit konumda bulunmaları gerektiğinden söz edilebileceği gibi, siyasal ve toplumsal yapının birer üyesi olmaları söz konusu olduğunda, onların eşitliklerinden ziyade eşitsizliklerinden söz edilmesi daha akla uygun görünüyör.

²⁷ 4, 59.

²⁸ 4, 80.

²⁹ L.Gadret, *Müslüman Site, Toplumsal ve Siyasi Hayat (MSTSH)* (Çev.Ahmet Arslan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s.56.

Özgürlük

İnsanın var olduğu yerde ancak varlıklarından söz edilebilecek olan ve birbiriyle sürekli bir karşıtlık ilişkisi içerisinde bulunan kavramlardan biri *özgürlük* diğeri de *otoritedir*. Eski çağlardan beri devam edip gelen bu karşıtlık ilişkisi, toplum ya da bazı toplumsal sınıflar ile onları yöneten hükümet arasında var olduğu için, *özgürlük* otorite sahibi olan yöneticilerin despotik yönetimine karşı korunmayı ifade eden bir kavram olarak dikkati çeker³⁰. Özgür olmak ile zora başvurmak arasındaki gerilimli ilişkiye rağmen, zora başvurmayı insan hayatından bütünüyle dışlamak söz konusu olamayacağı için, özgür olmak tam anlamıyla ve sınırsızlık ölçeğinde bağımsız olmak anlamına gelmediği gibi; “başka birinin keyfi isteğinden bağımsız olmak”³¹ anlamına da gelmez. *Özgürlük*, en geniş anlamıyla, insan bireysel bir varlık olarak dikkate alındığında *siyasal özgürlük* olarak gündeme gelir. Jhon Stuart Mill’e göre, insan özgürlüğünün, bilincin iç alanı da denebilecek olan, özel bir alanı vardır ki, bu alan aynı zamanda *vicdan özgürlüğünün*, düşünce ve duygu özgürlüğünün de alanıdır³². *Pozitif özgürlük* alanı olarak da adlandırılabilir olan, söz konusu alana ilişkin özgürlüğün adı Hayek’te *iç özgürlük* iken, insan benini *alçak ben* ve *yüksek ben* olarak ikiye ayıran Isaiah Berlin’deki karşılığı *yüksek benin* gösterdiği doğrultuda davranmaktadır³³. “Buna göre, kişilik yüksek ve aşağı ben olarak ikiye bölünmüştür ve sahici anlamda rasyonel ve uzun vadeli amaçlarının kaynağı olan yüksek beni onun gelip geçici ve irrasyonel arzularının kaynağı olan aşağı benini denetim altında tuttuğu ölçüde kişi özgürdür”³⁴.

İrade özgürlüğünün varlığını bir bakıma zorunlu kılan pek çok seçenikle karşı karşıya kalan bir insanın, aklını kullanarak bir seçimde bulunup bulunmaması ya da yaptığı seçimin kendisine tanıdığı olanakları sonuna kadar kullanması ya da kullanamaması, başka bir insanın isteklerinin kendisine empoze edilmesinden farklı bir sorun olmakla birlikte; bireysel anlamdaki *iç özgürlük* ile, *negatif özgürlük* olarak da adlandırılabilen, dışardan gelen zorlamanın yokluğu anlamındaki *siyasal özgürlük* birbirinden ayrı tutulmalıdır³⁵. İnsanın istediğini yapabilmesi için gerekli olan fiziksel güç ve yetenekle de özdeşleştirilebilen özgürlüğün, “zorlamalardan masun olma” anlamındaki negatif özgürlüğün içeriğini değişime uğrattığı gerekçesiyle, Hayek özgürlüğün güç ve yetenekle özdeşleştirilmesini çok tehlikeli bulmaktadır³⁶. Söz konusu iç özgürlük ile siyasal özgürlüğün çok fazla karışıklığa sebep olmayacak şekilde dikkatli bir biçimde kullanılabilmesine, fakat “iktidar=özgürlük” formülünün hiçbir şekilde kabul edilebilir olmadığına işaret eden Hayek’e göre, hukuk kuralları dâhilinde gerçekleşen, siyasal anlamdaki özgürlüğün negatif karakterli olması, öteki insanlardan gelen ya da

³⁰ J.S.Mill, *Hürriyet Üstüne(HÜ)* (çev.M.Osman Dostel), Liberte Yayınları, 2004 Ankara, s.40.

³¹ F.A.Hayek, *The Constitution of Liberty*, The University of Chicago Pres, 1960, s.11 (den naklen) A.Yayla, *Özgürlük Yolu(ÖY)*, Profil Yayıncılık, 2014 İstanbul, s.33.

³² J.S.Mill, *HÜ*, s.53.

³³ A.Yayla, *ÖY*, s.36.

³⁴ N.P.Barry, *Modern Siyaset Teorisi(MST)* (çev.Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte, 3.Baskı, 2012 Ankara, s.348-349.

³⁵ A.Yayla, *ÖY*, s.37.

³⁶ A.Yayla, *ÖY*, s.37,39.

gelebilecek olan zorun yokluğunu gösterir³⁷. Gerçek anlamdaki özgürlüğün insanın yapması gerekeni yapmaktan ibaret olduğu kabul edildiği takdirde, insanı rasyonel amaçlara yönlendirmesi durumunda hukukun kişiliği baskı altına aldığı değil, aksine özgürleştirdiği söylenebilir³⁸.

Kanunların Ruhu adlı ünlü eserinde Montesquieu'nun da özgürlüğü bu bağlamda tanımladığı görülüyor³⁹: “Hürriyet kanunların izin verdiği her şeyi yapmaktır; bir vatandaş kanunların yasak ettiği şeyi yapabilseydi hür sayılmazdı o zaman; çünkü öteki vatandaşların da aynı yetkiyi kullanmaya hakları olurdu”. Soyluların elindeki demokrasi yönetiminin nitelikleri bakımından özgür sayılmayacağı kanısını taşıyan Montesquieu, siyasal özgürlüğün yalnızca ılımlı yönetimlerde, ancak iktidar tarafından kötüye kullanılmadığı takdirde, var olabileceğini öne sürmekte; ve bu bağlamda, “bir anayasa öyle olabilir ki, o yasa gereğince hiç kimse, kanunun kendisini yapmaya mecbur tutmadığı şeyi yapmaya, kanunun izin verdiği şeyleri de yapmamaya zorlanamaz”⁴⁰. Aynı şekilde, Alman filozofu Kant da *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserinde şunları söylemektedir⁴¹: “Bir anayasa, kanunları, her bir kişinin özgürlüğünün herkesin özgürlüğü ile bir arada var olabileceği bir tarzda düzenleyerek mümkün olan en geniş özgürlüğü sağlar”. Modern siyaset felsefesine onyedinci yüzyılda ciddi anlamda eleştirel bir gözle bakmak suretiyle, klasik siyaset felsefesinin temeli olan ahlak-siyaset ilişkisine yeniden yönelme eğilimini gösteren ilk isim olduğu söylenebilecek olan Rousseau, gerçek anlamdaki özgürlüğün kendi kendimize koyacağımız bir ahlak yasasına uymaktan ibaret olduğunu; dolayısıyla bencil çıkarlarımızı büyültmekle değil, başkalarıyla paylaştığımız çıkarları geliştirmekle ancak özgür olabileceğimizi öne sürer⁴². Hukukun amacının özgürlükleri kaldırmak ya da kısıtlamak değil, aksine korumak ve genişletmek olduğunu düşünen John Locke'un yanı sıra, Hayek'e göre de, özgür bir eylem belirli kurallardan oluşan hukuksal bir çerçeve içerisinde mümkün olduğundan, bu çerçeve özgürlük için mantıksal bir zorunluluktur⁴³. Genel anlamda, bütün devletlerin var olan tek amacının yaşamak olduğunu düşünen Montesquieu'ya göre, yine de her devletin temelde zor kullanmaya dayanan büyümek ve genişlemek gibi kendine özel amaçlarının yanı sıra; öyle devletler de olabilir ki, onların anayasalarının amacı doğrudan doğruya siyasal özgürlük olabilir⁴⁴.

Siyasal özgürlük alanının dışında düşünülmesi pek de mümkün görünmeyen negatif özgürlükle ilgili olan bu zor kavramı söz konusu olduğunda, Mill ile Hayek arasında küçük bir kıyaslama yapılabilir. Bireyin mutlak anlamda özgür olması gerektiğini düşünen, bu düşüncesinden dolayı pozitif özgürlüğe daha yakın durduğu söylenebilecek olan Mill, davranışları başka birini etkilemediği sürece, bireye hiç kimse

³⁷ A.Yayla, *ÖY*, s.39-40.

³⁸ N.P.Barry, *MST*, s.349.

³⁹ Montesquieu, *Kanunların Ruhu(KR)* (Çev.Fehmi Baldaş), Hiperlink Yayınları, İstanbul, s.169.

⁴⁰ Montesquieu, *KR*, s.169.

⁴¹ I.Kant, *Critique of Pure Reason*, II, i. 1 (den naklen) Montesquieu, *KR*, s.436.

⁴² N.P.Barry, *MST*, s.349.

⁴³ N.P.Barry, *MST*, s.342.

⁴⁴ Montesquieu, *KR*, s.169-170.

tarafından müdahale edilmemesi gerektiğini öne sürerken; Hayek bireyin bir başkasını etkilemeyen bir davranışının neredeyse imkânsız olduğunu öne sürerek, özgürlük konusunda negatif özgürlüğe daha yakın duran farklı bir yaklaşım geliştirmektedir⁴⁵. Bu bakımdan, Hayek'in özgürlük anlayışının en önemli yanlarından birinin *özgürlük* ile *hukukun üstünlüğü* arasında kurduğu ilişki olduğu söylenebilir. Özgürlük ile hukukun üstünlüğü arasında kurulan bu ilişkinin, yaşanan toplumsal hayatın üyesi konumundaki insanın çeşitli nedenlerle zaman zaman bazı dışsal zorlamalarla karşı karşıya kalmasına yol açacağı, ama bu zorlamaların bütünüyle ortadan kalkacağı bir duruma da hiçbir zaman ulaşamayacağı apaçık ortada olan bir gerçektir⁴⁶.

Liberal düşüncenin mensubu olan siyaset bilimci ya da filozoflara göre, *özgürlük* ile *hak* arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır; dolayısıyla, özgürlüğün hak ve yetki ile özdeş olduğu öne sürülmektedir⁴⁷. Liberalizmin onyedinci yüzyıldaki önemli temsilcilerinden olan Thomas Hobbes, bir yandan, özgür insanı “gücü ve zekâsıyla yapmaya muktedir olduğu şeylerde, istediği şeyi yapması engellenmemiş olan birisidir”⁴⁸ şeklinde tanımlayarak liberalist bir tavır sergilerken; öte yandan, “uyruğun özgürlüğü, egemenin sınırsız gücüyle tutarlıdır.(...) Egemenin hangi gerekçeyle olursa olsun bir uyruğa yapabileceği hiçbir şey, adaletsizlik veya haksızlık olarak adlandırılmaz; çünkü her uyruk, egemenin yaptığı her bir eylemin âmilidir”⁴⁹ diyerek, mutlak monarşist tavrını ortaya koymaktadır. *Leviathan* adını verdiği böyle bir mutlak monarşi altında yönetilen uyrukların özgürlüğü konusunda, Hobbes'un öne sürdüğü temel birkaç önermesini burada zikretmenin yararlı olacağı kanısındayım: “Uyruklar, kendilerine yasal olarak saldıranlara karşı bile, kendi varlıklarını savunma özgürlüğüne sahiptirler”⁵⁰. “Uyruklar kendilerine zarar vermeye zorlanamazlar”⁵¹. “Uyruklar, gönüllü olarak teşebbüs etmedikleri sürece, savaşmaya da zorlanamazlar”⁵². “Uyrukların en büyük özgürlüğü, yasanın sessizliğine dayanır”⁵³. Hobbes'un söz konusu mutlak monarşiye ilişkin düşüncelerinin, içinde yaşadığı dönemin İngiltere'sinin siyasal ve sosyal problemleri bağlamında anlaşılması ve değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Mill'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, siyasal anlamda, baştaki yöneticilerin despotik yönetimlerinden korunmak anlamını taşıyan *özgürlük* ile *otorite* arasındaki mücadele, başta eski Yunan, Roma ve İngiltere olmak üzere, tarihin bilinen en eski dönemlerinin belirgin özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır⁵⁴.

Toplumsal bir varlık olan insanın, hukukun kendisine tanıdığı hakların sınırları dâhilinde hareket etmesinin karşılığı olan *serbestlik* meşru iken, bu sınırların ötesine

⁴⁵ A.Yayla, ÖY, s.43.

⁴⁶ A.Yayla, ÖY, s.43-44.

⁴⁷ A.Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş (STG)* (Çev.Hızır Murat Köse), Küre Yayınları, 2011 İstanbul, s.313.

T.Hobbes, *Leviathan* (Çev.Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 2.Baskı, 1995 İstanbul, s.155.

⁴⁹ T.Hobbes, *Leviathan*, s.157.

⁵⁰ T.Hobbes, *Leviathan*, s.159.

⁵¹ T.Hobbes, *Leviathan*, s.160.

⁵² T.Hobbes, *Leviathan*, s.160.

⁵³ T.Hobbes, *Leviathan*, s.161.

⁵⁴ J.S.Mill, *HÜ*, s.40.

geçerek hareket etmesinin karşılığı olan *aşırı serbestlik*, başkalarının haklarına tecavüz anlamına geldiği için, gayrimeşru olarak kabul edilir⁵⁵. Hukukun sınırları içerisinde kalmak şartıyla ancak varlığından söz edilebilecek olan ve *negatif özgürlük* denilen bu özgürlüğün, biri zorlamanın olmaması diğeri de hukukun üstünlüğü olmak üzere iki temel özelliği vardır⁵⁶. Mill'e göre, *siyasal özgürlük* alanına ilişkin olarak, otoriteyi kullanan iktidar sahibi bir hükümetin şekli ne olursa olsun, daha önce söz konusu edilmiş olan bireysel plandaki içsel özgürlüklere bütünüyle saygı gösterilmeyen hiçbir toplumda tam anlamıyla özgürlüğün varlığından söz edilemez⁵⁷. Anayasa ile yönetilen toplumlarda, topluma karşı sorumluluk duysun ya da duymasın, bir hükümetin düşünce özgürlüğünü kontrol altına almaya kalkışacağından korkmaya gerek olmadığını söyleyen Mill, demokrasi ile yönetilen ülkelerde, toplumun ister doğrudan isterse seçimle işbaşına getirdiği hükümet aracılığıyla *zor* kullanma hakkını reddetmekte ve *zor* kullanmanın kendisinin gayrimeşru olduğunu öne sürmektedir⁵⁸.

Özgürlük Üzerine Dört Deneme adlı eserinde yer alan “İki Özgürlük Kavramı” başlıklı çalışmasında, özgürlüğün bir *negatif* bir de *pozitif* olmak üzere iki şekildedir söz eden Isaiah Berlin'e göre, negatif anlamdaki özgürlük, “öznenin –bir kişi veya grubun- başkalarının müdahalesi olmadan istediğini yapmasına veya olmasına izin verilen veya verilmesi gereken alanın genişliği nedir?”; pozitif anlamdaki özgürlük ise, “bir kimsenin, şunu değil de bunu yapmasını veya şu değil de bu olmasını tayin edebilen denetimin veya müdahalenin kaynağı nedir veya kimdir?” sorusunun cevabında saklıdır⁵⁹. *Negatif özgürlük*, birey üzerindeki müdahalesizlik anlamında, dışardan gelecek sınırlandırmaların bulunmaması iken; *pozitif özgürlük*, bireyin müdahalesi anlamında, belirli bir hedefin ya da kazanımın başarı ile gerçekleştirilmesi anlamına gelmekte; dolayısıyla, söz konusu *negatif/pozitif* ayrımı “bir şeyden özgür olma” ile “bir şeyi yapmaya özgür olma” arasındaki farkı yansıtmaktadır⁶⁰. Özgürlükten negatif özgürlüğü anlayan klâsik liberaller için *özgürlük*, devletin ya da siyasal otoritenin iktidar alanının olabildiğince küçültülmesi anlamına gelirken; özgürlükten pozitif özgürlüğü anlayan modern liberaller ya da sosyalistler için *özgürlük*, ekonomik hayatın iyi yönetilmesine ilişkin olarak, devletin sorumluluk alanının genişletilmesine meşruiyet kazandırmak anlamına gelmektedir⁶¹. Klasik liberalizmin önemli bir temsilcisi olan Thomas Hobbes, söz konusu negatif özgürlüğün tanımını olarak “kanunların sessiz kalması” ifadesini kullanırken, Isaiah Berlin “kişinin başkaları tarafından engellenmeden eylemde bulunabildiği alan” ifadesini kullanmaktadır⁶².

Klasik siyaset anlayışının sınırları içerisinde bakıldığında, teokrasi adı verilen yönetim biçimlerinde devlet mutlak güç ve iktidar sahibi olan Tanrı; monarşi,

⁵⁵ A.Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş(STG)*, Küre Yayınları, 2011 İstanbul, s.313.

⁵⁶ A.Yayla, *ÖY*, s.44.

⁵⁷ J.S.Mill, *HÜ*, s.54.

⁵⁸ J.S.Mill, *HÜ*, s.58.

⁵⁹ N.P.Barry, *MST*, s.347.

⁶⁰ A.Heywood, *STK*, s.197; N.Barry, *MST*, s.336-337; A.Yayla, *Liberalizm*, 4.Baskı, Liberte Yayınları, 2002 Ankara, s.164.

⁶¹ A.Heywood, *STK*, s.198.

⁶² A.Heywood, *STG.*, s.316-317.

aristokrasi ve demokrasi adı verilen yönetim biçimlerinde ise, erdemli bir kişi (*monarşi*), erdemli bir azınlık (*aristokrasi*) ya da erdemli bir orta sınıf diyebileceğimiz bir çoğunluk (*cumhuriyet* ya da *demokrasi*) olarak karşımıza çıkmaktadır. Teokrasilerde yurttaşlarını yönetirken devletin uygulamak durumunda olduğu hukukun kaynağındaki aklın *Tanrısal akıl*, monarşi, aristokrasi ve demokrasilerde devlet için gerekli olan söz konusu hukukun kaynağındaki aklın ise *insan akli* olduğunda kuşku yoktur. Burada adı geçen yönetim biçimlerinden hangisi söz konusu olursa olsun, yaşadıkları toplumsal hayatın içerisinde yapıp ettiklerinden dolayı, kendilerini yönetenlere karşı, mevcut hukukun sınırları içerisinde, yönetilenlere bir sorumluluk yüklenebilmesi için, asla göz ardı edilememesi gereken temel bir koşul vardır: *Özgürlük*. Bir insanın yapıp ettiklerinden dolayı sorumlu tutulabilmesi için, öncelikle, hiçbir zorlama altında olmaksızın, kendi iradesini kullanarak tercihte bulunabileceği seçenekler karşısında bırakılması anlamında, özgür olması gerekir. Bu anlamda, ister teokrasî, ister monarşi, ister aristokrasi ve isterse demokrasi olsun, devletin hukuk kurallarının sınırları içerisinde yurttaşlarına sorumluluk yükleyerek onları ödüllendirebilmesi ya da cezalandırabilmesi için, onlara öncelikle özgürlüklerinin verilmesi gerekir. Tanrı'nın insana sorumluluk yükleyebilmek için kendi özgürlüğüne kendi iradesiyle sınır koyduğunu öne süren; dolayısıyla, Tanrı-insan ilişkisi bağlamında, özgürlüğün Tanrı ile insan arasında paylaşılan bir özgürlük olduğunu düşünen M.İkbal, bu konuda, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Kuruluşu* adlı eserinin Tanrının mahiyeti ile ilgili bölümünde, "sınırlama Tanrının kendi yaratıcı hürriyetinden doğmuştur ki, Tanrı bu yolla sonlu benleri kendi hayat, kudret ve hürriyetine iştirak eden varlıklar olarak seçmiştir"⁶³; insanın özgürlüğü ile ilgili bölümünde ise, "Mutlak Ben, kendi şahsî inisiyatif gücüne sahip sonlu benin ortaya çıkmasına müsaade etmek suretiyle, ilâhî hürriyetini kendi hür iradesiyle sınırlamıştır"⁶⁴ demektedir. İkbal'in burada söz konusu ettiği özgürlüğün, modern siyaset bilimcilerinin önemle üzerinde durdukları, *negatif özgürlük* olduğundan kuşku duyulmamalıdır.

İnsanın yaşama tarzı üzerinde dış müdahalenin bulunmaması anlamında dikkate alınan *negatif özgürlük*, toplumsal bir varlık olan insanın dış müdahaleden tamamıyla masun kalması gereken bir yanı olan özel yaşam alanını, kişinin kendi kendisiyle baş başa kalabildiği şahsî bir alan olarak kabul etmeyi öngörmektedir⁶⁵. *pozitif özgürlük* söz konusu olduğunda, yaşama biçimleri mevcut kanunlarla sınırlı hale getirilmiş olan insanlar, negatif açıdan bakıldığında yeterince özgür görünmedikleri halde pozitif açıdan daha özgür konumda görünebilirler; çünkü *pozitif özgürlük*, insanların kendilerini hem kendileri hem de devlet eliyle geliştirmeleri ve mükemmelleştirmeleri anlamına gelmektedir. Bu bakımdan, *pozitif özgürlük* kavramı, *negatif özgürlük* kavramının öngördüğü gibi, dışardan müdahale eden güç olarak devletin küçültülmesi gerektiği iddiasından daha çok, ülkenin maddî ve ekonomik kaynaklarının toplumu meydana getiren insanların yaşama biçimlerini iyileştirmek amacıyla, devlet eliyle onlara ulaştırılması anlamında, devletin büyüülmesi gerektiği iddiasını içinde taşıyan

⁶³ M.İkbal, *R*, 79-80 (den naklen) M.S.Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, 2000 İstanbul, s.92-93.

⁶⁴ M.İkbal, *R*, 108; *PR*, s.343 (den naklen) M.S.Aydın, *age*, s.93.

⁶⁵ A.Heywood, *STG.*, s.318.

bir kavramdır⁶⁶. Dolayısıyla, negatif özgürlüğün hedefinde, siyasal anlamda, *liberalizm* (özgürlükçülük) görünürken, pozitif özgürlüğün hedefinde *etatizm* (devletçilik) görünmektedir. Devlet müdahalesinin insanların fırsatlarını arttırmak suretiyle özgürlüklerini de arttırdığını öne sürerek, *pozitif özgürlük* kavramını “Liberal Yasama ve Sözleşme Özgürlüğü” adlı çalışmasıyla İngiliz siyasal düşüncesine sokan T.H.Green olmuştur⁶⁷. Negatif özgürlüğün ötesinde, *pozitif özgürlük* üzerinde çok daha fazla duran Green’e göre, özgürlük aslında engellenmemekten ya da müdahale edilmemekten ibaret olan bir *negatif özgürlük* değildir⁶⁸. “Yüksek bir değeri olan bir şey olarak özgürlükten söz ettiğimizde, yapmaya ve zevk almaya değecek bir şeyi yapmak ve ondan zevk almak konusundaki pozitif bir güç ya da kapasiteyi ve de başkalarıyla ortak olarak yaptığımız ve zevk aldığımız bir şeyi ifade ederiz”⁶⁹. Özgürlüğün tanımı konusunda, insanların birlikte yaptıkları eylem aracılığıyla ortak bir mutluluğu yakalamaları noktasında, Green ile fikir birliği içerisinde bulunduğu söylenebilecek olan H.Arent’in de, *negatif özgürlük* kavramını ve bu kavramın *toplumsal-siyasal örgütlenmeye* yansıyan *özel-kamusal alan* ayırımına olumsuz baktığı için, ortaklaşa eylem içindeki özgürlüğü pozitif olarak değerlendirmek istemediği dikkati çeker⁷⁰.

Mill, insanın mutluluğunun temelini oluşturan *düşünsel mutluluk* için zorunlu olan *düşünce* ve *ifade* özgürlüğünün dört temel nedeninden söz eder⁷¹: 1) Kendi doğrularımız konusunda yanılmaz olduğumuza inanarak, doğru olma olasılığı bulunan başka bir düşünceyi susmaya zorlamak. 2) Susturulan düşünce yanlış bir görünümde olsa dahi, bu düşüncede bazı doğrulukların bulunması olasılığını göz ardı etmemek. 3) Doğruluğu konusunda hiçbir kuşku duyulmayan bir düşünceye karşı öne sürülen çok güçlü ve ciddi itirazlara katlanmak. 4) Dogma niteliğindeki temel bir öğretinin asıl anlamını yitirmesi, dolayısıyla zayıflaması ve insan karakteri ile hareket tarzı üzerindeki hayati etkisini kaybetmesi tehlikesinin her zaman var olması. Genel anlamda, “en çok sayıdaki insanın en fazla mutluluğu” ilkesine dayanan özgürlüğün, başkalarını da aynı haktan mahrum bırakmamak kaydıyla, kendi mutluluğumuzu aramak olduğu söylenebilir. Tanımlanması çok da kolay olmayan bu kavram, en basit anlamıyla, örneğin, düşünce ve ifade özgürlüğü söz konusu olduğunda, kişinin belirli bir konuda her hangi bir engelleme ile karşı karşıya kalmaksızın istediği gibi düşünme ve düşündüğünü ifade etme serbestliğine sahip olması anlamına gelir⁷². “Bütün düşüncelerin serbestçe ifade edilmesine, ılımlı tarzda olması ve dürüst bir tartışmanın sınırlarını aşmaması şartıyla izin verilmelidir” diyenlerin düşüncelerinin de belirli bir ölçü içerisinde dikkate alınması gerektiği kanısını taşıyan Mill’e göre, egemen olan düşüncenin savunucuları tarafından şiddet içeren ölçsüz bir dilin kullanılması, karşıt

⁶⁶ A.Heywood, *STG.*, s.319-320

⁶⁷ N.P.Barry, *MST*, s.350.

⁶⁸ A.Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi Yayınları, 2.Baskı, 2001 Ankara, s.40.

⁶⁹ Green’in *Lectures on the Principles of Political Obligation* adlı yapıtından aktaran: Norman Wintrop, “*Liberal Democratic Theory: The New Liberalism*”, N.Wintrop, *Liberal-Democratic Theory and its Critics*, London: Croom Helm, 1983), s.90 (dan naklen) L.Köker, *İki Farklı Siyaset (İFS)*, dipnot yayınları, 2012 Ankara, s.93-94.

⁷⁰ L.Köker, *İki Farklı Siyaset (İFS)*, Dipnot Yayınları, Ankara 2012, s.94.

⁷¹ J.S.Mill, *HÜ*, s.103-104; A.Yayla, *Liberalizm*, s.175.

⁷² A.Heywood, *STG*, s.312.

düşüncenin hem dile getirilmesinin hem de dinlenmesinin önündeki en ciddi engellerden biridir; bu nedenle, şiddet içeren böyle ölçüsüz bir dilin kullanılmasına, hakikat ve adalet adına, bir ölçü ve sınır getirmek son derece önemli görünmektedir⁷³. Kendisi nasıl bir düşünceye sahip olursa olsun, kendisi gibi düşünmeyen düşünce aleyhine olan hiçbir şeyi abartmadığı gibi, lehinde olan hiçbir şeyi de saklamayan, yalnızca doğru olanı söyleme erdemini gösteren her insana hak ettiği onur ve şeref verilmeli; gerçek anlamdaki konuşma ve tartışma ahlakının da bu olduğundan kuşku duyulmamalıdır⁷⁴.

⁷³ J.S.Mill, *HÜ*, s.104-106.

⁷⁴ J.S.Mill, *HÜ*, s.106.

Justice, Equality, Freedom in Political Philosophy

In thought history, From Greeks until today, when viewed in its entirety, it is possible to say in general terms that there has been occurred two different sense of justice. One of them is Justice of classical philosophy of ethics and politics that is not considered to be separated from each other based on the qualitative inequality of human being The other is modern political philosophy in which justice and ethics are treated as completely separated, based upon the idea qualitative inequality of human being This idea of justice has not been considered as one of the four cardinal virtues.

The concept of equality is used wrongly from time to time in the sense of identity or sameness. However, it should be remembered that the original meaning of equality is apportioning of anything between individuals. Depending on what is divided between individuals, it can be said there are concepts of equality different from each other. As an example, Institutional, formal and equivalent justice can be mentioned as three the most common form of equality.

Where there are people in existence, there are two concepts whose existence can be mentioned, and they are in an adversarial relationship with each other. One of the concepts is freedom. The other is authority. This contrast relationship is there between the government and society that determine them or some social classes. Due to this kind of relationship, freedom refers to the protection against the despotic rule of the managers who have the authority as a concept that attracts attention. Freedom, in the broadest sense, all things considered human being as an individual, freedom of the will, considered as a social being comes to the fore as political freedom.

Keywords

Politics, Justice, Equality, Freedom, Virtue.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Politika* (Çev.Furkan Akderin), Say Yayınları, 2013 İstanbul.
- A.Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Cilt 3, 2007 İstanbul.
- L.Arnhart, *Siyasî Düşüne Tarihi* (Çev.Ahmet Kemal Bayram), Adres Yayınları, 2004 Ankara.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* (Çev.Furkan Akderin), Say Yayınları, 2014 İstanbul.
- J.J.Rousseau, *Toplum Sözleşmesi Ya da Siyaset Hukuku İlkeleri*, Say Yayınları, 2008 İstanbul.
- S.Aktaş, *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Liberte Yayınları, 2001 Ankara.
- F.A.Hayek, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük* (Çev.Atilla Yayla-Mustafa Erdoğan-Mehmet Öz), Türkiye İşbankası Kültür Yayınları, 2012 İstanbul.
- A.Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları* (çev.Hayrettin Özler), Adres Yayınları, 2012 Ankara.
- L.Strauss, *Politika Felsefesi Nedir?* (çev.Solmaz Zelyut Hünler), Paradigma Yayınları, 2000 İstanbul.
- L.Gadret, *Müslüman Site, Toplumsal ve Siyasi Hayat* (Çev.Ahmet Arslan), Ayrıntı Yayınları, 2014 İstanbul.
- J.S.Mill, *Hürriyet Üstüne* (çev.M.Osman Dostel), Liberte Yayınları, 2004 Ankara.
- A.Yayla, *Özgürlük Yolu(ÖY)*, Profil Yayıncılık, 2014 İstanbul.
- N.P.Barry, *Modern Siyaset Teorisi(MST)* (çev.Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin), Liberte, 3.Baskı, 2012 Ankara.
- Montesquieu, *Kanunların Ruhu(KR)* (Çev.Fehmi Baldaş), Hiperlink Yayınları, İstanbul.
- A.Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş (STG)* (Çev.Hızır Murat Köse), Küre Yayınları, 2011 İstanbul.
- T.Hobbes, *Leviathan* (Çev.Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 2.Baskı, 1995 İstanbul.
- A.Yayla, *Liberalizm*, 4.Baskı, Liberte Yayınları, 2002 Ankara.
- M.S.Aydın, *Âlemden Allah'a*, Ufuk Kitapları, 2000 İstanbul.
- A.Yılmaz, *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Vadi Yayınları, 2.Baskı, 2001 Ankara.
- L.Köker, *İki Farklı Siyaset(İFS)*, dipnot yayınları, 2012 Ankara.

Araştırma Makalesi
Research Article

DOI: 10.20981/kuufefd.49054

Rıdvan KÜÇÜKALİ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum-Türkiye
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum-Turkey
ridvankucukali@atauni.edu.tr

Mustafa KOÇ

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Y.L. Öğrencisi, Erzurum-Türkiye
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, M.A Student, Erzurum-Turkey

Galileo'nun İki Büyük Dünya Sistemi Hakkındaki Diyalogları ve Bilime Etkisi

Öz

Yüzyıllar boyunca devam eden Dünya merkezli evren anlayışı yerine Güneş merkezli evren anlayışının önerilmesi, bilimde köklü değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu değişiklik, matematiğin bilim dili olarak kullanılmasını sağlamıştır. Böylece evreni anlamanın yolu mantıksal ifadelerle değil, matematiksel denklemlerle açıklığa kavuşmuştur. Bilimsel araç ve gereçlerin niceliksel ifadelerle vurgu yapması, bilimin ölçülebilir niteliğini ortaya koymuştur. Galileo'nun teleskopla gök cisimlerine ilişkin elde ettiği bilgiler Dünya merkezli evren anlayışının yıkılışı olarak yorumlanır. Bu durum aynı zamanda skolastik düşünceye en önemli karşı koyuş olarak kabul görmüştür. Bu karşı koyuş bilimsel devrim olarak adlandırılır. Bu çalışmada gökyüzüne dair ilk geometrik modellerin tarihsel gelişimine yer verilmiştir. Bu sistemin temel dayanak noktalarını ve birbirinden hangi noktalarda farklılık gösterdikleri belirtilmiştir. Galileo'nun katkısıyla şekillenen Güneş merkezli evren anlayışının yol açtığı gelişmeler bilimin ışığında incelenmiştir. Kısaca evrenin yapısı hakkındaki düşüncelerin nasıl geliştiği gösterilmiştir. Galileo evrenin yapısına dair iki konuyu tartışacaktır. İlki evrene tanınacak merkezin neresi olduğudur. İkincisi Dünya'nın hareket edip etmediği görüşüdür. Hareket problemine bağlı olarak Dünya'nın hareketinin neden gözlenemediği ve üzerindeki nesnelerin neden uzaya fırlamadığı problemi açıklığa kavuşturulacaktır.

Anahtar Kelimeler

G. Galileo, Bilim, Matematik, Evren, Dünya Merkezli Evren Anlayışı, Güneş Merkezli Evren Anlayışı.

“*Bilimsel Tutum, Deneysel Yöntem ve Kuramsal Araştırmalar Galileo'dan Beri Aynıdır ve Öyle de Kalacaktır.*”¹ (Max Born)

Bu çalışmanın önemi Dünya merkezli evren anlayışı ile Güneş merkezli evren anlayışının karşılaştırılması sonucunda ortaya çıkacak farklılıkları ortaya koyarak, iki dünya görüşü hakkında önemli gelişmeleri ve bunların bilim tarihi açısından önemli sayılacak gelişmelere neden olmuş değişimleri göstermek olacaktır. Galileo'nun “İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog” adlı eserinden yola çıkarak Galileo'nun bilimsel devrimdeki rolü incelenmiştir.

Tarih boyunca insanlar; evrenin neresinde buldukları, nereden geldikleri ve nereye gidecekleri üzerine kafa yormuşlardır. İlk olarak duyu verilerinden hareket ederek Dünya'yı evrenin merkezine yerleştirmişlerdir. Dünya merkezli sistemin ilk geometrik modellemesini Knidoslu Eudoksos (MÖ yaklaşık 408-355) yapmıştır.² Bu evren modeline göre evren, iç içe geçmiş kürelerden oluşmakta ve sınırlı bir yapıdadır. Dünya merkezli sistem, dönemin dini öğretileriyle örtüştüğünden bu görüş, hakikatin bilgisi olarak yorumlanacaktır. Buna karşı gelmek dine karşı çıkmakla eşdeğer kabul edildiğinden bu görüş, Ortaçağda tamamen bağnaz bir inanca dönüşmüştür. Bu öğretiye karşı çıkanların başında G. Bruno (1548-1600) gelmektedir. Bruno'nun yanı sıra N. Kopernik (1473-1543), Dünya merkezli öğretiye karşı çıkarak Antikçağda yaşayan Yunanlı gökbilimci Aristarkhos'un (MÖ yaklaşık 310-230) görüşlerine başvurur. Aristarkhos, Güneş merkezli evren anlayışına *Ay ve Güneş'in Büyüklükleri ve Uzaklıkları* adlı eserinde yer vermiştir. Bu eserin önemi, geometri bilgisi ile astronomi problemlerini çözme girişimini içeriyor olmasından kaynaklanmaktadır.³ Aristarkhos'un bu görüşleri, içinde bulunduğu dönemin sosyal koşullarından dolayı kabul görmemiştir. Bu görüşlerin kabul görmemesinin temel nedeni, Dünya'nın Güneş etrafındaki hareketinin duyularımız aracılığıyla algılanamamasıdır. Dünya merkezli görüş, sağduyuya uygun düştüğünden Aristoteles fiziğince de desteklenmiştir. Aristarkhos tarafından ileri sürülen Güneş merkezli sistemin Aristoteles fiziği desteğinden yoksun kalması, bu görüşün arka plana itilmesine yol açmıştır. Bu nedenle Güneş merkezli sistem İslam dünyasında fazla rağbet görmemiştir. Güneş merkezli sistemin Kopernik tarafından tekrardan ele alınması esasında bir heyecan yaratmaktan öteye geçememiştir. Bu sistemin yeniden ele alınmasının asıl önemi, yüzyıllar boyunca Dünya'nın sahip olduğu konumunu fiziksel, teolojik ve metafizik gibi gerekçelerle belirlenmiş konumunu değiştirmesidir.⁴ Tanrı'nın yaratma eyleminin temelinde insanın yer alması esasında bu sistemin metafiziksel gerekçesi olarak gösterilir. Yani Dünya merkezli evren sistemi ile insan merkezli evren sistemi eşdeğer kabul edilmiştir.

¹ Hüseyin Gazi Topdemir

Deneme”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı 15, Mart 2009, s. 195-208.

² Hüseyin Gazi Topdemir, “Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1” (Yer Merkezli Evren Modeli), *Bilim ve Teknik*, Sayı 518, Ocak 2011, s. 104-106.

³ Wikipedia, (ty.), Erişim Tarihi: 22 Şubat 2014,

http://tr.wikipedia.org/wiki/Sisaml%C4%B1_Aristarkus.

⁴ Hüseyin Gazi Topdemir, “Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1” (Güneş Merkezli Evren Modeli), *Bilim ve Teknik*, Sayı 519, Şubat 2011, s. 102-106.

Diğer taraftan T. Brahe (1546-1601), Dünya merkezli evren sistemi ile Güneş merkezli evren sistemini birleştirme girişiminde bulunmuştur. Tycho'nun bu sistemi, Yer-Güneş merkezli sistem olarak bilinmektedir. Bu sistemin ilk düşünsel formu, Antikçağda yaşayan, yaşam öyküsüne ilişkin çok az şey bilinen Pontuslu Herakleides'e (MÖ yaklaşık 4. yüzyıl) aittir. Bu modele göre, Güneş'in Dünya'nın etrafında, yıldızların da Güneş'in etrafında döndüğü kabul edilmiştir. Tycho 1572 yılında gökyüzünde beliren bir yıldızın sabit yıldızlar bölgesine ait olduğunu kanıtlamıştır. Bu görüş, Aristoteles kozmolojisine ters düşmektedir; zaten Tycho'nun bu görüşleri daha çok Güneş merkezli evren kuramının dayanak noktasını oluşturacaktır.⁵

Güneş merkezli kurama hem teorik hem de pratik katkılarıyla ön plana çıkan ve köklü değişiklikleri de beraberinde getiren kişi Galileo Galilei (1564-1642) olmuştur. Rönesans'tan sonra genel anlamda bilimin yönünü değiştiren şey bilimsel araç ve gereçlerdir. Matbaanın kullanımı, teleskopun keşfi gibi buluşlar bilimde yeni gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Galileo'nun asıl başarısı ise geliştirmiş olduğu teleskopunu astronomik amaçla kullanmasıdır. Galileo, yaptığı gözlemler sonucunda gök cisimlerinin gördükleri gibi olmadıklarını göstermiştir. Aristoteles öğretisinde olduğu gibi duyularımıza mı yoksa görünmeyeni görünür kılan bu casus cama mı güveneceğiz? Bu çelişkili durum karşısında gerçeğin ne olduğunu sormak gerekmez mi? Yoksa "Gerçekte gördüğümüz şey, gördüğümüzü sandığımız şey midir?"⁶ Galileo, söz konusu durumu idealizasyon yöntemine başvurarak çözmüştür. Yani insanların deneyimi ile düşünce deneyleri arasında herhangi bir farkın olmadığını göstererek çözmüştür. Düşünce deneylerinin ön plana çıkarılması, kuramın deneyden önce geldiğinin göstergesidir. Galileo, geliştirilen düşünce deneylerini doğada değil, Platon'un dediği gibi belleğimizde aramamız gerektiğini söylemektedir. Bir anlamda Galileo'nun bilimi ve felsefesi, Platon'a bir dönüş, Platon'un Aristoteles karşısındaki zaferi olarak görülür.⁷ Galileo, Aristoteles'in her şeyi mantıkla çözmeye çabasını bilimsel çalışmaların önündeki en büyük engel olarak yorumlamıştır. Galileo bilimsel olana ancak matematik yoluyla ulaşabileceğini söylemektedir. Aslında bu durum Aristoteles geleneğini sürdüren peripatetikçilerin söylediği; "Doğa olgularında her zaman matematik yoluyla ispatlama gereğine başvurulmamalıdır"⁸ söylemine karşı çıkmıştır.

Aristoteles, evreni; Ay-üstü evren ve Ay-altı evren diye ikiye ayırmaktadır. Ay-üstü evren eterden oluşmaktadır. Değişim ve başkalaşım geçirmez, bu nedenle de ezeli ve ebedi bir yapıdadır. Ay-altı evrende ise durum tam tersinedir. Aristoteles'in evren anlayışına göre yeryüzünde sırasıyla toprak, su, hava ve ateş küreleri bulunmaktadır. Bu küreler ağırlıklarına göre sıralanmıştır. En ağır cisim en alt katmanda yer almaktadır. Görüldüğü üzere iki farklı evrendeki cisimlerin yapısal olarak birbirinden farklı olmaları iki evrende farklı yasaların işlediğine işaretir. Ay-üstü evrende gök cisimleri için

⁵ Hüseyin Gazi Topdemir, "Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-3" (Yer-Güneş Merkezli Evren Modeli), *Bilim ve Teknik*, Sayı 520, Mart 2011, s. 102-105.

⁶ Michael Hanlon, *Bilimin (Henüz) Yanıtlamadığı 10 Soru*, Çev. Algan Sezgintüredi, Aylak Kitap, İstanbul 2010, s. 190-191.

⁷ Alexandre Koyré, *Bilim Tarihi Yazıları*, Çev. Kurtuluş Dinçer, (1973), TÜBİTAK, Ankara 2008, s. 208-211.

⁸ Galilei, s. 8.

düzgün-dairesel hareket, Ay-altı evrende ise doğal ve zorunlu hareket söz konusudur.⁹ Ay-altı evrendeki dünya'da doğal ve zorunlu hareketin olduğu ama dünya'nın kendisinin hareket etmediği görülmektedir. Yani bu iki evrende ortak olan tek şey harektir. Aristoteles'e göre gök cisimleri yaptıkları dairesel hareketle konumlarını korumaktadırlar. Galileo da gök cisimlerine yaraşan hareketin dairesel hareket olduğunu düşünmektedir. Ancak Galileo, dairesel hareket ile doğrusal hareketin özdeş olduğunu söyleyecektir. Galileo yaptığı bir deney sonucunda bir düzlemin eğimine bağılı olarak cisimlerin uzun ya da kısa mesafe kat ettiklerini gözlemlemiştir. Ancak ideal koşullar altında yatay hat boyunca hiçbir hızın kazanılamayacağı sonucuna varmıştır. Kısaca yatay hat boyunca yapılan hareket, merkez etrafındaki hareketten farklı değildir.¹⁰ Galileo bu kanıya Platon aracılığıyla ulaşmıştır. Buna göre;

Evren'deki cisimler de yaratıldıktan sonra yaratıcısı tarafından bir süre için doğrusal hareketle hareketlendirildiler, fakat bazı belirli yerlere geldikten sonra birer birer dönme hareketine kavuşturulup doğrusal hareketten dairesel harekete geçtiler.¹¹

Galileo, yeryüzündeki değişimleri gökyüzünde fark edemeyeceğimizi ifade ederek gökyüzündeki cisimlerin de değişim ve başkalaşım geçirecekleri konusunda ısrar etmiştir. Galileo, 1572 ve 1604 yıllarında gökyüzünde beliren iki yıldız bu durumu açıklamak için kullanmaktadır. Bu değişimin yanı sıra hareket probleminin doğasına ilişkin de bir açıklama yapmak gerekecektir. Şayet Dünya hareket ediyorsa, bu hareketi neden fark edilmemektedir?

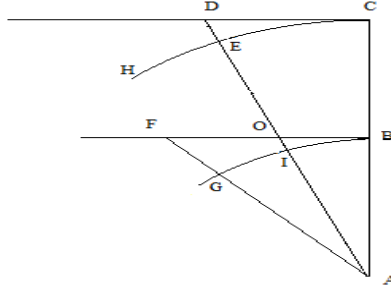
Hareketin varlığı hareketten yoksun şeyler karşısında nasıl bir hüküm ifade etmektedir? Eğer tüm şeyler eşit olarak o harekete katılıyorsa, hareket tüm bu şeyler açısından fark edilemez durumdadır. Bir yolculuk esnasında eşyaların tümü yol boyunca aynı konumdadır. Yani eylemsizlik durumu söz konusudur. Yolculuk esnasında eşyaların hiçbirinin yeri değişmeyecektir; çünkü bu eşyaların tümü yolculuğa iştirak etmektedir. Bu durum nesnelere eylemsizliği olarak bilinmektedir. Kısaca iki cisim de hareket halinde olursa aralarında bir fark gözetilmeyecektir. Galileo, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: Eğer Aristoteles gibi evreni ikiye ayırır, birindeki gök cisimleri için hareketi tanıyıp diğerindekini hareketsiz kabul edersek, Dünya'yı ya da geriye kalan evreni hareketli kılmamız bir şeyi değiştirmeyecektir. Aynı sonuçlar elde edilecekse Galileo, bütün evreni Dünya'nın etrafında döndürmek yerine Dünya'yı hareket ettirmenin daha mantıklı olduğunu belirtecektir.¹² Dünya'nın hareketinin neden fark edilmediğini bu şekilde gösterdikten sonra da Galileo'nun bu hareketten ötürü cisimlerin neden uzaya fırlamadığı probleminde açıklık getirmesi gerekecektir. Galileo, söz konusu durumu merkez etrafında dönen iki tekerin bir taşı fırlatma gücü üzerinden okuyacaktır (Bkz. Şekil 1).

⁹ Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin G. Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Koç Aydın, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2007, s. 66-67.

¹⁰ Galileo Galilei, *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, (1498), (Çev. Reşit Aşçıoğlu), Ruken Kızılar (Ed.) İstanbul 2008, s. 29-30.

¹¹ Galilei, s. 30.

¹² Galilei, s. 157-158.



Şekil 1. Galileo'nun aynı merkez etrafında dönen birbirinden farklı iki teker deneyi¹³

Galileo bu deneyi şöyle aktarır:

A merkezi etrafında dönen, birbirinin aynı olmayan iki teker olsun. Küçük tekerin çevresi BG ve büyük tekerinki de CEH olsun ve ABC yarıçapı ufka dik olsun ve B, C noktalarından BF, CD teğet çizgileri çekelim ve BG, CH yaylarında BG, CE diye iki eşit parça alalım ve iki teker kendi merkezleri etrafında eşit hızla dönüyor olsunlar. İki hareketli cismi, örneğin iki taşı B ve C noktalarına yerleştirelim. Bu taşlar BG, CE daire çevreleri boyunca eşit hızla dönüyor olsunlar. Öyle ki B taşı, BG kavisini kat ettiği sürede C taşı CE kavisini kat etmiş bulunsun: Şimdi diyorum ki küçük tekerin dönüş hızının B taşını fırlatma gücü, büyük tekerin dönüş hızının C taşını fırlatma gücünden fazladır.¹⁴

Aynı hızla dönen iki tekerin teğetleri kıyaslanacaktır. Küçük tekerdeki cismin kaçmaması için aşağı çekme gücünün daha büyük olması gerekecektir. Hareketin devamlılığı isteniyor ise teğetteki hızın gücünün sekanttaki eğime üstün gelmesi gerekir. Yani, BG ve CE kavisleri kat edilirken B taşına ait kavisin yani FG inişinin, diğer DE inişine kıyasla daha hızlı olması gerekir. Bu durumda B taşını küçük tekere yapışık tutmak için gerekli olan güç, C taşını büyük tekere yapışık tutması için gerekenden daha fazla olacaktır. Bu duruma bağlı olarak teker büyüdüğünde cisimleri fırlatma nedeninde azalış gözlemlenecektir.

Dünya'nın hareketli olduğunu kanıtlayan Galileo, Dünya için iki hareket tanımlamıştır. İlki, Dünya'nın yıllık hareketi olup Büyük Yörünge çevresinde yaptığı harekettir. İkincisi ise Dünya'nın günlük hareketidir. Günlük hareket, Dünya'nın kendi etrafındaki harekettir. Böylece ilk defa Dünya'nın hareket ettiğini söyleyen Hintli matematikçi ve astronom Aryabhata'nın (476-550) haklılığı ispatlanacaktır.¹⁵ Ancak, bu durum, Galileo'nun yargılanmasına yol açar. Engizisyon Mahkemesi tarafından kendisine mahkûmiyet kararı imzalatılır. Yalnız Galileo bu kararı imzalayıp zarfa

¹³ Galilei, s. 302.

¹⁴ Galilei, s. 300.

¹⁵ Tekeli, vd., s. 4.

koyduktan sonra, “Eppur si muove”, “O hâlâ dönüyor”¹⁶ deme cesaretini de göstermiştir.

Galileo ısrarla düşüncelerinin Kutsal Kitaba aykırı olmadığını ifade etmiştir. Çünkü Galileo, tarih boyunca insanların Kutsal Kitaba söyletmek istedikleri her şeyi söylemiş oldukları fikrini savunmuştur.¹⁷ O, Dünya'nın evrenin merkezi olmadığını ve bu durumun gök cisimlerinin tümünün kendisine ait olan merkezlerinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Böylece evrene tanınacak merkezin Güneş olduğu fikri ön plana çıkacaktır. Galileo'nun bu kanıya varmasında en önemli etkenlerin başında eylemsizlik ilkesi ve geliştirmiş olduğu teleskop gelmektedir.

Galileo, eylemsizlik ilkesi sayesinde serbest düşmeye bırakılan cisimlerin herhangi bir etkiyle karşılaşmadıkları sürece durumunu sonsuza dek koruduklarını ifade edecektir. Eylemsizliğin keşfinde Galileo ön plana çıkarılsa da, bu ilkenin ilk ifade biçimi Demokritos'a (MÖ 460-370) aittir. Demokritos atomların çarpışması sonucunda maddi fenomenlerin oluştuğunu söylemektedir. Bu atomların uzayda devinim halinde oldukları ve engellenmedikleri sürece devinimlerini sonsuza dek korudukları, eylemsizliğin ilk ifade biçimidir.¹⁸

Galileo'nun geliştirmiş olduğu teleskobun astronomik amaçla kullanılması diğer insanların fark edemediği iki noktayı görmesini sağlamıştır. İlki, teleskop, gözlemlerinin sayısal ve objektif olmasını olanaklı kılmıştır. Galileo yaptığı ilk gözlemleri 1609 yılında Siderus Nuncius (Yıldız Habercisi) adlı eserinde yayınlamıştır. Galileo bu eserinde kendi teleskopunun yapılışı hakkında şunları söylemektedir:

“Yaklaşık on ay önce, kulağıma, bir Hollandalının uzaktaki nesnelere olabildiği kadar yakınlaştırmak gösterebilen bir alet icat ettiği haberi ulaştı. Böyle bir aleti nasıl yapabileceğimi uzun uzun düşündüm. Optik kanunları yardımıyla, biri dışbükey diğeri içbükey iki lensi bir tüpe yerleştirmek düşüncesi aklıma geldi. İçbükey lense gözümü yaklaştırdığımda nesnelere gerçek mesafelerinden yaklaşık üçte bir daha yakın ve dokuz kat daha büyük gözüktüğünü gördüm. Zahmet ve parayı düşünmeden nesnelere binlerce kez büyüyen, çıplak gözle karşılaştırıldığında 1/30 mesafe daha yakın gösterebilen mükemmel bir alet yapmayı başardım.”¹⁹

İkincisi ise, teleskop, insanların algı gücünün normal psikolojik durumlarının üzerine çıkarılmasını sağlamıştır.²⁰ Galileo, geliştirmiş olduğu teleskopu ile Ay, Orion kümesi, Jüpiter, Satürn, Venüs ve Güneş'i gözlemlenmiştir. Bu gözlemlerin önemi, gelenekleşmiş birçok kabulün ortadan kalkmasına ve bilimde yeni bir dönemin başlamasına yol açmalarıdır.

¹⁶ Hüseyin Gazi Topdemir, Seval Yınılmez, *Galileo (Dünyayı Döndüren Adam)*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 54.

¹⁷ Georges Minois, *Galileo*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2010, s. 67-68.

¹⁸ Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, *Büyük Tasarım*, [Elektronik Sürüm], Çev. Selma Ögünç, Doğan Kitap, İstanbul 2012, s. 23.

¹⁹ Yavuz Unat, “Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları”, *Bilim Tarihi Araştırmaları*, Sayı 01, Güz 2005, İstanbul 2005, s. 15-23.

²⁰ Topdemir, Yınılmez, *Galileo (Dünyayı Döndüren Adam)*, s. 115.

Ay gözleminde Galileo, Ay'ın sanıldığı gibi eterden yapılmadığını ve Dünya ile aynı maddesel yapıya sahip olduğunu ileri sürmüştür. Bu durum Aristoteles kozmolojisine ters düşmekte olup, Aristoteles öğretisindeki iki farklı âlemin birleştirilmesi sonucunu getirmiştir. Galileo Ay'ın Dünya'dan farklı olmadığı gibi Güneş'ten gelen ışınları yansıttığını ileri sürerek yansıma kanunlarına ilişkin bilimsel bir açıklama getirmiştir. Bugün, yıldızların dışında kalan gök cisimleri yansıttıkları ışık sayesinde görülmektedir.

Orion kümesi gözleminde evrenin sınırlı olmadığı anlaşılmış ve sonsuz bir evren öngörülmüştür. Jüpiter gözlemindeyse, bu gezegenin etrafında dönen dört uydu keşfedilmiştir. Bu uydular “minyatür bir Güneş sistemi”²¹ olarak yorumlanmıştır. Bu durum, her gezegenin kendisine ait bir merkezinin olduğunun göstergesidir. Böylece Güneş merkezli kuram, desteklenerek yerleşik bir şekilde kabul görmüş ve kalıcı hale gelmiştir.

Venus gözleminde, Galileo bu gezegenin evreler gösterdiğini ortaya koyacaktır. Venus gezegeninin evreler göstermesi, bu gezegenin Güneş'in etrafında döndüğüne işaretler. Bu duruma bağlı olarak Dünya merkezli evren kuramı çökmüştür. Galileo, Venus'ün Ay'a benzer evrelerinin olduğunu, sürekli şekil değiştiriyor olmasından kaynaklı Güneş'in etrafında döndüğünü ileri sürmüştür. Venus'ün evreleri bazen hilal bazen de küre biçiminde görülmektedir. Venus'ün şekil değiştiriyor olması ancak Kopernik sistemi ile açıklanabileceğini göstermektedir.

Satürn gözleminde de, teleskopu güçlü olmadığı için gezegenini halkasını, gezegene bitişik görmüş ve uydu sanmıştır. İlk olarak gezegenin üç yıldızdan oluştuğunu düşünmüştür. Fakat daha sonra periyodik olarak kaybolunca gördükleri karşısında hayrete düşmüştür. Geliştirdiği teleskopuyla bunun birer halka şeklinde olduğunu, orta kısmının da karanlık olduğunu fark etmiştir. Galileo, bu gözleminde Satürn'e ait halkaların zamanla kaybolması ve Güneş gözlemi sırasında Güneş lekelerinin keşfi, evrende kozmik karmaşanın olduğuna işaret etmekteydi. Evrende kozmik karmaşanın olması Aristoteles öğretilerine vurulmuş en büyük darbe olacaktır. Çünkü Aristoteles öğretisinde evrende kozmik bir karmaşa yerine bir harmoniden söz edilmekte idi, öğretinin evreni Ay-altı ve Ay-üstü evren olarak ayırması da bunun en açık kanıtıdır.

Teleskopu çok güçlü olmadığından gezegenin halkasını, gezegene bitişik olarak görmüş ve uydu sanmıştır. İlk olarak gezegenin üç yıldızdan oluştuğunu düşünmüştür. Fakat daha sonra periyodik olarak kaybolunca gördükleri karşısında hayrete düşmüştür. Geliştirdiği teleskopuyla bunun birer halka şeklinde olduğunu, orta kısmının da karanlık olduğunu fark etmiştir. Karanlık bir anlamda eksiklik olup Aristoteles öğretisine indirilmiş bir darbe olarak yorumlanmaktadır.

Özetle teleskobun keşfi insanların duyularına olan güvenini sarsmıştır. İnsanlar, nesnelerin görünen değişimleriyle algılarını sınırladıklarını fark etmişlerdir. İnsanların duyularına olan negatif bakış zamanla yerini pozitif kuşkuya bırakıncaya dek bu tartışmalar devam etmiştir. Bu gelişmeler sonrasında farklı iki evren görüşü geçersiz kılınmıştır. Bu duruma bağlı olarak tek bir evren olduğu ve bu evrenin her yerinde aynı

²¹ Unat, “Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları”, *Bilim Tarihi Araştırmaları*, s. 15-23.

yasaların işlevsel olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yer ve gökte farklı yasaların değil aynı yasaların geçerli olduğu ortaya çıkmıştır. Galileo, evrene tanınacak merkezin güneş olması gerektiğini söylemektedir. Dünya'nın merkez olarak kabul edilmesindeki yanılsamanın aslında Dünya'nın kendisine ait merkezinden kaynaklandığını düşünmektedir. Dünya'nın küresel yapıda olması, tüm kısımlarının merkeze doğru olduğunun kanıtıdır. Galileo, bütün evreni 24 saatte Dünya'nın etrafında döndürmek yerine, Dünya'yı da gök cisimleri arasına katarak bütün gök cisimleriyle birlikte Güneş'in etrafında Dünya'nın hareketi öngörmüştür.

Günümüzdeki bilimsel verilere göre, Güneş'in evrenin merkezinde olmadığı hatta evrenin bir merkezinin olmadığı anlaşılmaktadır. Güneş Samanyolu Galaksisi'nin merkezinde yer almaktadır. Evrendeki tüm cisimler kendi kütleleriyle orantılı olarak birbirinden uzaklaşmaktadır. Bu genişlemenin herhangi bir noktasının olmaması evrenin herhangi bir merkezinin olmadığı anlamına gelmektedir.

Galileo's Dialogue Concerning the Two Chief World Systems and Its Impact on Science

Abstract

That the geocentric view of the universe which was ongoing over the centuries was replaced by the heliocentric view of the universe has brought about profound changes. This change in worldviews has led to the use of mathematic as the language of science. Therefore, way of understanding the universe has been clarified not with logical expressions, but with mathematical equations. The emphasis of scientific tools and instruments on quantitative expressions has revealed the measurable quality of science. The informations that are obtained about heavenly objects by telescope by Galileo are commented as the ruin of the geocentric view of the universe comprehension. This situation has been accepted as the most important oppose to scholastic thought. This defiance is called a scientific revolution. This study includes the historical development of the first geometrical models about the sky. The basic reference points and the points where they differ from one another are explained. The development of the perception of a heliocentric universe that was shaped by Galileo is studied in the light of science. In other words how ideas about the universe's structure developed. Galileo will discuss two issues about the structure of the universe. The first is about the location of the center of the universe and the second whether the earth moves or not. The problem why objects do not fly up into the space and why the earth's movement can not be observed because of the movement question are clarified.

Keywords

G. Galileo, Science, Mathematics, Universe, the Geocentric View of the Universe, the Heliocentric View of the Universe.

KAYNAKÇA

GALILEI, Galileo (2008) *İki Büyük Dünya Sistemi Hakkında Diyalog*, çev. Reşit Aşçıoğlu, ed. Ruken Kızılır, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

HANLON, Michael (2010) *Bilimin (Henüz) Yanıtlamadığı 10 Soru*, çev. Algan Sezgintüredi, İstanbul: Aylak Kitap.

HAWKİNG, Stephen; MLODİNOW, Leonard (2012) *Büyük Tasarım*, [Elektronik Sürüm], çev. Selma Ögünç, İstanbul: Doğan Kitap.

KOYRÉ, Alexandre (2008) *Bilim Tarihi Yazuları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara: TÜBİTAK.

MINOIS, Georges (2010) *Galileo*, çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

TEKELİ, Sevim; KÂHYA, Esin; DOSAY, Melek; DEMİR, Remzi; TOPDEMİR, Hüseyin G.; UNAT, Yavuz; KOÇ, Aydın Ayten (2007) *Bilim Tarihine Giriş*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi (2011a) “Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1” (Güneş Merkezli Evren Modeli), *Bilim ve Teknik*, 519/ 2011: 102-106.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi (2011b) “Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-1” (Yer Merkezli Evren Modeli), *Bilim ve Teknik*, 518/ 2011: 104-106.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi (2011c) “Tarih Boyunca Geliştirilmiş Evren Modelleri-3” (Yer-Güneş Merkezli Evren Modeli), *Bilim ve Teknik*, 520/ 2011: 102-105.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; YİNİLMEZ, Seval (2009) *Galileo (Dünyayı Döndüren Adam)*, İstanbul: Say Yayınları.

TOPDEMİR, Hüseyin Gazi; YİNİLMEZ, Seval “Galileo'nun Bilimsel Çalışmaları Üzerine Değerlendirme”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 15/2009:195-208.

UNAT, Yavuz (2005) “Galileo Galilei ve Astronomiye Katkıları”, *Bilim Tarihi Araştırmaları*, 1/2005: 15-23.

Wikipedia, (ty.), Erişim Tarihi: 22 Şubat 2014,
http://tr.wikipedia.org/wiki/Sisaml%C4%B1_Aristarkus.

Araştırma Makalesi

Research Article

DOI: 10.20981/kuufefd.49276

Caner ÇİÇEKDAĞI

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Artvin-Türkiye
Artvin Çoruh University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Artvin-Turkey
ccicekdagi@gmail.com

Kopula Üzerine

Öz

Dilbilgisinde “kopula” veya “koşaç” olarak adlandırılan ögenin özellikle mantıkta önermesel yapıları oluşturmada ve yargı bildirmede önemli bir işlevi vardır. Ancak kopulanın varoluşsal/varlıksal işlevinin mi, yoksa dilsel bir bağlama işlevinin mi olduğu tartışma konusudur. Aristoteles her iki işlevinin de olduğunu düşünürken Abelard gibi mantıkçılar sadece dilsel bir işlevi olduğunu savunmaktadır. Bu makalede kopulanın ne olduğu ve işlevleri her iki mantıkçıya göre ele alınacak ve yorumlanacaktır.

Anahtar Sözcükler

Abelard, Ad, Aristoteles, Bağ, Eylem, Kopula, Özne, Varlık, Yüklem.

Giriş

Kopula, dilbiliminde cümledeki özne ile yüklemi birbirine bağlayan bir sözcüktür. “Ali öğrencidir” örneğinde geçen “dir” sözcüğü bir kopuladır. Türkçede “koşaç” veya “bağ” adı da verilen kopula, dil bilgisel açıdan ek eylemler içinde, dört türde yer alarak olumlu cümlelerde “-dı”, “-mış”, “-sa” ve “-dır” sözcükleriyle ifade edilmektedir. “Dir”ın dışındaki diğer üç ek eylem bileşik zamanlı eylem yapmakta da kullanılmaktadır. “Dir”, bildirme koşacı olarak işlev görerek daha çok ad cümlelerinde, “Elma kırmızıdır” örneğindeki gibi veya “Kitap masanın üzerindedir” cümlesindeki gibi özne ile yüklemi bağlamakta kullanılmaktadır.

Savran, “dır” eyleminin eski Türkçe “tur”, “ayağa kalk”, “kalk” eylemine “-ır” geniş zaman ekinin getirilmesiyle oluştuğunu aktarmaktadır (Savran, 2008: 163-168). Türkçede “bildirme eki” olarak adlandırılan “dır” eki, adları yüklem haline getirerek özne ile birleştirmektedir. Savran’a göre bu ek giderek eylem çekimlerine gelmeye başlamış ve birleşik bir çekim eki olmuştur. Fakat sadece bağ ve çekim eki işlevini değil, olasılık, belirsizlik ve kesinlik de bildirerek geniş zaman bildiri eki olma işlevine genişlemiştir. Olumsuz cümlelerde “değil” veya “değildir” sözcüğüyle beliren bu ek, yine aynı işlevi görmekte ve özne ile yüklemi birbiriyle ilişkilendirmektedir.

Kopula sözcüğü Latince “bağ” veya “bağlamak” anlamına gelen *copula*’dan türemiştir. İki farklı şeyi birbirine bağlayan kopula, tüm dillerde evrensel bir şekilde görülmesi de bir eylem ya da eylemsi olarak kullanılmaktadır. Kopula tipi bir eylemle kurulan cümleler bildiri ya da haber cümlesi olarak da adlandırılmakta ve bu durumdaki eyleme “ek eylem” veya “kopulatif eylem” adı verilmektedir. “Dir” eyleminin Türkçe “olmak” sözcüğüyle yakın bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. “Olmak” sözcüğü kök ve temel bir eylem olarak kabul edildiği zaman, adların eylemleştirilmesinde ya da cümlenin içinde yüklemde de ad olduğu durumlarda özne ile yüklemi birbirine bağlamakta kullanılmaktadır.

“Ayşe doktordur” veya “Ali İstanbul’dadır” gibi örneklerde, “dır” kopulasının özneye bir şey yüklediği açık bir şekilde görülmektedir. Yüklenen şey ya bir özellik, ya bir yer, ya da buna benzer bir “olma” durumunun varlığıdır. Bu durumda kopula, öncelikle sentaktik bir işlev görerek özne ile yüklemi birbirine bağlamasına rağmen ikinci bir işlev görerek varlığa da imlemede bulunmakta gibidir. Ayrıca bu örneklerde geniş zamanda bir kullanımı olduğu için, zamanı da imler gibidir. Yine kipsel bir işlevi de bulunmakta ve “dır”, “mış” ve “sa” gibi kullanımlarıyla olasılık veya kesinlik bildirmektedir. Bu durumda kopulanın işlevleri olarak şunlar söylenebilir:

1. Bağ olma
2. Varlığı imleme
3. Zamanı imleme
4. Kip bildirme

Master durumundaki eylemlere bakıldığında, “gülmek, “koşmak” gibi sözcüklerin iş, oluş, hareket bildirdiği görülmektedir. “Dir” eylemi, diğer eylemlerden bir kök eylem olarak veya temel varlıksal bir durum olan “olmak” eylemini bildirerek

ayrılmaktadır. Böylesine temel ontolojik bir durumu imlediği için, dilsel yapı içinde diğer eylemlerle birlikte veya diğer eylemlerin yerine kullanılabilir.

Lyons'a göre “olmak” (*to be*) eylemi tüm dillerde anlamdan yoksun, sadece zaman, kip ve görünüşü taşıyan bir işleve sahiptir (Lyons, 1983: 347). Aynı durum “olmak” (*to have*) sözcüğü için de geçerlidir. “Olmak” ve “sahip olmak” iyeliği bildiren evrensel kavramlar olup, ifade edilirken çeşitli kopulalar yardımıyla bildirilmektedir. Böyle bir durumda kopula, varoluşu bildirmemekte ama varoluşu önceden kabul eden bir yapıda belirerek, mantıksal bir işlevle bağlama görevinde bulunmaktadır. Yüklem olan kopula bu işlevi gerçekleştirirken bir sıfat yapısındadır (Lyons, 1983: 348).

Lyons, İngilizcedeki *to be* eyleminin işlevlerinin “varoluş”, “belirleme”, “niteleme” ve “yer” olduğunu belirtmekte ve bunların son üçünün kopula konumunda gerçekleştirildiğini söylemektedir (1983: 348). Bu durumda varoluşsal işlev ayrı bir kategori olarak ve sorunsal yaratacak biçimde ele alınmaktadır. “Atmosferde oksijen vardır” cümlesi ile “Masanın üzerinde bardak vardır” cümlesine bakıldığı zaman, ilkinin varoluşsal ve ikincisinin yer bildiren bir yapıda olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sorun yaratan şey, yer bildiren cümlelerde bulunan kopulanın da varoluşsal bir durumu örtük biçimde barındırmasıdır. Yine de ilk cümle tipinin varlığa yönelik, ikinci cümle tipinin ise yer bildirmeye yönelik olduğu görülebilmektedir. Ayrıca bu örneklerde de görüldüğü gibi varoluşsal cümlelerde özne belirsizken, yer bildiren cümlelerde özne belirlidir.

I.

Kopulanın diğer dillerde, özellikle İngilizcede nasıl bir kullanımı olduğuna göz atmak bu makaledeki inceleme açısından aydınlatıcı olabilecektir. Örneğin İngilizcede “bağlayıcı eylem” (*linking verb*) olarak adlandırılan kopula, zamirlerle benzerlik göstermektedir. Çince ve Guarani¹ dilleri kopulanın zamir olarak yer aldığı dillerken, Bedevi, Ket² ve İnuit (Eskimo) dillerinde kopula, ada eklenen bir son ek konumundadır. İspanyolca, Portekizce ve Taycada olduğu gibi bazı dillerde birden çok kopula varken, bazı dillerde hiç kopula bulunmamaktadır. Çoğu dilde tek ve ana bir kopula bulunmakta, İngilizcede bu, “olmak” (*to be*) eylemiyle belirlemektedir. Kopula terimi bu temel biçim için kullanılmasına rağmen benzer işlevlerde olan diğer eylemler için de kullanılabilir. ³

¹ Güney Amerika’da yaşayan bir topluluk.

² Sibiryaya civarında konuşulan Yenisey dillerinden.

³ Çeşitli dillere ait dilbilgisi ve kopula yapısı için yararlanılan kaynaklar için bkz.: “Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi”, Zeynep KORKMAZ, TDK Yayınları, 2014, Ankara; “Türkçe Ses ve Biçim Bilgisi”, Nurettin DEMİR-Emine YILMAZ-Tahir Nejat GENCAN, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2009, Eskişehir; “Türkçenin Yapısı”, K. GRÖNBECH, Çev. Mehmet Akalın, TDK Yayınları, 2011, Ankara; “Genel Dilbilim-I”, Sumru ÖZSOY-Ayla BALCI-Ümit Deniz TURAN, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011, Eskişehir; “Genel Dilbilim-II”, Sumru ÖZSOY-Zeynep ERK EMEKSİZ-Ümit DENİZ TURAN-Leyla YUN, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011, Eskişehir; “Gramer Terimleri Sözlüğü”, Zeynep KORKMAZ, TDK Yayınları, 2010, Ankara.

Çeşitli dillerdeki kullanımına bakıldığında kopulanın birincil işlevinin özne ile yüklemi bağlamak olduğu görülmektedir. Kopula türü bir eylem genel olarak yüklem bir parçası şeklinde kabul edilmekte ve yükleme ait diğer bileşenler “yüklemsel ifade” olarak kabul edilmektedir. En basit haliyle kopula içeren bir cümle, “Kalem, masanın üzerindedir” örneğinde olduğu gibi belirlemektedir. Bu örnekte geçen “kalem” sözcüğü özne, “dir” eylemi kopula ve “masanın üzerinde” sözcük grubu ise yüklemsel ifadedir. “masanın üzerindedir” şeklindeki kopulalı bütün ifadeye ise “yüklem” veya “yargı belirten ad” denilmektedir.

Kopulanın tamamlayıcısı olarak bilinen yüklemsel ifade çeşitli biçimlerde olabilmektedir. Bir ad ya da ad grubu, sıfat ya da sıfat grubu, edat veya zarf ve zarf sözcükleri zamanı ve yeri imlemektedir. Türkçede, kopula çoğu zaman özellikle konuşma dilinde kullanılmamakta, cümledeki yargı veya iddia, kopulanın düşmüş bir yapıda ifade edilmesiyle oluşturulmaktadır. “Ahmet’in çok parası var (**dir**)”, “Film güzel mi (**dir**)?” cümleleri bu duruma örnek verilebilir. Öte yandan İngilizce gibi dillerde, “**Is** it a book?” örneğinde olduğu gibi, kopula cümlelerin başına getirilerek soru ifadesi oluşturulabilirken, Türkçede kopula soru cümlelerinde de, “Bu kitap mı**dır**?” örneğinde olduğu gibi cümlelerin sonunda yer almaktadır. Yine, “Evdeyim” sözünde olduğu gibi cümlede öznenin tümüyle ortadan kalktığı veya gizli özne ve iyelik ekiyle kurulduğu durumlar da bulunmaktadır. Bu örnek aslında “Ben evdeyimdir” yargısının farklı bir formu olarak, “Neredesin?” sorusunun karşılığında oluşturulmuştur. Aynı soruya sadece “Evde” cevabı da verilebilmekte ve her ikisinin imlemesi de aynı olmaktadır.

Kopula Türkçe, İngilizce, Almanca ve Fransızca gibi birçok dilde bir eylem olarak bulunmaktadır. Ancak kullanıma biçimlerine bakıldığında tek bir kurala bağlı olmadığı ve düzensiz olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Türkçede ek eylemler grubu içinde farklı biçimleri bulunmakta, olasılık, zaman ve varlık bildirerek değişik yapılarda ortaya çıkmaktadır. Tıpkı diğer eylemler gibi dildeki zamandan, yönlerden ve kipten etkilenecek değişik biçimler alabilmektedir. Türkçede kopula ile ilgili olarak yeterince araştırma olmadığı için, örneğin İngilizcede *to be* eyleminin, *am, is, are, was, were* gibi çeşitli biçimlere girmesi gibi farklı biçimleri olup olmadığı tam olarak söylenememektedir. Ancak “dir” ve “imek” eylemlerinin dönüşüm ve değişimleri böyle bir yapıya işaret etmektedir.

Kopulanın bağ işlevi dışındaki kullanımları, daha önce söz edildiği gibi yardımcı bir eylem olarak kullanılmasıyla ve varlıksal kullanımıyla belirlemektedir. Örneğin İngilizcede *be* (olmak) eylemi, yardımcı eylem olarak kullanılmaktadır. Edilgen cümlelerde veya şimdiki zamandaki cümlelerde bu eylem yardımcı olarak alınmaktadır. Aynı durum Türkçede “-ıl, -ül” gibi eklerin eylemlere getirilmesiyle gerçekleşmektedir. Örneğin “Ekinler biçildi” veya “Kura çekilecek” cümleleri, bilinmeyen bir “o” veya “onlar” tarafından yapılan bir işi edilgen bir yapıda bildirmektedir. İngilizcede ise “*The book was written*” (Kitap yazıldı) veya “*It is raining*” (Yağmur yağıyor) örneklerinde olduğu gibi kopula, yardımcı bir eylem olarak kullanılmaktadır.

İngilizce ve benzeri dillerde *to be* (olmak) eylemi, yani Türkçedeki “dır” sözcüğü “var olmak” anlamında da kullanılmaktadır. Descartes’ın “*I think, therefore I am*” (Düşünüyorum, öyleyse varım) sözü bu durumun bir örneğini oluşturmaktadır. Kopula

bu tür kullanımlarında bir eylem olarak kendisi varlıksal bir yüklem haline gelmekte ve bağ işlevinden çok yüklem işlevini yerine getirmektedir. İşte Aristoteles ontolojik görüşünde bu durumdan yola çıkarak “olmak”ın (*to be*), “bir şey olmak” anlamına geldiğini savunmuş, “dır”ın varlıkla ilgili bir imlemesi olduğunu ve kopulanın tür üyeliğini ya da ait olmayı gösterdiğini ileri sürmüştür. Kneale-Kneale ise Abelard’ın *Dialectica*⁴ adlı eserinde, Aristoteles’in bu görüşünü çürüttüğünü bildirmektedir (Kneale-Kneale, 1988: 205-224). Türkçede “dır” sözcüğünün tek başına böyle bir kullanımı olmadığı için, “vardır” veya “yoktur” sözcükleriyle bu yargı oluşturulmaktadır. Gerçi “dır” sözcüğünün “var olmak” veya “olmak” anlamlarını imlediği de varsayılabilir ve tartışılabilir. Çünkü “Masanın üzerindeki bir kitaptır” cümlesinin anlamıyla, “Masanın üzerinde bir kitap vardır” cümlesinin anlamı birbirine oldukça yakındır. Ancak görüleceği gibi Türkçede varlık gösterme ayrı bir sözcükle mutlaka imlenmekte ve “dır” sözcüğü temel işlevi olan bağlamayı gerçekleştirilmektedir. İlk cümlede “dır” sözcüğü kopula olarak kullanılırken, ikinci cümlede “var” sözcüğü bir sıfat olarak kullanılmıştır.

Bazı dillerde birtakım bağlamlarda hiç kopula kullanılmamaktadır. Rusça, Macarca, Arapça, İbranice ve bazı Güney Amerika yerli dillerinde, geniş zamanda kopula hiç kullanılmamakta, özne ve yüklem bağımsız söylenmektedir. Ancak bu tip dillerde geniş zamanda kopula olmamasına rağmen diğer zamanlarda veya diğer şahıslarda kopula kullanılmaktadır. İngilizcede de günlük konuşmalarda, özellikle siyahi Amerikalıların bu tür kopulasız konuşmaları yaygındır.

II.

Aristoteles *Yorum Üzerine*’de ad ve eylemin çeşitlerini (belirli ve belirsiz olarak) belirledikten sonra bir önermenin oluşumundaki en önemli kısım olan kopulayı açıklamış, önermelerin olumlanması veya olumsuzlanmasında mutlaka kopulanın olması gerektiğini belirtmiştir (2002: 19b 10-19). Aristoteles bir eylem olmadan olumlama ve olumsuzlamanın kesinlikle olamayacağını bildirmiştir. Kopulayı da, haklı olarak burada bir eylem olarak belirlemiş ve açıklamasına devam etmiştir. Ancak hatırlanmalıdır ki Arapça gibi bazı diller kopulasız bir yapıdadır. Ancak Arapçada da özne veya yükleme gelen sözcüklerle kopula işlevi yerine getirilmekte ve önermedeki bağ oluşturularak tek ve aynı imleme gerçekleştirilmektedir. O halde, burada Aristoteles’i sadece söylediğiyle değil, söylemek istediğiyle de anlamak gerekir. Özne ve yüklem kopula benzeri bağlarla birleştirilerek bir bütünlük kazanabilmektedir. Bu durumda kopulası olan dillerde kopula, ad ve eylemi bağlama işlevinin yanı sıra, esasında bir eylem olduğu için zamanı da bildirmektedir. Kopulasız dillerde ise bu işlevler ad ve eylemlere eklenen çekim sözcükleriyle, cümleye dağıtılmış biçimde belirlemektedir.

Türkçede ek eylemler geniş zamanda “dır”, şimdiki zamanda “oluyor”, geçmiş zamanda “idi” ve gelecek zamanda “olacak” şeklinde yer aldığı için kopula, aslında bir eylemdir ve görüldüğü gibi zamanı da imlemektedir. Buradan da asıl olarak kopulanın cümlede yer alan temel bir eylem olduğu söylenebilir. Çünkü “koşmak”, “gülmek” gibi

⁴ Abelard’ın bu eserinin Türkçe veya İngilizce çevirisi bulunmamaktadır. Latince versiyonu Kneale-Kneale tarafından kısmen çevrilerek yararlanıldığı için bu kaynağa başvurulmuştur.

eylemler mastar halindeyken esasında birer ad gibi belirlemektedirler. Şimdi cümlede özne durumundaki bir adın, yüklem durumundaki başka bir adla eylemsel ve zamansal olarak asıl ilişkisini sağlayan, onları birleştiren kopuladır. En temel varlık biçimini, yani “olmak” eylemini bildirerek ad ve eylemleri birbirine bağlayan ve önermeye bütünlüğü ile tekliliğini zamansal açıdan da kazandıran ve hatta eyleme birçok durumda eylem olma özelliğini veren yine kopuladır. Örneğin “Ali” ve “koşmak” adları yan yana getirilse bile bir bütünlük oluşturamamasına rağmen, kopulanın eylem olacak konumdaki sözcüğe eklenmesiyle ancak cümle bütünlüğü ve birleşme sağlanabilmektedir. Kopulanın en önemli işlevi olan bağlamadan sonra, eylem cümlelerinde eylem durumunda olan söze eklenerek onu gerçek anlamda bir eylem yaptığı olduğu görülmektedir. Kimi işlevleri de bazı dillerde özne durumundaki ada eklenerek bir cümle oluşturmasıyla belirlemektedir. Dillerdeki bu farklılıklara rağmen kopulanın kendisinin de eylem işleviyle, özellikle eylem durumundaki sözcüklerle yakın bir ilişkisi olduğu açıktır.

O halde dillerde farklı şekillerde bulunan kopula ve kopula benzeri ek eylemler, birincil bir varlık-zaman işlemcisi olarak eylem durumundaki terime yönelip, onun gerçek anlamda bir eylem olmasını sağlamaktadır. “Var olmak” veya “olmak” eyleminin düşünce ve dil açısından en temel terim olduğu bu şekilde açığa çıkmaktadır. Herhangi bir bildiri ifadesi, kopula benzeri bir terim (veya terimler) olmaksızın olanaksız görünmektedir. Çeşitli adlarla belirlenmiş olan dünyaya ilişkin duygu ve düşünceler, “var” veya “yok” (var değil) şeklinde kabaca söylenebilecek olan bu önemli terimle bir yargı halinde iletilme olanağı bulmaktadır. Ancak kopula görüldüğü gibi sadece varlığı bildirmekle kalmamakta aynı zamanda mantıksal bir işlev de yerine getirerek birbirinden ayrı duran iki kavramı, yani özne ile yüklemi de birbirine bağlayarak biçimsel açıdan bir cümle yapısı oluşturmaktadır. Bir başka deyişle kopula bir yandan varlığı ve zamanı imleyerek semantik, diğer yandan özne ile yüklemi birleştirip ayırarak cümleyi oluşturmasıyla sentaktik bir işlevi yerine getirmektedir. Mantık açısından önemli olan biçimsellik olduğu için, kopulanın bağlama işlevi öne çıkmaktadır.

Aristoteles *Yorum Üzerine*'de kopulanın öncelikli olarak olumlama ve olumsuzlama yaptığını belirtmiştir (2002: 19b 10-19). Elbette ki bir eylemin bir adı olumlama veya olumsuzlama cümle bütünlüğü açısından en önemli işlevdir. Aristoteles bunu işaret ederek kopulanın yargıda bulunma işlevini göstermiştir. Yargıda bulunma olumlama veya olumsuzlamayla gerçekleşmekte, bir şeyin bir şeyde olduğu ya da olmadığı iddia edilmektedir. Özetle bağ görevini yerine getiren kopula, bunun yanı sıra “olma”yı (varlığı) imlemektedir. Bunu yaparken kopula, Filozof'un belirttiği gibi çeşitli zamanlara bağlı olarak bu işlevini gerçekleştirmektedir. Geniş zaman, şimdiki zaman, geçmiş zaman ve gelecek zamana bağlı olarak kopula çeşitli dillerde çeşitli biçimlerde belirlemektedir. Ancak Antik Grekçe ve Arapça gibi bazı dillerde geniş zaman ile şimdiki zaman ayrımı olmayıp, ikisi de aynı yapıdadır. Bu anlamda asıl olarak kopulanın zamansal boyutu, şimdiki zamanı çevreleyen geçmiş ve gelecek zamanlarla birlikte üç zamanda belirlemektedir.

Yorum Üzerine'nin ilgili pasajlarında açıklamış olduğu kopulaya ilişkin bilgiyi sonradan net bir hale getiren Aristoteles, ad ve eylemin yanı sıra üçüncü bir terim olarak kopulanın da önermenin temel bir bileşeni olduğunu bildirmiştir (2002: 19b 19-22). O

halde kategorik bir önerme üç terimden oluşmakta ve bunlar ad, eylem ve kopula olarak yer almaktadır. Ancak Aristoteles kopula için bir adlandırmada bulunmamış, önermenin “üçüncü terimi” olarak yer aldığını belirtmiştir. Kopulanın eklenmesiyle gerçekleşen olumsuzlamayla birlikte artık oluşmuş olan önermenin çelişği olan olumsuzlaması da oluşabilecektir. Böylece çeşitli çelişik önerme ikilileri elde edilebilmektedir. Örneğin “İnsan adildir” önermesinde “dir” üçüncü bir terim olarak eklenmiş ve tek ve bütün bir önerme elde edilmiştir.

Ancak kopula sadece özne ve yüklemi birleştirmemekte, aynı zamanda “var” veya “olmak” gibi bir anlamı ve zaman imlemesini de beraberinde getirerek önermenin oluşumunda belki de en önemli işlevi gerçekleştirmektedir. O halde, ontolojik açıdan kopula, kendi üzerinde varlıksal bir yük taşıyarak bir yandan özneyle yüklemeye ait bir özelliğin var olduğunu imlerken, diğer yandan varlığın kendisini de imlemektedir. Bunları gerçekleştirirken zaman boyutunu da işin içine katmaktadır. Aristoteles, bu nedenle kopulanın eylem olma özelliğinin öne çıktığını düşünmüştür.

Kneale-Kneale, Abelard’ın bu konuda Aristoteles’e karşı geliştirmiş olduğu eleştiriyi açıklarken örneğin, tüm insanların “bir -insan- olmak” konusunda ortak bir şeyi paylaştığını belirtmektedir (1988: 206). Ama bunun, “Sokrates insandır” önermesinde geçen, “Sokrates” ve “insan” sözcükleriyle imlenen şey olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü “Sokrates insandır” sözüyle imlenen, Sokrates’in “bir -insan- olması”dır ve düşüncede var olmayan bir nesneyi gösteren bir sözcük olarak “bir şey” olmasına rağmen, Abelard’a göre bu bir “şey” (*res*) değildir. Ancak her durumda bu soyut gerçeklik “olmak” eylemi kullanılarak dile getirilmektedir (Kneale-Kneale, 1988: 206-209).

Aristoteles *Yorum Üzerine*’de bir önermenin, bir ad ile bir eylemden oluştuğunu söylemekte ve kıyas kuramına göre de her önerme özne ve yüklemeye ait aynı türden iki terimi içermektedir. Abelard, Aristoteles’in bu açıklamalarından yola çıkarak “olmak” sözcüğünün bir bağ işlevi yerine getiren kopula olduğunu ve özne ile yüklemeye üçüncü bir unsur olarak katıldığını (*tertii adjacentis*) kabul etmiştir. Önermeler eylemsiz de kurulabildiği için, eylemleri adlardan ayıran şey zamanı içermesi olduğundan önermenin kuruluşundaki asıl ayırım kopuladır. “Sokrates insandır” gibi bir önermede üçüncü bir unsur olarak yer alan “dır” eylemi özne ile yüklemi birbirine bağlamaktadır. Ancak Aristoteles açısından kopulanın, aynı zamanda varlığı da imlemekte ve “vardır” sözünün kısaltması olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Ancak bu düşünce “dır” eyleminin iki ayrı kullanımı olduğu sonucuna götürür. Buradan “dır”ın sadece bir eylem olarak kullanıldığı zaman varoluşsal bir yüklemeye yapmadığı anlamı çıkmaktadır. Çünkü diğer türlü Abelard’a göre, “Sokrates **dir**” sözü, “Sokrates vardır-**dir**” şeklinde genişletilerek ifade edilmiş olacak ve bu iki kullanım arka arkaya eklenerek birbirini sonsuza dek (*ad infinitum*) tekrar edecektir. Durum böyle olunca, “dır” eylemi orijinal anlamında kullanılırsa sadece gerçekten var olan şeyleri imleyeceği için “Chimaera hayali bir varlıktır” sözü açıkça hatalı olacaktır. Çünkü Chimaera’nın var olmadığı söylenirken var olduğu söylenmiş olacak ve “Chimaera yoktur” veya “Chimaera hayali bir varlıktır” (*Chimaera est opinabilis*) gibi önermeler “Chimaera yok-**vardır**” gibi bir imlemede bulunarak kendi içinde çelişik bir anlatım olacaktır. Abelard bu çelişik ifadelerin sadece hayali varlıklardan söz ederken değil, örneğin insan türünün belli bir bireyi olan “Sokrates”ten, “ölü bir insan” olarak

söz ederken de doğacağını, çünkü özneye ait her türlü yüklemenin şu anda veya geniş zamanda var olan gerçek bir varlığı imlediğini düşünmektedir. Bu yüzden “Chimaera vardır” gibi doğru bir önerme kurulmak istendiği zaman, “Chimaera hayalidir” demek yanlış olmaktadır. “Dır” eyleminin Grekçedeki orijinal kullanımı, Türkçedeki “vardır” veya İngilizcedeki “there” sözcüğünde olduğu gibi sadece “var olma”yı gösterdiği için sorun bulunmamakta, ancak “Chimaera hayalidir” gibi olmayan şeyleri imleyen önermelerde sorun oluşturmaktadır (Kneale-Kneale, 1988: 207).

Bu durumda Abelard, kopulanın geniş zamanda reel varlığı da imlediği düşüncesini kabul etmemektedir. *Yorum Üzerine* 16a 12-18’de Aristoteles, tek başına ad ve eylemlerin doğru ya da yanlış olmasalar da bir şeyi imlemeye devam ettiklerini belirterek, gerçekte olmayan mitolojik bir hayvan olan *tragelaphos* (keçi-geyik) örneğini vermiştir. Böylece, gerçeklikte olmayan hayali bir varlığa yönelik bir cümlenin bile, kopula eklenerek önerme yapısı içinde çıkmazsa doğru ya da yanlış olamayacağını düşünmüştür. Ayrıca sözel olarak ifade edilen adların (insan, ak gibi) tek başlarına doğruluğu olmasa da imlemeleri vardır. Demek ki sesle dile gelen adlar öncelikle imleme işlevini yerine getirmektedir. Bu durumda adlar zihindeki anlamları imlemektedir; onların, anlamları göz ardı edildiği zaman tek başlarına birer ses olarak doğrulukları bulunmamaktadır. Aristoteles kopulanın öncelikli işlevini birleştirme olarak görmüş ama hayali ya da gerçek varlıkları imleyerek oluşturduğu önermelerin doğru ya da yanlış olabileceğini de belirtmiştir. O halde Aristoteles için “olmak” sözünün imlemesi sadece bu dünyada gerçek bir varlık olmak değil, aynı zamanda hayali ya da zihinsel bir varlık olmaktadır. Bu durumda “Chimaera hayalidir” sözünde geçen kopulanın varlığı imlemesinde herhangi bir çelişki de bulunmayacaktır.

Heidegger de *Metafizğe Giriş* adlı eserinde Aristotelesçi bir tavır olarak “dır”ın varlıksal bir anlamı olduğunu düşünmüştür. “*Gott ist*” (Tanrı vardır) dendiği zaman kastedilen şey, Tanrı’nın gerçekten mevcut olduğu, bir varlık olarak var olduğudur. Heidegger, varlığın “dır”ın mastarı olduğunu, “olmak” mastarının “dır”ın özünde bulunduğunu belirtmektedir (2011: 107). Ancak Türkçe’de “var” ve “yok” sözcükleri yaygın biçimde birer sıfat olarak kabul edilmektedir (Çakmak, 2013: 463-471). Bir ad gibi görünmelerine rağmen özne kullanımları olmaması, bir eylem gibi kullanılmalarına rağmen eylem çekimlerine uğramamaları, “var” ve “yok” sözcüklerine sıfata uygun bir yapı kazandırmaktadır. Öte yandan bu kavram çiftinin birbirinin karşıtı olduğu ve olumsuz olmadığı görüşü de söz konusu olduğu için birer sıfat olarak görülmektedir.

Diğer yandan Abelard’ın eleştirisi eğer kopulanın varlığı imlemesineyse ve sadece dilsel, mantıksal ve biçimsel işlevinin olması gerektiğini düşünüyorsa bir haklılık payı vardır. Çünkü biçimsel yanının en çok öne çıktığı varsayılabilir olan matematik dili ve matematiğin diline ait olan kopulatif ifadeler, somut olmaktan çok soyut bir ilişkiler ağını ve kurallarını yansıtmaktadır. Eğer bu alanda ontolojik bir tartışma açılırsa pek çok çıkmazın olabileceği açıktır.

Sonuç

Sonuç olarak kopulanın temel işlevinin özne ile yüklemi ad cümlelerinde birleştirmek ama bunun yanı sıra “olmak” eylemini göstermek olduğu söylenebilir. Bazı dillerde kopulanın olmaması ya da kopulasız cümleler kurulabilmesi, bunun zihindeki

imlemesinin de böyle kopulasız olduğu anlamına gelmez. Örneğin birinin mesleği sorulduğu durumlarda verilen “öğretmen” cevabı, önerme formuna bürünmemiş bir yargıdır. Böyle bir yargıda zihin, sözel eksiklikleri kendiliğinden tamamlayarak, “O, bir öğretmendir” gibi anlamlı bir önerme formu oluşturmaktadır.

Bileşik önermelerde kopula işlevini eklemeler yerine getirdiği için olumsuzlamada önermenin olumsuzlanmasına ait olan söz, bağı yönelmekte ve ancak bağı olumsuzladığında önermeyi bir bütün olarak olumsuzlayabilmektedir. Çünkü bileşik önermelerde bağı işlevi eklemeler aracılığıyla gerçekleşerek çeşitli sayıda bağımsız basit önerme tek bir yapıya kavuşmaktadır. Örneğin “Ali ve Ayşe öğrencidir” önermesi olumsuzlanmak istendiği zaman, iki bileşenli bu önermenin ayrı ayrı eylemleri olumsuzlanmamaktadır. Çünkü bu durumda elde edilecek olan “Ali öğrenci değildir ve Ayşe öğrenci değildir” önermesi ile baştaki önermenin gerçek olumsuzlaması olan “Ali ve Ayşe öğrenci değildir” önermesi aynı işlemeye ve aynı doğruluk değerine sahip olamamaktadır. Basit önermelerde ise olumlama ve olumsuzlama Türkçede “dır” ve “değildir” kopulalarının sadece eyleme eklenmesiyle yapılmaktadır.

Diğer taraftan iş, oluş, hareket bildiren ve zamana göre çekilen eylemlerin birer kopula olarak kabul edilmesi de olanaklı olmayacaktır. “Sen yarın İstanbul’a gideceksin” gibi bir cümlede geçen “gideceksin” eylemi ile “Kitap okuyor” cümlesindeki “okuyor” eylemi, “dır”dan farklıdır ve bu eylemlerle kurulan cümleler de birer ad cümlesi değildir. Buna rağmen gelecek zaman dışarda olmak üzere, geçmiş ve şimdiki zamanlarda bu eylemlerle kurulan cümlelerin de bir doğruluk değeri alacağı açıktır. O halde kopulalı cümleleri sadece önerme yapısı oluşturacak biçimde düşünmek eksik kalacak, diğer eylemlerle kurulan cümleleri de buna dâhil etmek gerekecektir. Ancak kopula dışındaki eylemlerin zamana göre çekimlerinin sonunda “dır” sözcüğünün bulunduğu ve zamanla düştüğü de varsayılabilir. Yukarıdaki iki örnekte geçen eylemlerin sonuna “dır” sözcüğünü eklemek herhangi bir anlam bozukluğuna yol açmadığı gibi temel eylem olan “olmak” eylemiyle ilişkisini göz önüne sermektedir. “Gideceksin” eylemi “gideceksindir” ve “okuyor” eylemi de “okuyorsundur” şeklinde ifade edildiğinde tam bir önerme formunu da kopula sayesinde kazanmaktadır.

Aristoteles kopulaya birçok anlam ve görev yüklemiş olsa da, Abelard’ın biçimsel yaklaşımı kopulanın sadece dilbilgisel bir işlevi olduğunu göstermektedir. Çeşitli dillerde kopulanın olmaması veya kopula olmasına rağmen kopulasız kullanımların da yaygın olması, kopulaya varlıksal bir işlevin değil de bağlayıcı bir işlevin uygun düştüğünü ortaya koymaktadır. Çünkü varlığı imleme sadece kopulanın değil, tüm kavramların ortak bir özelliğidir. Bir başka deyişle, örneğin “ağaç” adının imlediği kavram, öncelikle “ağaç” adı verilen bir şeyin varlığını varsaymaktadır. Oysa dilde yapay ve biçimsel yan öne çıkarak bir iletme görevi gerçekleştirmektedir. Zihinde yer alan tüm kavramlar anlam içeriklerinde, gerçek ya da hayali varlıkların bir şekilde var olduğunu da barındırmaktadır. Yine bir şeyin dilde “var” veya “yok” olduğunu bildirmek için kopuladan ayrı “var” ve “yok” sözcüklerinin kullanılması, kopulanın tek başına varlığı bildirmeye yetmediğini ortaya koymaktadır. Bu durumda Abelard’ın kopulaya ilişkin olarak yapmış olduğu belirleme, yani kopulanın sadece bir bağlama işlevinde bulunduğu eleştirisi yerinde ve tutarlı görünmektedir.

On Copula

Abstract

In grammar “copula” or “koşaç” is important unit for especially to constitute propositional composition and judgement. But it is a problem whether copulas function is about existential or just syntactical. While its function is both existential and syntactical for Aristotle, its function just syntactical for Abelard. This article deals with what is copula and its functions according to Aristotle and Abelard.

Keywords

Abelard, Aristotle, Copula, Existence, Link, Name, Predicate, Subject, Verb.

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES (2002), Yorum Üzerine, 2. b., çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.

ÇAKMAK, Serkan (2013), “**Var**” ve “**Yok**” Sözcüklerinin Morfolojik Kimliği, Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 8/4 Spring 2013, p. 463-471, http://www.turkishstudies.net/Makaleler/601482603_25%C3%87akmak%20serkan%20edb-463-471.pdf

HEİDEGGER, Martin (2011), **Metafiziğe Giriş**, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul.

KNEALE, William–Martha KNEALE (1988), The Development of Logic, 10. ed., Clarendon Press, Oxford.

LYONS, John (1983), **Kuramsal Dilbilimine Giriş**, çev. Ahmet Kocaman, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

SAVRAN, Hülya (2008), “Türk Dilinde “+Dır” Bildirme Eki Ve “+Dır” Bildirme Ekiyle Yapılan Belirsizlik Kelimeleri”, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 9, Sayı: 14, 2008/1, Bursa.

Araştırma Makalesi

Research Article

DOI: 10.20981/kuufefd.30589

Derya AYBAKAN SALIYA

Arş. Gör./Res. Assist

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludag University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Bursa-Turkey
daybakan@uludag.edu.tr

Plotinus'un Hayatı, Kişiliği ve Felsefî Üslûbu Üzerine Kısa Bir Deneme

Öz

Ünlü filozof Plotinus'u hayatı, kişiliği, felsefî üslûbu ve felsefî düşünceleriyle beraber değerlendirmeye çalıştığımız bu yazı içerisinde bir yandan filozofun düşünce dünyası, istinat ettiği kaynaklarla beraber irdelenirken diğer yandan ise felsefesinin kendisinden sonrakiler üzerinde bıraktığı etki değerlendirme konusu yapılmaktadır. Yapılan araştırmalara göre, Plotinus'un düşüncesinin temel yapı taşlarının, kendisinden önceki filozoflarda ve düşünce akımlarında bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira o, Stoacı ve Epikürcü okullar gibi yeni Pythagorascılar, Kinikler ile Aristotelesçi bilim (Collins 2000: 126) gibi hemen hemen ortadan kaybolmak üzere olan, deyim yerindeyse ölüm kalım savaşı veren felsefeleri bir sentez halinde bir araya getiren ve aşkın olana yaptığı yeni bir vurgu ile düşünce dünyasında kendine has bir konum elde eden önemli filozoflardan biri olarak anılmaktadır. Yukarıda adı geçen filozofları materyalist unsurlarından arındırarak kendisine mal eden Plotinus, felsefî öğretisi içerisinde Aristotelesçi kategorileri kullandığı gibi evrensel doğa sevgisi gibi stoacı unsurlardan da faydalanır. Makale boyunca savunmaya çalıştığımız temel iddia ise Plotinus'un kendisinden önceki felsefelerden ciddi bir biçimde etkilendiğidir. Fakat diğer taraftan o, Hıristiyan, Yahudi ve İslam düşüncesi ile Rönesans düşünürü Marsilio Ficino'ya, daha geç dönemlerde İngiliz romantizm hareketinin kurucularından Samuel Taylor Coleridge'ye, Emerson, Yeats ve daha niceleri üzerinde muazzam bir etki bırakmıştır (Corrigan 2005:3).

Anahtar Kelimeler

Plotinus, Hayatı, Kişiliği, Felsefî Üslûbu ve Düşünceleri.

1. Giriş

“Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslûbu Üzerine Kısa Bir Değerlendirme” başlıklı makalemiz, Plotinus’un yaşam öyküsü ile felsefesi arasındaki münasebete dikkat çekmek üzere iki alt başlığa ayrılmıştır. “Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslûbu” olarak adlandırdığımız birinci kısım, bir yandan Plotinus’un düşüncelerinin gelişiminde etkisi olan kişi, okul ve olayları değerlendirme konusu yaparken, diğer taraftan Plotinus’un kendine has felsefi üslûbunu hayat öyküsüyle ilişkisi bağlamında ele almaya çalışmaktadır. Makalenin “Plotinus’un Felsefesi” başlıklı ikinci kısmı ise Plotinus’un felsefesine has belli başlı karakteristik düşünceleri irdelemektedir. Sözüünü ettiğimiz bu ikinci alt başlık kendi içerisinde Plotinus’a özgü temel düşüncelerden olan “Bir/Tanrı”, “Taşma/Türeme” ve “İnsan ve Ahlak”a ilişkin üç alt başlığa daha ayrıldıktan sonra “sonuç” bölümü ile sona ermektedir.

2. Plotinus’un Hayatı, Kişiliği ve Felsefi Üslûbu

Plotinus’un hayatına, kişiliğine ve felsefi üslubuna dair en doğru bilgiler, hem öğrencisi ve editörü (Plotinus 2006: 59) hem de meslektaşı (Corrigan 2005: 1) olan Porphyry tarafından aktarılmıştır. Porphyry, hocası Plotinus’un hayatını ölümünden 28 yıl sonra 298 yılında yazmaya başlar (Plotinus 2006: 59). *Plotinus’un Hayatı* (*Life of Plotinus*) adlı bir eser kaleme almanın yanı sıra Plotinus’un büyük çaplı eserlerinden bazısını toplamda 54 olmak üzere dokuzluklar şeklinde 6 gruba bölerek bir araya getirir. Porphyry, *Enneads* başlığını taşıyan dokuzarlı gruplar halindeki bu seriyi kronolojik bir sıralamadan ziyade tematik bir düzenlemeye tabi tutmuş görünmektedir. Bu sistematığe göre dokuzluklar, maddi olandan Tanrısal olana, somuttan soyuta doğru hareket eder. İnsani meselelerle başlar, fiziksel dünya ile ilgili çeşitli konulardaki tartışmalarla devam eder, sonra da ruh, bilgi ve anlaşılabilir gerçeklik ve son olarak her şeyin ilk prensibi “Bir” hakkındaki düşüncelerle sona erer (Gerson 2006: 3). Nitekim bizler de tüm bu materyallerin bir araya getirilmesi sayesinde Plotinus’un hayatına dair genel bir resme sahip oluruz.

Plotinus 204/205 yılında Mısır’da, büyük bir ihtimalle Lycopolis’de doğar. Ancak onun Mısır kökenli olup olmadığı hususu çok açık değildir. Onun Helenleşmiş Mısırlı bir ailenin mensubu olmaktan ziyade bir Yunanlı olup olmadığı hususu çok açık değildir (Gerson 2006: 2). Zira o, hayatının ilerleyen zamanlarında çocukluğundan bahsetme konusunda isteksizdi. Hali vakti iyi bir ailede dünyaya gelen Plotinus, sekiz yaşından itibaren gramer okuluna giderek burada okuma, yazma ve hesaplamayı öğrenir ve ayrıca şiirler ezberler (Plotinus 2006: 60). Yunanca bilen Plotinus, Yunanca yazılar yazar ve hayatının son 25 yılını Roma’da geçirir. Yirmi sekiz yaşındayken felsefe öğrenimi görmek üzere İskenderiye’ye gider fakat bir arkadaşının tavsiyesi ile Ammonius Saccas’ı buluncaya kadar geçen süre zarfında umduğunu bulamadığından olsa gerek oradaki hocalar konusunda hayal kırıklığı yaşar. On bir yıl boyunca Ammonius Saccas’ın yanında bulunur ve Saccas’ın çalışmaları onda İran ve Hint felsefelerini öğrenme arzusu uyandırır. Nitekim Plotinus, bu felsefe okullarını tanımak amacıyla İmparator III. Gordion’un İranlılar’a karşı hazırlamış olduğu orduya katılır. Bu savaşta imparator III. Gordion ölür, Plotinus ise güçlkle kurtulur ve Doğu

seyahatlerine yönelik planından vazgeçip Roma'ya yerleşir. 270/271 yılında ölümüne dek burada yaşar ve bir okul kurar (Corrigan 2005: 1). Roma'da geçirdiği ilk on yıl boyunca Ammonius felsefesi üzerine dersler verir fakat kendisi hiçbir şey yazmaz. Kendi düşüncelerini daha sonra yazmaya başlar (Gerson 2006: 3).

Plotinus, 59 yaşına geldiğinde 21 eser kaleme almış bulunuyordu. Porphyry onu daha fazla yazması için teşvik eder ve beş yıl içerisinde Plotinus'un başat eserleri konumunda olan en yaratıcı eserleri ortaya çıkar. Bu eserler, onun kurmuş olduğu okulda yürütülen tartışmalardan doğuyordu. Zira Plotinus felsefi münazaraları çok severdi. Öyle ki ruh-beden ilişkisi konusunda Porphyry ile üç gün boyunca tartıştığı bile olmuştur (Corrigan 2005: 2). Ancak Plotinus, düşüncelerini yazmaya geçmeden evvel hocası Ammonius'un derslerini takip ederdi. Bu derslerde katılımcılar özgürce sorular sorar ve bir hayli canlı tartışmalar yapılırdı. Bu özgür, bağımsız, yaratıcı ve son derece felsefi olan bu tartışmalar daha sonra Plotinus'un derslerinde ve yazılarında bir metot olarak kendisini hissettirmiştir (Stamatellos 2002: 5).

Plotinus'a ilişkin pek çok bilgiyi olduğu gibi felsefi metoduna ilişkin bilgiyi de Porphyry'den edinmekteyiz. Porphyry'ye göre Plotinus'un metodu hocası Ammonius'un öğretme metodolojisine dayanmaktadır. Ammonius, anlaşılması güç fakat etkili bir filozof idi. Muhtemelen üçüncü yüzyılın başlarında İskenderiye'de bir okul kurar (Stamatellos 2002: 4). Bu okulda manevi hayat ve ruhun arınması, entelektüel gelişimden daha önemli görülüyordu. Zaten bu okula gelenler de felsefe alanındaki kendilerini yetiştirmiş olan insanlardı. Onların bu okula gelme amacı yetkinleşmek idi (Plotinus 2006: 63). Plotinus da bu amaçla Ammonius'un canlı seminerlerine katılır ve hocası Ammonius'tan çok şey öğrenir. Bununla birlikte ayrı bir okul kurarak burada kendine özgü yeni bir Platon yorumu geliştirir. Nitekim *Dokuzluklar*, onun şümulü düşünme tarzını yansıtır ve okuyucu burada özgür ve canlı felsefi tartışmayı hisseder, Plotinus'un derslerdeki sesini duyar gibi olur (Stamatellos 2002: 5).

Plotinus'un gerek sözel anlatım tarzı, gerekse yazıları sistematik olmayan özgün felsefi soruşturmalardır. O, *Dokuzluklar*'da metinlerin filolojik analizlerinden çok felsefi yorumlarıyla ilgilenen bir filozof portresi sergiler. Söz konusu sistematik olmayan tutum, kadim metinlerin skolastik olmayan yorumlarına bir tepki olarak anlaşılabilir. Hatta Plotinus'un İskenderiye'de Ammonius ile çalışması ve daha sonra Platonculuğun merkezi olan Atina'dan çok uzakta bir yerde, Roma'da bir okul kurması, onun kendisini geleneksel Platonculuk Akademisi'nden gerçekten ayırma isteğinin göstergesi olarak okunabilir. Öyle ki onun Platon Akademisi'nde kaldığı sürece özgür ve özgün olamayacağını düşündüğü için yeni bir felsefi yorum tasavvur ederek ayrı bir yerde ayrı bir okul kurduğu tahmin edilmektedir (Stamatellos 2002: 5).

Nitekim Plotinus, 800 yıllık Yunan felsefe mirasını müthiş bir sentez içerisinde bir araya getiren yeni bir felsefi yorum geliştirir. Direk referanslar yerine beslendiği düşüncelere daha çok, iktibas ve anma yoluyla yer veren (Gerson 2006: 11) Plotinus kendinden öncekilerin metinlerine yönelik sıradan bir okuma yapmazdı. Aksine o, bu metinler üzerinde sıra dışı nitelikte orijinal yorumlar yapardı. Ayrıca okuduğu metinleri çabucak kavrar ve yoğun, felsefi derinlikteki bir pasaj ya da kuram üzerinde açıklama

yapma gereği duyardı. Bu bakımdan, kendi öğrencilerinden Longinus gibi filozofları değil ama salt filolojistleri eleştirmeden edemezdi (Gerson 2006: 13-14).

Plotinus derslerinde kendisinden önce yazılmış olan felsefi metinleri özgün bir biçimde yorumlamakla birlikte çoğu zaman kendi düşünceleri üzerinde yoğunlaşırdı. Felsefi bir sorun etrafında biçimsel ve sistematik yorumlar geliştirmek yerine kendi ilham gücünü ve özgün düşünme tarzını derslerine yansıtırdı. Porphyry, Plotinus'un felsefi üslubuna yönelik olarak yaptığı bu tespitlerini, Plotinus'un yazılarındaki düşünceyle yüklü olan özlü felsefi ifadeleriyle delillendirmektedir. Yine Porphyry'nin aktardığı üzere Plotinus, sürekli ve spontane bir tarzda yazarak kendi düşünce zincirine dalıp gitmeyi, bu düşünce selinde akıp gitmeyi tercih ederdi. Fakat ne yazık ki onun görme gücündeki zayıflık okuma ve revizyon yapmasını zorlaştırıyordu. Ayrıca bu durum onun gramatik hatalar yapmasına sebep oluyor ve metinlerinin anlaşılmasını zorlaştırıyordu. İşte Plotinus, görme gücündeki zayıflıktan dolayıdır ki Porphyry'u yazılarının yazılmasından ve düzenlenmesinden tevdi kılmış idi (Stamatellos 2002: 5-6).

Plotinus'un anlaşılmasını zorlaştıran bir başka unsur, onun felsefesinin metafizik, epistemoloji ve etik olarak basit bir biçimde geleneksel kategorilere ayırlamayışıdır. Çünkü onun yazıları sistematik bir yapıya sahip değildir. Ayrıca onun, uzun ve karmaşık bir felsefe geleneğinin izlerini ve birikimlerini içerisinde barındırıyor olması anlaşılmasını zorlaştıran bir diğer unsur olarak görülebilir (Gerson 2006: 1).

Son olarak Plotinus'un karakterinden söz edip, sonra da felsefesinin muhteviyatına geçebiliriz. Plotinus'un, gençliğinde hareketli, hoşgörülü ve yaratıcı bir kişiliğe sahip olduğundan söz edilir. Porphyry'nin Plotinus'un yaşamına dair yazdıklarından anlıyoruz ki Plotinus, yaşamının daha geç dönemlerinde özgün, eleştirel ve felsefi bir zihne sahip olmakla beraber, görme duyusu zayıflamış bir mistik olarak çıkar karşımıza. O ayrıca gerçekçi bir kişiydi. Asketik bir karaktere sahip olmakla birlikte evinin kapısı bütün arkadaşlarına açıktı (Corrigan 2005: 1). Yeni-Platonculuğun çoğu zaman başkalarını ihmal ettiği düşünülse de aslında Plotinus'un kendi hayatı bu düşünceyle çatıştığı söylenebilir. Porphyry, Plotinus'un önce kendisi için sonra da başkaları için yaşadığını söyler (Corrigan 2005: 2). Nitekim Roma'da Plotinus'a sık sık bir yardım ve tavsiye isteme amacı ile başvurduğundan söz edilir. Orada Plotinus'un bir çeşit manevi rehber gibi görüldüğü söylenebilir. Zira o, evini çocuklara açıyor ve onların hamisi gibi davranıyordu. Tüm bu davranışları neticesinde Plotinus'un pek çok dost edindiği yazılmaktadır (Copleston 1993: 463-464).

3. Plotinus'un Felsefesi

Genellikle, İmparator Justinian tarafından Atina'daki Platon Akademisi'nin kapatılması ile ilişkilendirilen Yunan düşüncesinin son dönemi Plotinus'la başlar. Bu bakımdan Plotinus, geç dönem Yunan felsefesi geleneğine aittir. Bu dönemde Yunan düşüncesi olgun bir kavrayış ve ayrı bir ihtimam ile karakterize edilir. *Dokuzluklar* bu bakımdan felsefi tartışma ve eleştiri için paha biçilmez bir kaynak olarak görülür. Plotinus'un yazı stili detaylı bir biçimde ifade edilen tartışmalarla felsefi ve şiirsel bir ritim taşımakla beraber açık bir sistematik yapıdan yoksundur. Buna rağmen Plotinus ne bir felsefe tarihçisi olmuştur, ne de kendinden önceki kaynakları salt literal bir biçimde

savunmayı ve muhafaza etmeyi amaçlamıştır (Stamatellos 2002: 3). Bu yüzden Plotinus'un felsefesi, Platonculuğun gelişimindeki açık bir yenilik olarak görülür ve Plotinus'un çalışmaları Yeni-Platonculuk hareketinin başlangıcı olarak kabul edilir (Stamatellos 2002: 1).

Yeni-Platonculuk, Helenistik dönemde yükselişe geçen akılcı felsefelerle gizemci dinler arasındaki yıkılan köprüyü tamir etmeye çalışan bir düşünce okuludur. Platon felsefesindeki daha çok dinî ve metafizik cephelere odaklanan yeni-Platonculuk MS. 3. yüzyılda Plotinus'un çalışmalarıyla zirve noktasına ulaşır (Tarnas 2013: 142). Yeni-Platonculuğun bu şekilde yükselişe geçmesi ve rağbet görmesinin tesadüfî bir olay olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Zira Helenistik dönemde yalnızca şüphecilik yükselişe geçmekle kalmamış, bilim de son derece akılcı bir hüviyet kazanmış idi. Tüm bunların yanı sıra yine bu dönemde Pisagor, Platon ve Aristoteles felsefelerindeki dinî öğeler bir tarafa atılınca, kültürün dine ve duyguya yönelik taleplerini karşılamak üzere Grek, Mısır ve Şark kökenli olan çok çeşitli gizemli dinler ortaya çıkmaya başlamıştır (Tarnas 2013: 133). Elbette ki bu dönemde hem Platon hem de Aristoteles, farklı yönlerine ağırlık verilerek de olsa okunmaya ve araştırılmaya devam ediyordu. Ancak o zaman, hâkimiyeti ele geçiren iki felsefî ekol söz konusu idi: Stoacı ve Epikürçü okullar. Bu iki okul erken dönem Yunan düşüncesine çok şey borçlu olmasına rağmen son derece kafa karıştırıcı bir ortamda ahlâkî nasihatler vermeyi ve hayatın nasıl idame ettirilebileceğine dair tavsiyeler vermeyi yeğlemekteydi (Tarnas 2013: 130). Her ne kadar Roma İmparatorluğu'nun zirvede olduğu dönemde Stoacılık bir dünya görüşü haline gelmişse de imparatorluğun çöküşüne doğru artık insanları tatmin edemez bir duruma gelmişti. Tüm bu gelişmeler neticesinde İ.S. 2. yüzyılın sonları itibarıyla insanlar dünyada faal olmayı salık veren felsefelerden ziyade münzevilğe meyyal olan felsefelere ilgi duymaya başlamıştı. İşte dünyadan el etek çekmeyi salık veren felsefelerden birisi de Yeni-Platonculuk idi (Alatlı 2010: 106).

Yeni-Platonculuk ve daha da önemlisi Plotinus'un felsefesi rengârenk ve karmaşık bir tarihe sahiptir. Platonculuğun tarih boyunca geçirdiği değişik evrelerden biri olması dolayısıyla Plotinus felsefesinin uzun bir geçmişi olduğu söylenebilir. Nitekim Platonculuk kimileri tarafından "süreç içindeki Platonculuk" (Gerson 2006: 14) olarak adlandırılır. Gerçekten de Plotinus'un mirasçısı olduğu Platonculuk kendisini süreç içerisinde çeşitlendirmiş ve belli bir evresinde de Yeni-Platonculuk olarak tezahür etmiştir. Çok daha geriye gidip anlatacak olursak Platon'un başlattığı Akademi'nin tarihi beş döneme ayrılır. Birinci Akademi, Platon ve onun ardıllarının akademisidir. İkinci Akademi, milattan önce dördüncü yüzyılın sonlarında ve üçüncü yüzyılın başlarında yaşayan skeptik filozof Arcesilaus'un akademisidir. Üçüncüsü skeptik Carneads Akademisidir. Dördüncüsü, yine Carneadsçı retoriği benimseyen Carmides ile milattan önce ikinci yüzyılın eklektik ve rafine şüphecisi Larissa'lı Philos'un akademisi, beşincisi ise milattan önce birinci yüzyılın eklektik düşünürü Ascalon'lu Antiochus'un Akademisi'dir. Akademi'nin tarihi genel olarak incelendiğinde görülecektir ki, Platon'la başlayan ve onun öğrencileri ile sürdürülen teorik Platonculuk belli süreçlerden sonra düşüşe geçmiştir. Kuramsal Platonculuk bir düşüş yaşarken şüphecilik ise yükselişe geçmiştir (Gerson 2006: 15).

Belli dönemlerde ise Akademi neredeyse yok olma tehlikesi geçirmiştir. Ama yine de milattan önce birinci yüzyılda Atina dışında, özellikle de İskenderiye'de

Akademi yok olmaya yüz tutmuşken, Atina'da milattan sonra birinci ve ikinci yüzyıllarda metafizik ve etik-asketik bir sistem şeklinde, Eudorus ve başkaları ile birlikte yeniden yükselişe geçer. Bu yükseliş aşama aşama ve sürekli bir biçimde, olgunlaşarak ve kendi kendisini metafizik konularda sürekli yenileyerek daha önceki yüzyıllardaki materyalist ve skeptik felsefelerden ayrı bir biçimde devam etmiştir (Gerson 2006: 15).

Tüm bu gelişmeler dikkate alındığında, Plotinus'un felsefesi 2. ve 3. Yüzyıllarda İskenderiye'de metafizik, teolojik ve ruhsal meselelerle ilgili canlanma göz önünde bulundurulmaksızın anlaşılabilir. Bu dönemde İskenderiye çevresi, Plotinus'u özellikle metafizik ve insan felsefesi konularında etkileyen Philo Judaeus ve Middle Platonizm (Gerson 2006: 15) gelişmiş idi. Yine sayılar ve ilkeler doktrininin metafiziksel bir boyutta canlanması bu dönemde meydana gelir. Ve çok daha önemlisi, İskenderiye Plotinus'un da yaklaşık on bir yıl boyunca dâhil olduğu Ammonius Saccas'ın okulunun kurulmasına tanık olur (Gerson 2006: 12).

Plotinus'un düşüncesi, yaklaşık 800 yıllık felsefi ve entelektüel birikimi içerisinde barındırdığı için meraklı ve ilgili bir *Dokuzluklar* okuyucusu burada Sokrates öncesi, klasik ve Helenistik dönemin yazarlarından yapılmış dolaylı ya da dolaysız iktibaslarla rastlayabilir. Nitekim Plotinus, Pythagoras'ın, Heraclitus'un Empedokles'in Anaxagoras'ın, Sokrates'in, Platon'un, Aristoteles'in, Stoacılar ve Epikürçülerin adlarını anmaktan geri durmaz (Stamatellos 2002: 1). Fakat o, hepsinden önce kendisini Platon'un takipçisi olarak görür. Zira Platon gibi Plotinus da insanın bedensel olmayan yaşam dünyasının bedensel durumundan değer bakımından daha üstün olduğunu düşünüyordu. Öyle ki bu görüş onları Aristotelesçilerden, stoacılardan, epikürçülerden ve Hıristiyanlardan ayırıyordu (Gerson 2006: 7). İdeler doktrini Plotinus'u Platon'a yaklaştıran bir başka konudur. Ama Plotinus'un felsefesi Platoncu ideler doktrinine dayanmakla beraber yeni öğeler de ihtiva etmektedir. Bu bağlamda Plotinus'un "ideler doktrinine amaçlılık dinamikliği, hiyerarşi, sūdûr teorisi ve tabiatüstü mistisizm gibi çeşitli yeni ve tanımlayıcı özellikler" (Tarnas 2013: 144) ilave ettiği söylenebilir.

O halde Plotinus'un Platon'dan almış olduğu temel tezleri şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Düşünülür ve duyulur olanın birbirinden ayrı olması. 2. Düşünülür olana kurucu bir rol atfedilmesi. 3. İdealar ve idealardan pay alma kuramı ve 4. Ruhun ölümsüzlüğü ve hatırlama öğretisi (Plotinus 2006: 2). Platon'dan aldığı bu tezleri kendi düşüncesi içerisinde harmanlayan Plotinus'un felsefesinin en belirgin özelliği mistisizmdir. Zira Plotinus'ta amaç, düşüncenin de ötesine geçmektir. Plotinus'un felsefesinde Tanrı, varlığını ve düşüncenin ötesinde olduğundan Tanrı'ya ulaşmanın yolu mistik deneyimden geçer. İşte bu yüzden Plotinusçu felsefe bir mistisizmdir. Buna göre filozof ancak bedensel bağlarından kurtulup züht hayatı yaşadığı zaman düşüncenin ve teorinin ötesine geçebilir (Plotinus 2006: 4-5) ve Tanrıyla içten bir birleşme yaşar (Plotinus 2006: 137).

a. Bir/Tanrı

Plotinus'un felsefesinin mistik bir felsefe oluşu, onun Tanrı ve varlık tasavvuru ile ilişkilidir. Her şeyin ilk ve tek kaynağı olan Tanrı'yı yahut Bir'i¹ varlık olarak görmeyen ve tam da bu nedenle onu herhangi bir sıfatla tanımlamaktan imtina etmeye çalışan Plotinus, bu düşüncesi ile pek çok Yunan filozofundan olduğu gibi Platon'dan da ayrılır.

Bilindiği üzere Platon'un Tanrısı varlıktan üstündü fakat idelerden üstün değildi. Zira Tanrı'nın kendisi bir ide idi. Bir ideydi fakat idelerin en üstünü idi. Oysa Plotinus'un Tanrı'sı ideleri de aşar ve tam da bu sebeple düşünce ile kavranamaz. Buna göre Tanrı, "en yüksek soyutlama olduğundan, ona ancak mutlak, kökten bir soyutlama vasıtasıyla yükselebiliriz" (Weber 1998: 112). Yani Tanrı, idelerin üstünde bulunduğundan, Tanrı'ya varmak için, her türlü ideyi bir yana bırakmak gerekir; eşyanın bu en yüksek noktasına geldiği vakit, düşüncenin, buraya çıkmak için kullandığı merdiveni atması, kendi kendinden vaz geçmesi ve temaşa (contemplation), tapınma (adoration) olması lazımdır. Tanrıyı ister düşünce ile ister dille tespit etmeye çalışmak, onu kaybetmektir (Weber 1998: 112).

Plotinus, varlığın ilk ilkesini varlığın ve düşüncenin ötesine yerleştirmekle klasik Yunan düşüncesinden ayrılmıştır. Fakat varlığın ilk ilkesi ile iştilal etmesi ve Bir'i felsefesine konu etmesi bakımından Yunan felsefe geleneğine bağlı kalmıştır Bilindiği üzere klasik Yunan metafiziğinin temel sorunlarından birisi "bir'den çok'un nasıl türediği" sorunudur. Bir ile çok arasındaki ilişki sorunu pek çok filozofun merak ettiği ve çözmeye çalıştığı bir sorun olmuştur. Pek tabii olarak Plotinus da önceki filozoflardan miras kalan bu sorunu biliyordu ve nitekim kendisi de bu sorunu özgün bir şekilde çözmeye çalışan bir filozof olarak çıkar karşımıza. Fakat Plotinus'u kendisinden önceki filozoflardan ayıran bir başka husus daha vardır. O da "Bir'e ilişkin olarak sorduğu "niçin" sorusudur. Yani o, kendisinden önceki hiçbir Yunan filozofunun sormadığı zor bir soru sordu: "Bir niçin vardır?" Oysaki böyle bir soru Platon ve Aristoteles metafiziğinde son derece saçma görülürdü. Çünkü Bir, onların metafiziklerinde sebebi hakkında soru sormanın imkânsız olduğu koşulsuz bir ilk prensip olarak kabul edilirdi. Zira ilk prensibe ilişkin "niçin" sorusu, sonsuza dek bir başka niçin sorusunu gerektirecektir (Gerson 2006: 28).

Plotinus varlığı varlık ile temellendirmez. Zira ona göre varlık, kendi temeli olamaz. Bu yüzden o, ontolojiden ziyade jeneoloji ile ilgilenir. Varlığın nasıl var olabildiğini, varlığın kaynağını ve temelini soruşturur (Plotinus 2006: 2). Ve muhtemelen, Hıristiyanların ve Gnostiklerin etkisi altında kalarak sorduğu, "Bir niçin vardır?" sorusuna Yunan düşüncesi bağlamında bir hayli devrimsel bir yanıt vererek, Bir'in varlık nedeninin özgürlük olduğunu söyler. Yani varlık, kendi kendisini üreten özgür aktivitesi nedeniyle vardır (Gerson 2006: 28-29). Bu özgür aktivitenin bir sonucuyla olsa gerek bütün bir kâinat oluştan müteşekkildir. Buna göre kâinat, Bir ile

¹ Plotinus, Tanrı ifadesini kullanmaz ancak "Bir" olandan bahseder. Onun Bir'e atfettiklerinden ve Bir'e ilişkin düşüncelerinden hareketle Bir'den Tanrı'yı kast ettiği anlaşılır (Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s. 11).

Bir'den südür etmiş olan çokluk'a doğru sürekli bir oluş ile vücut bulur (Tarnas 2013: 144).

Plotinus Bir'den Tanrı'yı kast ettiğine göre Tanrı, evrenin kaynağı olmuş olur. İşte bu bakımdan Plotinus'ta hem dinî ve hem de felsefî bir esin söz konusudur. Ayrıca o, felsefesini kurtuluş öğretisine dayandırmakla da dinî ve felsefî bir yol izler. Gerçekten de Plotinus, felsefesindeki dinî öğeleri mantıksal bir şemayla birleştirir. Felsefesindeki temel gaye ruhun kurtuluşu olmakla birlikte evren hakkında felsefî akılsal bir açıklama getirir. Bu yüzden Plotinus'ta dinsel evren tasavvuru ile felsefî evren tasavvuru bir araya gelir. Buradaki amaç, ruhun kurtuluşu, yani ruhun özüne kavuşmasıdır. Felsefe ise bu esas gayeye ulaşmak adına bir araç olarak görülür. Plotinus'un metafiziği de bu amaç ekseninde şekillenir (Arslan 2010: 55-56). Aslında bir anlamda felsefe ruhun kurtuluşuna hizmet etmiş olur (Arslan 2010: 73).

Plotinus'a göre ruh, tanrısal dünyadan maddesel dünyaya düştüğü için mutsuzdur. Bu dünyada bir beden içerisinde bulunmaktan utanan ruh tanrısal dünyaya geri dönmek ve Bir'le birleşmek istemektedir. Nitekim ruh ölümle birlikte tanrısal dünyaya geri dönecektir. Fakat eğer ruh, kendisine sonradan bulaşan kötülükleri temizleyebilirse ölmenden önce bile Bir'e ulaşabilir ve onunla birleşebilir. Ve ruh, bu manevi yolculuğunun sonunda kurtuluşa ve mutluluğa kavuşur (Arslan 2010: 71-72). O halde Plotinus'ta ruhun geldiği yere yani Tanrı'ya ulaşmasının yolu arınmadır. Peki ruh, Tanrı'dan nasıl ayrılmış, ondan nasıl ayrı düşmüştür. Bunu anlamının yolu, Plotinus'un varlık anlayışını, metafiziğini anlamaktan geçer. Zira Ruh da diğer varlıklar gibi Bir'in taşmasıyla meydana gelir ve bu taşma hiyerarşik bir yapı arz ettiğinden Ruh Tanrı'dan uzak düşmüş olur.

b. Taşma/Türeme

Plotinus'a göre evren Bir'den taşar. Buna göre varlığın var olabilmesinin mutlak koşulu Bir'dir, yani Tanrı'dır. Varlığın var olması Bir'e bağlıdır fakat Bir'in kendisi varlık değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Plotinus, Bir'e varlığa ait nitelikler izafe etmez. Aslında Bir ve İyi olmak dışında Tanrı'yı pozitif nitelikler yükleyerek tarif etmekten imtina eder. Zira onun nezdinde Tanrı, şöyledir, böyledir demek Tanrı'yı sınırlandırmak anlamına gelir (Copleston 1993: 465). Zira Plotinus'ta Bir, söze gelmeyen bir gerçekliktir:

Bir gerçekte sözle anlatılmaz; hakkında ne söylerseniz söyleyin herhangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde olan şeyin, ulu Zekâ'nın ötesinde olan şeyin, her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur; çünkü (olsaydı ç.n) bu ad ondan başka bir şey olacaktı; o bütün şeyler arasında herhangi bir şey değildir ve onun hiç adı yoktur; çünkü bir süjeden bahseder gibi onun hakkında hiçbir şey söylenilmez (Plotinus 1996: 71).

Bu açıdan Plotinus'un felsefesi, “sözle anlatılamayana ilişkin” bir felsefedir. Bu yüzden Plotinus, “Bir'i anlatabilmek için, sembolik anlatıma benzer bir dil kullanmak zorunda kalır. Efsanelerden ödünç aldığı alegorik bir dil kullanır (Plotinus 1996: 3-4). Tüm bunlarla birlikte Bir'in varlığın ötesinde olması demek, Bir'in hiçbir şey olduğu ya da var olmadığı anlamına gelmez. Bu daha çok, Bir'in, bizim tecrübe ettiğimiz bütün

varlıkları aşması anlamına gelir (Copleston 1993: 465). Bu bakış açısına göre Bir, insan tasavvurunun ötesindedir: O, her şeyi meydana getirir fakat kendisi hiçbir şey tarafından meydana getirilmiş değildir. “Kendisi güzel olmadığı halde her güzelliğin kaynağı, kendisi hiçbir forma sahip olmadığı halde her formun kaynağı, kendisi düşünen ve zeki bir varlık olmadığı halde her düşüncenin ve her zekânın kaynağı, kendisi tam anlamıyla bir şey olmadığı halde, her şeyin prensibi, ölçüsü ve gayesidir” (Weber 1998: 111) Tüm bunlar şu anlama gelir: Tanrı her şeyin kaynağıdır ve tam da bu sebeple o, “şu” veya “şudur” şeklinde sınırlandırılmamaktadır. Burada Tanrı veya Bir, ışığa benzetilebilir. Görmenin gerçekleşebilmesi için karanlık, ışığa ihtiyaç duyduğu halde nasıl ki ışık kendi kendine yetiyor ve görme ihtiyacı duymuyorsa Bir’in durumu da bunun gibidir.

Plotinus’ta Bir, “var olan her şeyin aslında tek bir şey olduğunu anlatır” (Arslan 2010: 58) Bu düşünceden hareketle Plotinus’un Tanrı tasavvurunun panteizme işaret ettiği ileri sürülür. Zira Plotinus Tanrı’yı Platon ve Aristoteles gibi evrenin dışında duran aşkın bir varlık olarak görmez. Tanrı’yı Stoacılar gibi tözü bakımından evrenden ayrı fakat etkinliği ve işlevi bakımından evrenin içindeki bir güç olarak da kabul etmez. Plotinus’ta evren Tanrı’dan taşar, yani Bir’in çoklaşması sonucunda meydana gelir (Arslan 2010: 83). İşte bu bakımdan Tanrı’nın “tezahürü ve tecellisi” olan evrenin Tanrı’dan bağımsız tözsel bir gerçekliğinden söz edilemez.

Plotinus, evrenin Bir’den türediğini söylerken Bir’e bir irade atfetmez. Bir’in taşması ve bu taşma neticesinde Zekâ’nın ve Ruh’un ortaya çıkması Bir’in doğasından kaynaklanır. Bir’in doğası varlık olduğu için zorunlu olarak taşar ve varlığı meydana getirir (Arslan 2010: 61). “Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir; yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma, ondan farklı bir şeyi meydana getirir” (Plotinus 1996: 21) Ayrıca Bir, mükemmeldir ve mükemmel olan daima bir şey meydana getirir (Arslan 2010: 89).

Bir’den önce, Zekâ, sonra da Ruh türer. Daha doğrusu, Plotinus’un metafiziğinde Zekâ, Bir’den türerken, Ruh da Zekâ’dan türer. Plotinus, Zekâ’nın türemesini şu şekilde anlatır:

Türemiş şey Bir’e doğru döner; o Bir’in soyundandır ve bakışını kendine doğru döndürerek Zekâ olur; Türemiş varlığın, Bir’le ilişkili biçimde, türemesini durdurması, varlık olmasını; bakışını kendine döndürmesi ise Zekâ olmasını sağlar ve o Bir’e bakmak için durduğundan, hem Zekâ hem de varlık olur (Plotinus 1996: 21-22).

Zekâ’dan da Ruh şöyle türer:

Zekâ, Bir’e benzediği için gücünü dışa akıtmak suretiyle türetir. Onun meydana getirdiği şey, bizzat kendinin bir imajıdır; o kendinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür, döküldü de. Varlıktan çıkan bu fil Ruh’tur; bu türemede Zekâ hareketsiz kalır. Aynı şekilde, Zekâ’dan önce olan Bir de Zekâ’yı türetirken hareketsiz kalır (Plotinus 1996: 22).

Plotinus’tan yaptığımız alıntılarda görüldüğü gibi Bir, Zekâ’yı türettiği sırada hareketsiz kalıp, Zekâ da Ruh’u türettiği sırada hareketsiz kalırken Ruh, bir şeyi meydana getirirken hareketsiz kalmaz. Aksine, “geldiği varlığa doğru dönerek doğurgan olur ve farklı bir hareketle ters yönde ilerleyerek, bitkilerde, tabiatta, duyum demek olan, bizzat kendisinin bu imajını türetir. Bununla birlikte hiçbir şey, kendinden önce

gelen şeyden koparak ayrılmaz; böylece ruh, bitkilere kadar ilerler gibi görünür; bitkisel ilke ruha ait (Plotinus 1996: 22) olduğu için, ruh bir anlamda bitkilerde de ilerler; fakat bu ilerleme bitkilerin ötesine kadar gitmez. Ruh bitkilere gelir; çünkü orada aşağı bölgeye kadar inerek, bu türemeye ve aşağı varlıklara karşı ilgisinden dolayı bir başka varoluşu meydana getirir” (Plotinus 1996: 22) Plotinus'ta Bir'den son varlığa kadar aşamalı bir türeme bu şekilde gerçekleşir. “Türeyen şeyin sırası, kendini türeten şeyin sırasından aşağıdadır” (Plotinus 1996: 22) Ve her aşamada türeyen varlık, kendisinden türediği varlık ile öz bakımından aynıdır. Yaptığımız alıntılardan anlaşıldığı gibi Plotinus'ta hiyerarşik bir varlık tasavvuru söz konusudur. Bu hiyerarşinin en tepesinde “Bir” (Tanrı) bulunur. Sırasıyla Zekâ ve Ruh ise Tanrı'nın kendisini üç ayrı düzlemde ortaya koymasından başka bir şey değildir (Arslan 2010: 56). Zekâ da ruh da en nihayetinden Bir'den taşan farklı varlık tarzlarıdır. Fakat hiyerarşik bir yapı sergileyen bu varlık tasavvuru öz itibarıyla spirüalisttir. Zira Plotinus, maddenin kendi başına bir gerçeklik olmadığını düşünür (Arslan 2010: 57). Bu düşüncesiyle Plotinus, pek çok Antik Yunan filozofundan ayrılır. Zira Antik Yunan filozoflarından çoğu, maddenin kendi başına bir gerçekliği olduğunu düşünüyorlardı. Onlar evreni Tanrı'dan bağımsız ezeli varlık olarak görüyorlardı (Arslan 2010: 57). Oysa Plotinus'ta “evrenin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır, ona tabidir. Tanrı'nın var olmaması, evrenin var olmaması demektir” (Arslan 2010: 84).

c. İnsan ve Ahlak

Plotinus'ta insanlar da bilme yetenekleri bakımından yukarıda sözünü ettiğimiz varlık tarzlarına tekabül eden bir yapı sergilerler. Nitekim Plotinus, yetenekleri bakımından üç tip insandan söz eder. Plotinus'a göre her insan zekâdan önce duyu deneyimini kullanır. Fakat bazı insanlar duyu izleniminde kalırlar ve duyu nesnelerinin hayatlarındaki ilk ve en son şeyler olduklarına inanırlar. İşte bu insanlar, Plotinus'un tanımladığı insan tiplerinden birincisidir. Ona göre bir diğer insan tipi vardır ki o da bayağı nesnelerin biraz üstüne yükselebilen insanlardan oluşur. Fakat en üst noktayı görmeye onların da gücü yetmez. Yine de ruhun üst bölümü onları hoş olandan edebe uygun olana götürebilir. Bu insanlar erdemli sözlerine rağmen dünyanın nesnelerin arasına yeniden düşerler. “Çünkü sabit bir noktaları yoktur” (Plotinus 1996: 25-26) Üçüncü grup insan tipi vardır ki onlar, “güçlerinin üstünlüğü ve görüşlerinin keskinliğiyle Tanrısallığa erişmiş” (Plotinus 1996: 25-26) insanlardır. “Onlar bulutların ve dünya karanlığının üstüne yükselirler; bütün dünya nesnelere yukarıdan bakarak orada ikamet ederler: Amaçsız bir uzun koşudan dönen insanların iyi yönetilmiş bir ülkeden hoşlandıkları gibi, gerçeklik bölgesinden hoşlanırlar” (Plotinus 1996: 25-26).

Plotinus'ta varlığın her bir aşamasına karşılık gelen insan tiplerinin olması, makro kozmostaki hiyerarşik yapının aynısının insanî düzlemde de var olduğunu gösterir. Fakat burada bir zorunluluk değil, tamamen iradi bir durum söz konusudur. Yani insan ruhlarının, yukarıda izah edildiği üzere üç mertebeden birine ait olması insanların kendi eserleridir. Aslında insan ruhları, başlangıçta “Tanrı'nın bilincine sahip göksel ruhlar” iken, daha sonra bencil bireyler olmaya karar verenler Tanrısal hayattan koparlar ve böylelikle Tanrısal mertebeden dünyevi mertebeye düşerler (Weber 1998: 117).

İnsan ruhlarının merteye bakımından farklı farklı oluşu ruhun doğasıyla ilgili bir durumdur. Plotinus'ta ruh özgür bir doğaya sahiptir ve bu yüzden o, cismani dünyanın çağrısına uyup maddeye yönelebileceği, düşerek dünyevi bir organizmada cisimleşebileceği gibi akla doğru yönelerek entelektüel bir hayat da yaşayabilir (Weber 1998: 116-117). Ama Plotinus'ta esas amaç, insan hayatının gayesi, ruhun temizlenerek git gide Tanrısal varlığa benzemesidir (Weber 1998: 118). Fakat burada Plotinus'un Tanrı'nın varlığın ve düşüncenin ötesinde olduğuna ilişkin olan düşüncesini hatırlarsak, Tanrı erdemlere sahip midir, sorusu sorulabilir. Buradan hareketle bir başka soru daha sorulabilir: Hiçbir varlığa benzemeyen nev-i şahsına münhasır olan Tanrı'ya benzemek mümkün müdür? Bu soruya, “evet, benzemek mümkündür” şeklinde bir yanıt verdiğimiz takdirde Tanrı'yla insanın aynı erdemlere sahip olduğunu söylemiş olmaz mıyız? Plotinus, tüm bu soru işaretlerini metaforik bir açıklama ile gidermeye çalışır. “Duyulur ev, mimarın düşüncesindeki eve benzese de onunla aynı değildir; duyulur evde düzen ve orantı vardır; halbuki düşünülür evde ne düzen, ne orantı, ne de simetri vardır” (Plotinus 1996: 143) Yani bizler, “erdemi teşkil eden düzen, orantı ve uyumu düşünülür dünyadan alıyoruz; fakat düşünülür varlıkların bu uyuma, bu düzene, bu orantıya ihtiyacı yoktur” (Plotinus 1996: 143). Dolayısıyla kendisinden ancak düşünce yoluyla söz edebildiğimiz Tanrı'nın erdeme ya da erdemlere ihtiyacı yoktur. Erdemin ona bir yararı da yoktur. Dolayısıyla “erdemin bizi düşünülür varlığa benzer kılmasından, zorunlu olarak, erdemin bu varlıkta bulunduğu sonucu çıkmaz” (Plotinus 1996: 143).

Erdemlerin insan hayatı açısından anlamı ve önemi olduğuna dikkat Plotinus, dünyadan uzaklaşıp, gittikçe Tanrısalığa yaklaşma idealini filozofun görevi olarak görür. Buna göre bir filozofun ahlaki ve zihni bakımdan öz disiplini sağlaması, maddi dünyadan ve beşeri eğilimlerden uzak durması ve “derece derece Mutlak'a doğru iç/deruni bir yolculuk” (Tarnas 2013: 144) yapması gerekir. Filozofun geçirdiği bu manevi yolculuk sayesinde yaşadığı aydınlanma anı dünyevi bilgiyi aştığından tarif edilemez bir andır. Bu esnada özne-nesne şeklindeki bir ayırım ortadan kalkmıştır. “İşte bu, filozofun Bir olan'la bütünleştiği tefekkür ve keşif arzusunun nihâi kemal noktasıdır” (Tarnas 2013: 144).

O halde Tanrısal olanla birleşme öncelikli olarak arınmayı gerektirir. Bu arınma, dünyasal ya da duysal olandan uzaklaşıp Tanrısal olanla manevi birleşme yaşamak isteyen her bir insan için gerekli ahlaki bir aşama olurken, filozofta olması gereken temel bir ahlaki özellik olarak karşımıza çıkar. Yani Plotinus'un sözünü ettiği arınmanın, diğer insanlardan farklı olarak filozofun vazgeçilmez bir özelliği olduğu anlaşılır. Peki, arınma, insanda ne gibi değişikliklere yol açar? Plotinus'a göre, ruh, bedensel olan şeylerden arındığı zaman artık:

...tasalarından tamamıyla kurtulmuştur; sadece düşünülür zevkleri hisseder; kaygılarını, sadece onlar tarafından rahatsız edilmemek için giderir, onlardan bu amaçla kaçır; bir dereceden sonra artık ızdıraplarını hissetmez veya bu, onun için mümkün olmazsa, canının yandığını hissettirmeden onlara katlanır ve başkalarıyla paylaşmaksızın onları azaltır; gücü yettiği ölçüde şiddetli duygular taşımaz; yapabilirse, öfkenin kendisine hâkim olmasına izin vermez; fakat arada sırada olan ve zayıflayan irade dışı kargaşayı bedene bırakır; onda hiçbir korku yoktur (çünkü istemediği halde bazan korkuya bir eğilim taşısaya da onu hissetmez); Sonuç

olarak o, korkunun onu bir tehlikeye karşı uyarması durumu hariç, korkusuzdur (Plotinus 1996: 147).

Plotinus'un bu düşüncelerinden anlaşıldığı gibi ruhun kurtuluşu ve böylelikle Tanrısal olana kavuşması her türlü bedensel bağlardan kurtulmasına bağlıdır. O halde 'Bir'e kavuşmak, 'Bir' le birleşmek zühd hayatını ve teemmülü gerektirir. Bu da Plotinus'un felsefesinin ahlaki özünü oluşturur. Kendisini bedeninin alıkoymadığı bireyin ruh, önce kendisinden taşıdığı külli ruh ile sonra akılla ve en sonunda ise Bir ile olan birliğini keşfeder. "Kendisinin "Bir"den sudur etmiş bulunduğunu, Bir'in kendisinde temessül ettiğini anlar ve hatta vecd haline erince Bir'in bizzat kendisi olduğunu görür" (Kumeyr, 1976: 144) Demek ki, insanı kendi kendisine yeten bir varlık olarak gören Epikürosçuluk ve Stoacılığın aksine Plotinus'ta insanın kendisini gerçekleştirmesinin ve ahlaki olgunluğa erişmesinin yolu Tanrı'yla olan ilişkisinden geçer.

SONUÇ

Plotinus'un felsefesine dair buraya kadar anlatılanlardan hareketle Plotinus'un düşüncelerindeki temel ahlaki motivasyonun Tanrı'ya istinat ettiğini söyleyebiliriz. Zira Plotinus'ta ruhunu kötülüklerden ve maddi olandan arındırarak Tanrıyla ya da Bir olanla mistik bir birleşmeyi hedefleyen insan her ne kadar ahlaki olgunluğunu en temelde kendi çabası ile elde etmeye çalışsa da bu ahlaki yönelimin esas belirleyici saiki Tanrı'yla kurulan dikey bir münasebettir. Eğer Tanrı'yla ve kozmosla kurulan bir ilişki biçiminin, insanın dünyayı nasıl anlamlandıracağı ve bu dünyadaki yaşama tarzı üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulacak olursa Plotinus felsefesinin ahlak felsefesi ile doğrudan bir münasebet içerisinde olduğu kolaylıkla görülebilir.

Nitekim Plotinus'un içinde yaşadığı dönemin tarihsel koşulları göz önünde bulundurulduğunda Plotinus felsefesinin siyasi ve toplumsal bir buhran dönemi geçiren Roma devletinin yurttaşlarının manevi ve ahlaki bir arayış içerisinde oldukları bir zamanda kendini gösterdiği görülür. Bu dönemde "politik birliği parçalanmış Roma devleti, dinsel formlar altında yeni birlik ve evrensellik modelleri bulmaya çalışıyordu" (Kurtoglu 2000: 41) Söz konusu tarihsel koşullar içerisinde yaşayan Plotinus'un felsefi kaygısı da yaşamlarını çeşitli dinlerle anlamlandırmaya çalışan dönemin Romalı yurttaşları gibi dini kaygılarla iç içe geçmişti. Öyle görünüyor ki bu dönemde felsefe, III. Yüzyıl Roma devletinde ortaya çıkan dini ve mistik eğilimlere kayıtsız kalamamış, bir yandan Yunan rasyonalizmine bağlı kalmaya çalışırken diğer yandan dönemin dinsel gerçekliğiyle de yüzleşmiştir. Bu bağlamda Plotinus'un felsefesi de dini bir eğilimle felsefenin iç içe geçişinin bir örneğini oluşturur (Kurtoglu 2000: 41).

Plotinus, Yunan felsefesinden aldığı pek çok öğeyi kendi felsefesine katmakla beraber, ruh, ölümsüzlük, arınma ve ruhun kurtuluşu gibi doğu kültürlerinde ve sır dinlerinin hepsinde yer alan dini temaları felsefe ile yoğurmuştur. Ve ortaya dinin, metafiziğin ve etiğin bir araya geldiği felsefi bir tarz ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda *Dokuzluklar* adeta, aşkın olana götüren manevi bir rehber gibidir (Uzdavinys 2009: 29). Gerçekten de manevi bir rehber ya da öğretmen gibi yaşayan Plotinus'un *Dokuzluklar* serisi içerisinde yayımlanan düşünceleri Plotinus'un yaşam felsefesinin yansıtır adeta.

Plotinus'un felsefesindeki temel gaye, kötülüklerden, bedensel ve maddi olandan ruhsal ve zihinsel bir arınma yoluyla Tanrı'ya yaklaşmak ve Tanrı'yla mistik bir birleşme yaşamak olduğundan böyle bir arınma insanı en yüksek ahlaki mertebeye taşır. Yani Plotinus bu bağlamda felsefi hayatın moral bakımdan ulaşılabilir en yüksek seviye olduğunu düşünür (Inge 1917: 346) Onun felsefesindeki temel gayenin ruhun kötü şeylerden arınarak kurtuluşa ermesi olduğu göz önünde bulundurulduğunda Plotinus'ta felsefenin ahlaki ve dini bir motivasyonla belirlendiği kolaylıkla anlaşılır.

A Short Essay on the Life, Personality and Philosophical Style of Plotinus

Abstract

In our research about Plotinus's life story and philosophical doctrine, we have tried to take into account the historical and social conditions of Plotinus's life cycle. Within this scope, during his life it has been seen that different religious beliefs of various communities living together in the Roman empire have united with each other against materialism. Actually, in Rome where the East mystical beliefs assumed a Greek form, religious dispositions and materialist tendencies have started to rise simultaneously (Lange 1990: 101-102). Consequently, in this period New Platonism has appeared before us as a representative act of anti-materialism movements at a culminating point.

In this article while we are trying to evaluate the life, philosophical style and thoughts together with the personality of a famous philosopher - Plotinus, we scrutinize his thinking world based on the resources he used. According to this study, it is possible to claim that the basic structures of Plotinus's thoughts were found in the philosophers and power of thoughts before him. Besides, Plotinus formed a unique form of the surviving philosophies- like Stoic and Epicurean schools, neo-Pythagoreans, Cynics, the popular rhetors of the Second Sophistic and Aristotelean science (Collins 2000: 126). Thus, he is mentioned as a philosopher with his new emphasis and a great contribution for a change in the thought world. Plotinus under his philosophical doctrine adjusted elements of the above mentioned philosophers by purifying them of their materialism and used Aristotelean categories, and Stoic elements such as the universal sympathy of nature. Plotinus had a great influence on those who come after him as he was influenced by his predecessors. Therefore, he left his infinite influence on Christian, Islam and Jews thoughts, renaissance thinker like Marsilio Ficino, and later the founders of English Romantism movement; Samuel Taylor Coleridge, Emerson and Yeats (Corrigan 2005: 3).

Our article under the title, "A Short Essay on the Life, Personality and Philosophical Style of Plotinus", is divided into two sub titles in order to remark the relationship between his life story and his philosophy. In the first sub title, which is "Plotinus's Life, Personality and Style of Philosophy", in one hand we evaluate person, school and events affecting the progress of his thoughts, in another hand we try to take into account the relationship of his life story with his unique style of philosophy. The second sub title focuses mainly on his principal characteristic thinkings. The above mentioned second sub title divides again into three under sub titles describing about the three basic thoughts of Plotinus namely, "One/God", "Derivation" and "Man and Moral", and ends up with final part of "Conclusion.

Keywords

Plotinus, Life, Personality, Style Of Philosophy And Thoughts, One/God, Derivation, Human And Moral.

KAYNAKÇA

- ALATLI, Alev, *Batıya Yön Veren Metinler I*, Kapadokya MYO, 2010.
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- COLLINS, Randall, *The Sociology of Philosophies*, The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 2000.
- COPELSTON, F., *A History of Philosophy*, Image Books, New York, 1993.
- CORRIGAN, Kevin, *Reading Plotinus*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2005.
- GERSON, Lloyd P., *Companion To Plotinus*, Cambridge University Press, 2006.
- INGE, William Ralph, *The Philosophy of Plotinus*, Longman, Green and Co., 1917.
- KUMEYR, Y., *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yayınları, İstanbul, 1976.
- KURTOĞLU, Zerrin, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000.
- LANGE, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Ahmet Arslan, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1990.
- PLOTINUS, *Dokuzluklar I*, çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa, 2006.
- PLOTINUS, *Enneadlar (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.
- STAMATELLOS, Giannis, *Plotinus and Presocratics*, State University of New York Press, 2002.
- TARNAS, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi I*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyyat Yay., İstanbul.
- UZDAVINYS, Algis, Bregman, Jay, *The Heart of Plotinus*, World Wisdom, Indiana, 2009.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1998.

Research Article
Araştırma Makalesi
DOI: 10.20981/kuufefd.94403

Erhan KUÇLU

Research Assistant | Araş. Gör.
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludag University, Faculty of Science and Letters, Department of Sociology, Bursa-Turkey
erhankuclu@uludag.edu.tr

The Absurd Aspect Of The Death Of God

Abstract

After the death of God we came up against the loss of supreme value and thus loss of meaning, some philosophers and some writers (especially absurdist ones) call the new world as chaotic and absurd. In this paper, we will investigate the relationship between the death of God and absurdity. Our main question: Does the death of God have the absurdist vein? For this inquiry, first of all, we will try to introduce what is the meaning of the-death-of-God in absurd literature and then we will make a short conceptual analysis of absurd to show relationship between them.

Keywords

Absurd, Absurdity, The-death-of-God, Value, Consume, Meaning, Meaninglessness.

The existensialist nihilist judges human existence to be pointless and absurd.

Donald Crosby

In the medieval era, the God was organizing the society and establishing regulations, the God was the supreme value for the men. ‘After the death of the God of Abraham, Isaac and Jacob...’ (C. Glicksberg 1996: 3) the human beings need another supreme value, because with death of God the man has lost their meaning of life. This meaninglessness is growing and blockading the [social] life, because of this, The Western societies try to find or, in fact build, construct a new meaning sources, the most common and important one is the rationalistic and capitalistic life style. To grasp this transformation and its effects and also the relationship between the death-of-god and meaninglessness of life or the absurd, we viewed the God’s death and his role in social life, and then we tried to figure out the connection among the some concepts: The Death of God, Consumer Society and Absurd. In this manner the we can start with Nietzsche’s famous declaration about the God:

“...God is dead! God remains dead! And we killed him! How can we console ourselves, the murderers of all murderers! The holiest and mightiest thing the world has ever possessed has bled to death under the our knives: who wipe this blood from us? With what water could clean ourselves? What festivals of atonement, what holy games will we have to invent for ourselves? Is the magnitude of this deed not too great for us? Do we not ourselves have to become gods merely to appear worthy of it? There was never a greater deed – and whoever is born after us will on account of this deed belong to a higher history than all history up to now! (F. Nietzsche 2007: 120)

According to Gianni Vattimo, Nietzsche’s famous phrase: “God is dead” means not that God is inexistent, in the sense of a flat-footed metaphysical pronouncement. It suggests, rather, that the “objective world” can no longer be built on transcendent foundation. God is no longer available to us as the unchanging and immutable first principle who now serves as the basis for morality and truth, as warrant for stable and fixed “metaphysical” positions. In the post-modern age, we must live with endless contingencies rather than with secure and available foundations. And this contingency and provisionality includes the affirmation of a “God” who himself does not escape interpreted existence. Our understanding of God is, and relentlessly so, also an interpretation. (T. Guarino 2009: 6-7) In this context Vattimo claims that “when Nietzsche teaches that God is dead, he doesn’t only mean that there are no longer supreme values, he also means that a multitude of values has taken their place at the ruined foundation...” (Mascetti 2002: 452-463) “By this [the death of God] he does nor mean simply that man has lost faith in God; for such a faith could perhaps be regained some day. But the murdered God remains dead. It is not in the power of man to reawaken him to new life; the process is reversible.” (Karsten Harries 1961: 1)

Human beings today need a meaning to maintain their life. But it is problematic aspect of creating a meaning: what kind of value should be, there is a debate on whether it must be it must be personal meaning or it must be universal, and also there is a big ambiguity how can the men create the “universal” meaning without conflict, war or leading to a dictatorship. After death of God the men positioned reason as a supreme

value or organizer. But after the World Wars the reason has lost its credibility. In the lack of a meaning or universal meaning the men feel himself alienated in the universe, and as a result of this, As Albert Camus said, ‘there is but one truly serious philosophical problem, and that is suicide’ (Camus 1955: 5) After the death of God (of Abraham, of Jesus Christ, not of Muhammad) a chaos occurred in the modern Western and in the other countries which try to become westernized. In the modern societies, this chaos make itself apparent in area of values. “Post-death-of-God philosophers are generally agree that there is no meaning of *life*, that life as such is meaningless; ‘chaos’ (Nietzsche), ‘absurd’ (Camus)” (Young 2003: 197). ‘Meaninglessness, in its modern sense, can mean any of following, or any combination of thereof: being disconnected or uprooted; being impotent, or not in the control of events; the moral or evaluative leveling of everything; the insignificance or alienation of man in vast, nonhuman universe; the contingency of man; the hollowness or emptiness of life; the failure of the world to answer to man’s rationality; the fact that everything adds up to nothing, or very little; the pointlessness of life; the waste of one’s life; mechanically going through the motions of life; loss of identity; the-dog-eat-dog quality of life; the power of death to negate everything; the falseness, in-authenticity of one’s life; indifference to others; o morally debased quality in things; having lost one’s bearings and so on” (G. Blocker 1975: 17-18). From a sociological perspectives, we can argue that there is a essential problem, which this chaos/absurd situation leads, is the suicide, because in the modern world human beings consume everything, put it differently we live in a “consumption society”. As René Girard state:

The consumer society, because it renders objects available, at the same time also makes them eventually undesirable, working towards its own 'consumption'. Like all sacrificial solutions, the consumer society needs to reinvent itself periodically. It needs to dispose of more and more commodities in order to survive. Moreover, the market society is devouring the earth's resources, just as primitive society devoured its victims. However, all sacrificial remedies lose their efficacy because the more available they are, the less effective they become. (...) The consumer society, at its extreme, turns us into mystics in the sense that it shows us that objects will never satisfy our desires. (...) This creates an inflation of objects, the consequence of which is that one now has an array of objects which go directly from the shop to the bin, with hardly a stop in between. One buys objects with one hand, and throws them away with the other - in a world where half of the human population goes hungry (...) It can corrupt us in the sense that it can lead us to all sorts of useless activities, but it also brings us back to an awareness of our need for something entirely different. Something that the consumer society itself cannot provide. (René Girard 2008: 79-81)

For Girard Capitalistic consumer society has to create or product new interesting things which appeal to our desires, for surviving. In the modern capitalist society our main activity is to consume [things which has a meaning for us], in this manner “*to consume*” is the essential meaning of modern life. For example, capitalism rousingly products new mesmerizer and expensive technological productions at any moment, This expensiveness can be seen a purpose for the poor, but not for all mankind. With the modernization, with the death of God the man lost his cultural, religious roots, and he feels an alienation against “the new world”. In his essay: “*Nietzsche’s Word: God is Dead*” German Master Martin Heidegger asks a question which surround the alienation

period: What is going on with being? (Heidegger 2002: 193) and he sums up the transformation:

The place of God's vanished authority and the Church's profession of teaching has been taken by the authority of conscience and, forcibly, by the authority of reason. The social instinct has risen up against these. Historical progress has replaced the withdrawal from the world into supersensory. The goal of eternal bliss in the hereafter has been transformed into the earthly happiness of the greatest number. The diligent care that was the *cultus* of religion has been replaced by enthusiasm for creating a culture or for spreading civilization. Creation, once the prerogative of biblical God, has become the mark of human activity, whose creative work becomes in the end business transactions. (Heidegger 2002: 165)

Indeed, After the death of God, Western societies are in need of creation new value which can supersede of God and its organization, but it has become an aporia, to put it another way, it has become a issue which is getting worst day by day, In Nietzschean sense this is "value crisis", and also this crisis is uncanniest of guests: Nihilism. "Nihilism is the breakdown of the order of meaning, where all that we previously imagined as a divine, transcendent basis for moral valuation has become meaningless." (Critchley, 2004: xix) Baudrillard tells us this value crisis which invites the uncanniest of guests: "...Properly speaking there is no law of value, merely sort of *epidemic of value*, a general metastasis of value, a haphazard proliferation and dispersal of value". (Baudrillard 1993: 5) At this point, he reaches this conclusion, "Indeed we should really no longer speak of 'value' at all, for this kind of propagation or chain reaction makes all valuation impossible" (Baudrillard 1993: 5) This quotation implies that modern world brings forth "the dedifferentiation period" which surround us with a sense of indifference. But according to Existentialist thinkers like Sartre, after the God, we have to make our "meaning/purpose/choices" to live in the world. According to Sartre, God stopped speaking and now it is time to speak for human being; "... (1) God is dead. (2) Since there is no God to authorize the good, we have to do it for ourselves. But (3) we have no authority over ourselves. Hence (4) we possess no authoritative account of the good, and life is meaningless (and so worthless)." (Young 2003:159)

Post-the-death-of-God, without making ultimate choices, human beings cannot get rid of meaningless/absurd life and thus the suicide. As we said above, the suicide is the main problem which absurd situation leads, "The Absurd alienates man from his normal life, it highlights the limits of social ties, it conjures up the spectre of death, it frustrates the mind's desire for clarity." (Dobrez 2014: 179) Camus state that "There is but one truly serious philosophical problem, and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of philosophy" (Albert Camus 1955: 4). In *The Myth of Sisyphus*, Camus does indeed contemplate why we should not commit suicide. Though a human's situation may be absurd and full of contradictions, suicide is the wrong answer for Camus, because suicide means to give up. Camus tries to understand relationship between absurd and suicide, and he rejects suicide. Before detail his thoughts we should analyze the concept of *absurd*.

Today there is a vast literature about the concept of *absurd* and *absurdity*. The concept of absurd has a complex and wide historical background. In this essay, at first

phase, we examined the different descriptions of the *absurd*, and then we took the different absurd views.

Now we can ask our first question: What is *absurd and absurdity*? But When we try to give a definition of absurd, we can see that the *absurd* has a complex historical background and also “absurd is both an experience and a concept” (David Sherman 2009, 21). Mario Pei and Frank Gaynor define “ab-surd” as “unreasonable; contrary to the rules of logic.” (Wegener 1967: 151) In Merriam-Webster Dictionary, explains the *absurd* as “the state or condition in which human beings exist in an irrational and meaningless universe and in which human life has no ultimate meaning”: the *absurdity* as “the fact of being ridiculous”. In *The Theatre of Tthe Absurd*, Martin Esslin gives a different definition:

“‘Absurd’ originally means ‘out of harmony’, in a musical context. Hence its dictionary definition: ‘out of harmony with reason or propriety; incongruous, unreasonable, illogical’ In common usage, ‘absurd’ may simply mean ‘ridiculous’, but this is not the sense in which Camus uses the word, and in which it is used when we speak of the Theatre of the Absurd. In an essay on Kafka, Ionesco defined his understanding of the term as follows: ‘Absurd is that which is devoid of purpose. . . . Cut off from his religious, metaphysical, and transcendental roots, man is lost; all his actions become senseless, absurd, useless.’” (Martin Esslin 2001: 18)

In *Reassessing The Theatre of the Absurd*, Michael Y. Bennett criticizes Esslin’s this absurd definition, first of all, he argues that Esslin translates the all-important word, “but,” from Ionesco’s line, “*Est absurde ce qui n’a pas de but . . .*” as, “Absurd is that which is devoid of purpose . . .” The word “*but*,” however, which Esslin translated as “pur-pose,” really has more of a sense of “goal” or “target” or “end, . . .” (Bennett 2011: 9) And he continues to criticize his definition: “Stemming from this definition, and its constant and continued use in the field, scholars and common readers alike, most likely because of the influence of this book, have basically understood the absurd and the Theatre of the Absurd as emphasizing the purposeless-ness and senselessness of life.” (Bennett 2011: 5) “For Camus and Ionesco”, says Bennett, “the absurd was a situation, but not a life sentence of destined meaninglessness or a comment on the world. True, life might not have any inherent meaning, but this stems not from the world, but from the contra-diction between our desires and what the world offers us. However, even given the absurdity of this situation, it is up to us, through our defiance, revolt, and contemplation, to make our lives meaningful.” (Bennet 2011: 10)

In his conception of absurd, Camus mention an irreparable gap which depend on human beings and the world:

What is absurd is the confrontation of this irrational [world] and the wild longing for clarity whose call echoes in human heart. The absurd depends as much on man as on the world. (Camus 1955: 3)

Sartre rejects Camus’ understanding of absurd:

Camus’ philosophy is a philosophy of the absurd. For him absurd arises from the relation between man and the world, between man’s rational demands and the world’s irrationality. The themes which he derives from it are those of classical

pessimism. I do not recognize the absurd in the sense of scandal and disillusionment that Camus attributes to it. What I call the absurd is something very different: it is the universal contingency of being which is, but which is not the basis of its being; the absurd is the given, unjustifiable, primordial quality of existence. (Avi Sagi, 2002: 57)

Despite the Sartre's critique we can assert that Camus' views on absurd has an universal aspects, In Camus absurd view we should accept that we cannot change the world's unreasonable aspects but we can change our perspective. The world can be unreasonable but as a human construction the world can transcend its reality and its absurdity. From this perspective it can be said, Camus' absurd view, as Gaston Hall expressed, is the rejection of the suicide because the human nature for changeable in Camus' absurd thought. If we change our approach to the world, we can overcome the confrontation. Gene Blocker argues that "absurdity is a property of neither man nor the world alone but of their confrontation.(Blocker, 2013: 27) Blocker In *the Myth of Sisyphus* we can lots of expression which supports Blocker's argument:

The mind's deepest desire... is an insistence upon familiarity, an appetite for clarity. Understanding the world for a man is reducing it to the human, stamping it with his seal... The mind that arises to understand reality can consider itself satisfied only by reducing it to terms of thought ... If man realized that the universe like him can love and suffer, he would be reconciled. I said before that the world is absurd, but I was too hasty. This world in itself is not reasonable, that is all that can be said. ... Absurdity consists in the disproportion between intention and reality... The magnitude of the absurdity will be in direct ratio to the two terms of my comparison... Absurdity springs from a comparison... The absurd is essentially a divorce. It lies in neither of the elements compared; it is born of their confrontation... The world is neither so rational nor so irrational. It is unreasonable and only that... It is that divorce between the mind that desires and the world that disappoints... (Camus 1955: 16-37)

In his essay, *The Absurd*, Thomas Nagel comments Camus' thoughts; "Camus maintains in *The Myth of Sisyphus* that the absurd arises because the world fails to meet our demands for meaning." (Nagel 1971: 721) For Nagel, "absurdity of our situation derives not from a collision between our expectations and the world, but from a collision within ourselves. (1971: 722)

In Absurdist Literature "absurdity" is a technical term referring to the divorce of thought from reality, or, as it is variously expressed, the split of word and object, meaning and reality, consciousness and the world. (Blocker 2013: 1) Absurdity, for Ionesco, is the final assault on an already crippled and dottering rationalism, the mainspring of Europe's philosophic, scientific and theological thought for over two thousand years though under increasing attack for the last two hundred. For Ionesco the view that everything, including man, occupies a rational and justifiable niche in a neatly ordered, thoroughly intelligible universe is not only false, but hypocritical and immoral. We must now see through this pretense as a deliberate construction of a false world, a constriction of the real world into a narrow straight-jacket. There is no reason for anything in the world, no final or immediate justification for man's existence, or for any of his actions. The world and human existence, seen from this point of view, is therefore senseless and absurd. (Blocker 1975: 18)

The central concern of absurdist writers is the metaphysical distancing of word and object, thought and reality, essence and existence. (1975: 2) According to Blocker, “absurdity is the experience of this degeneration of the question of being” (Blocker, 1975: 17) In Heideggerian terms this is the oblivion of the Being. Heidegger reads the history of Western metaphysics as a series of epochs in which philosophers elaborated different interpretations of the being of entities – for example, being as *idea* in Plato, as *energeia* in Aristotle, right down to being as eternal recurrence of the same in Nietzsche. Each epoch of metaphysics is characterized by its understanding of the presence of entities and its oblivion of the absence/finitude that makes possible (or “dispenses”) that presence. For Heidegger, the last and climactic phase in this “history of being” is our own epoch of technology and nihilism. (Sheehan 2003: 229)

To sum up, Western societies tried to displace or transform their supreme value (God), but they failed. They came up against a *value crisis*. This transformation period leads to loss of meaning, to a deep pessimism for a meaning seeking and absurd and finally to Nihilism. Today the most predominant and common value for West and thus for the world which traces the West, is capitalism, and Capitalistic world produce new temporary meaning for human being who feels the absurdity of life. Today the world appeals to our desires, and our desires consumes everything!

Tanrı'nın Ölümünün Absürt Yanı

Öz

Bu metin, bir krizin belirtileri hakkında bir soruşturmadır: Değer krizi. Bu manada da Tanrının Ölümüyle ortaya çıkan durumun absürt yönünün bulunup bulunmadığına ilişkin bir incelemedir. Orta çağda toplumu organize eden kurallar Tanrı'nın kurallarıydı, Tanrı fikri sosyal hayatı anlamlı kılan unsurların merkezinde yer almaktaydı. Modernite ile birlikte Tanrı yerinden edilmiştir. Nietzsche'nin meşhur ifadesini kullanırsak “Tanrı öldü”. Tanrının ölümünün ardından Batı düşünce dünyasının içine düştüğü durumu filozoflar kaos (Nietzsche) ve absürt (Camus) olarak nitelendirdiler. Metinde ele aldığımız absürt tartışmasının odaklandığı noktada hayatın “anlamsızlığı” meselesidir. Camus absürt'ün ortaya çıktısını en genelde “İnsanın arzuları ile Dünyanın ona sundukları arasındaki uyumsuzluğun yarattığı gerilim olarak” görür. Bu gerilim de, Albert Camus'un felsefenin en temel problemi olarak gördüğü “intihar” meselesine işaret eder. Ancak bu absürt durumun çözümü “intihar” değildir zira O'nun için intihar absürtü aşmak değil basitçe vazgeçmektir.

Metinde ilk olarak, Tanrının ölümünün ilanından sonra ortaya çıkan durumun absürtlüğünü soruşturmak için Absürt kavramının analizi yapılmıştır. Absürt kavramına ilişkin tanımlar ele ve eleştirilere yer verilmiştir. Bu çerçevede Tanrının ölümü sonrasında anlamlar üreten bir sistem olarak *tüketim* toplumu'nun ürettiği anlamların geçiciliğine ilişkin başta René Girard olmak üzere eleştirilere yer verilmiştir.

Tüketim toplumuna hizmet eden ve bir noktada toplumun ilgilerini ve algılarını yöneten Kapitalist üretim sosyal hayatın “anlam üreticisi” konumuna erişmiştir. Ancak “geçici” ve cazibesini çabucak yitiren anlamlar neticesinde, Kapitalist üretim tarzı kendisini sonu gelmez bir biçimde yeni anlamlar üretmeye adanmıştır. Kapitalist üretim tarzının toplumun ilgisini kendisinde tutmayı başaramadığı kırılma anları toplumun bireylerinin anlamsızlığa savrulduğu anlar olarak ortaya çıkmaktadır.

Tanrısız veya Tanrının kurallarını koymadığı ve organize etmediği bir toplum modelinin önündeki en önemli mesele, Tanrı vari tüketilemez bir anlama ihtiyaç duyulup duyulmadığı meselesidir. Varoluşçu filozoflar örneğin Sartre, Tanrı konuşmadığı bir toplumda anlamın inşasını bireyin iradesine atfetmiştir. Hepimiz bireyler olarak yaşadığımız hayatı anlamlı kılmaya mecburuz.

Anahtar Kelimeler

Absürt, Tanrı'nın Ölümü, Değer, Anlam, Anlamsızlık, Tüketim.

BIBLIOGRAPHY

- BAUDRILLARD J. (1993) *The Transparency of Evil*, Verso, New York.
- BENNET Michael H. (2011) *Reassessing The Theatre of the Absurd*, Palgrave Macmillan
- BLOCKER, Gene. (1975) *The Meaning of Meaninglessness*, Martinus Nijhoff.
- BLOCKER, Gene. (2013) *Metaphysics and Absurdity*, University of America.
- CAMUS, Albert. (1955) *The Mtyh of Sisyphus*, Vintage Books
- GLICKSBERG, C. (1966) *Modern Literature and the death of God*, Martinus Nijhoff
- CRITCHLEY, Simon. (2004) *Very Little...Almost Nothing*, Routledge.
- DOBREZ, L. A. C. (2014) *The Existential and its Exist*, Bloomsbury Academic 2014
- GIRARD Rene. (2008) *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture*, T&T Clark
- GUARINO T. (2009) *Vattimo and Theology*, T&T Clark
- HEIDEGGER, Martin. (2002) *Off the Beaten Track, Nietzsche's Word: God is Dead*, Cambridge University Press
- MASCETTI, Yaakov. (2002) *Weak Thought and the Reduction of Violence: A Dialog with Vattimo*,
- NAGEL, Thomas, (1971) *The Absurd*, <http://www.jstor.org/stable/2024942>. 716-727
- NIETZSCHE, F. (2007) *Gay Science*, Cambridge University Press.
- SAGI Avi. (2002) *Albert Camus and The Philosophy of The Absurd*. Rodopi.
- SHEHAN, Thomas. (2003) "*Martin Heidegger*", In *A Companion to the Philosophers*. Second revised edition. Edited by Robert L. Arrington. Blackwell, Oxford
- YOUNG, Julian. (2003) *The Death of God and the Meaning of Life*, Routledg
- WEGENER, Adolph. (1967) *Absurd In Modern Literature*, <http://www.jstor.org/stable/40121546>

Araştırma Makalesi

Research Article

DOI: 10.20981/kuufefd.44811

Fırat İLİM

Arş. Gör. Dr. | Res. Assist. Dr.

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mardin-Türkiye
Mardin Artuklu University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Mardin-Turkey
firatilim@gmail.com

1930 Öncesi Bakhtin Çevresi Estetiğinde Form ve İçerik

Öz

Bu çalışmanın amacı, Bakhtin Çevresi düşünürlerinin Rus Formalistleri sonrası form ve içerik unsurlarını tekrar ele alış biçiminin ana hatlarını serimlemektir. Formalistler herhangi bir estetik kuram ortaya koymamış ve özel bir metodoloji geliştirmek için çabalamamışlardır. Onlar edebiyat alanını genel estetikten soyutlayarak başlı başına “edebilik” konusu ile ilgilenmişlerdir. Bakhtin, Voloşinov ve Medvedev’in özel olarak ilgilendiği form sorunsalı ise, Formalistlerin aksine, felsefi estetikle ilişkilendirilen bir içerik estetiği üzerinden yeniden ele alınır. Bakhtin Çevresi’ne göre form, bireysel bir girişimin ürünü olmaktan büsbütün uzak bir biçimde, belirli sosyolojik amaç ve yönelimler ışığında belirlenen toplumsal-tarihsel bir üründür. Bu yaklaşım, estetik form sorunsalını bilgi sosyolojisinin bir konusu haline getirirken, aynı zamanda edebiyat, estetik ve kültür alanlarını tarihsel ve toplumsal pratikle yeniden ilişkilendirecek bütünlüklü bir estetik kuram fikrinin çekirdeğini oluşturur. Biz bu çalışmada Bakhtin tarafından 1930 sonrasında geliştirilecek olan bu kuramın erken uğraklarını ve bu uğraklar içerisinde form ve içerik unsurlarının ilişkisini ele alacağız.

Anahtar Sözcükler

Kültür, Estetik Nesne, Estetik Etkinlik, Gösterge, Tür, Söylem, Psikanaliz.

Giriş

Günümüzde Bakhtin Çevresi olarak adlandırılan çevre, M.V. Iudina, M.I. Kagan, I.I. Kanaev, P.N. Medvedev, L.V. Pumpianskii, I.I. Sollertinski, K.K. Vaginov ve V.N. Voloşinov'dan oluşan bir çalışma grubunu imler. Grup 1918-1929 yılları arasında dönemin SSCB sınırları içerisinde bulunan Nevel, Vitebsk ve Leningrad kentlerinde çalışmalar yürütmüş ve *lebensphilosophie*, fenomenoloji, yeni-Kantçılık, psikoloji, estetik ve dil felsefesi alanlarında eserler vermiştir. Bakhtin Çevresi'nin kimi üyelerinin tutuklanmasıyla grup 1929 yılında dağılmış ve sonraki yıllarda gruba ismini veren M. Bakhtin çalışmalarını bireysel olarak sürdürmüştür. (Hirschkop, 2002)

Bakhtin Çevresi ağırlıklı olarak Voloşinov, Medvedev ve Bakhtin'in çalışmaları ile tanınır. Bu çalışmalar grubun faaliyetinin sonlandığı 1929 yılı esas alınarak iki döneme ayrılabilir: Medvedev, Voloşinov ve Bakhtin'in 1929 yılı ve öncesine ait olan *Formel Yöntem, Freudculuk, Marksizm ve Dil Felsefesi, Sanat ve Sorumluluk, Estetik Etkinlikte Yazar ve Kahraman, Bir Eylem Felsefesine Doğru, Sözel Sanatta İçerik, Malzeme, Biçim Sorunu* gibi eserleri kapsayan ilk dönem ve Bakhtin'in 1929 sonrasına ait eserlerini kapsayan ikinci dönem. İlk dönem eserlerin içeriğini Bakhtin ve Medvedev'in doğrudan sözel estetik ile ilgili ve yine Bakhtin ve Voloşinov'un psikoloji, fenomenoloji ve dil felsefesi ile ilgili çalışmaları oluşturur. Bu çalışmalar sanatı hayat ile buluşturmanın yollarını araması açısından dönemin avangard hareketlerinin izlerini taşır ve estetik etkinliğin psiko-fenomenolojik analizini olanaklı kılacak dinamik bir ilişkisellik yapısı sunmayı amaçlar. Buna karşılık ikinci dönem eserler büyük bir çeşitlilik sergiler. Bakhtin çevrenin ilk dönem kuramsal ürünlerinden ikinci dönemde de büyük oranda faydalanarak dilbilim, tarihsel poetika ve popüler kültür alanları için kapsayıcı bir kuram oluşturmaya girişir. Bu makalenin kapsamı Bakhtin Çevresi'nin söz konusu birinci dönemi ile sınırlanmıştır.

Bakhtin Çevresi'nde *form* ve *içerik* kavramları estetik etkinliğin gerek edebiyat, gerekse dil, mitoloji ve bilgi gibi kültürün diğer pratik alanlarındaki görünümünü uygulanan şekilde çeşitli kullanımlara sahiptir. Bu kullanımlardaki öncelikli ortaklık, estetik etkinliğin kültürün sanat dışındaki alanlarında da kavramın/imgenin dışsallaşma sürecinin temel belirleyicilerinden biri olma işlevine sahip olmasıdır. Estetiğin bu sıra dışı kapsayıcılığı, bizi, temsil olgusunun ortaya çıktığı her alanda insanın form verme arzusunun izlerini görmeye sürükler:

İnsanın dünya ve insan hakkındaki nazik, kabul edici ve zenginleştirici iyimser düşünme kategorilerinin neredeyse hepsi (dinsel değil ama tamamen seküler kategoriler elbet) nitelik bakımından estetikdir. Bu tür bir düşünmenin, olması gereken şeyi ve bir görev olarak ortaya koyulan şeyi, zaten verilmiş ve mevcut bir yerde var olan bir şey olarak temsil etme eğilimi de estetikdir –mitolojinin düşüncesini ve önemli bir ölçüde de metafizik düşünceyi yaratmış olan eğilim. (Bakhtin 2005: 314)

Medvedev, Bakhtin ve Voloşinov ele aldığımız dönemde farklı alanlarda uzmanlaşmış ve eserler vermiştir. Ancak onların temel bir ortaklığı, ele aldıkları farklı olguları belirli bir estetik kavrayışa dayanan göstergesel düzlemle kısıtlamış olmaları ve göstergeyi form ve içeriğin karşılıklı ilişkisinde açıklamalarıdır. Bu çalışmanın üç bölümünde, söz konusu üç düşünürün uygulamalarını inceleyeceğiz.

Medvedev ve Formalizm Eleştirisi

Rus Formalizmi olarak bilinen akım, 1915-1930 yılları arasında Moskova Dilbilim Çevresi ve OPOYAZ (Şiir Dilini İnceleme Derneği) etrafında çalışmalarını sürdüren B. Eyhenbaum, V. Şklovski, R. Jakobson, V. Vinogradov, Y. Tinyanov, O. Brik, B. Tomaşevski ve V. Propp gibi dilbilimciler ve Hlebnikov, Mayakovski ve Kruçenih gibi fütürist şairlerden oluşmaktadır. (Todorov, 2010: 17) Oluşumun isminden de anlaşılacağı gibi, bu grup şiir dilini inceleme nesnesi yapmayı ve onun üzerinden dilin şiirsel işlevini incelemeyi planlamıştır. Zamanla genişleyen grup kendini bu konularla kısıtlamamış; Rus Formalistleri dilbilim ve anlatıbilime yönelik “otomatikleşme”, “yabancılaştırma”, “transrasyonel sözcük”, “işlevsel anlatı analizi” kavramlarını da düşünce dünyamıza kazandırmıştır. (Moran 2009: 191)

Rus Formalistlerine göre şiirsel yapıt bölünmez bir bütün olarak incelenmelidir. Bu bütün içerisindeki öğeler arasında şiirsel öğe egemen olduğu için onu şiirsel yapıt olarak adlandırmalı ve diğer öğeler ne denli çeşitliliğe sahip olursa olsun, egemen öğenin belirleyiciliği dikkate alınmalıdır. Yapıtın bölünmez bütünlüğü, onun diğer etmenlerden soyutlanıp varlık alanından çıkarılmasını mümkün kılar; eser böylece, tarihsel ve toplumsal çeşitlilikten ve ideolojik etkilenimden azade olabilir. Bu uygulamanın sonucu, Brandist’in tespit ettiği gibi, sanat yapıtının hayatla bağımlı yitirip ölü bir kültür nesnesine dönüşmesine varır. (Brandist 2011: 72)

Eyhenbaum’un deyişiyle, Formalistler ne bir estetik kuramın takipçisi olmuş ne de özel bir metodoloji geliştirmek için çabalamışlardır. Edebiyat biliminin konusu, onlara göre, edebiyat eserleri değil, “edebilik” olmalıdır, bu nesne etrafında bir edebiyat bilimi kurulmalıdır. (Todorov, 2010: 32, 36-37) Eser bir tekil olarak değil, formu üzerinden, bir tikel olarak tanımlanıp, onu belirleyen nitelikleri bakımından incelenmelidir. Gerek bu sonuncu yolla içeriğin soyutlanması, gerekse Propp’un *Masalın Biçimbilimi*’nde (1987) olduğu gibi teknik formülasyonlara yönelim gösterilmesi bakımından, Formalistler kendilerine yakıştırılan ismin kavramsal karşılığını taşır.

Formalistlere göre bir eser içerisine dahil edilmiş dilsel bir araç olarak sözcük, esere dahil edildikten sonra yeni bir anlam ortamı içerisine girip artık genel dille ilişkisi üzerinden değil, şiir diliyle olan ilişkisi üzerinden işlev kazanır. Çevreden soyutlanıp çıkarılan eserin öğelerini belirlemek ve onlar içerisinden egemen olanı öne çıkarmak, sonrasında diğer öğelerin nasıl örgütlendiğinin gösterilmesi için gerekli olacaktır. Bu bakımdan Formalistlerin sundukları en önemli katkılardan biri, Propp’un masal analiz yöntemidir. Daha sonra Greimas tarafından geliştirilecek olan bu yöntem, eserin öğelerini işlevleri üzerinden tanımlayarak onları birer değişken olarak ele alacak ve herhangi bir metne uygulandığında eserin kuruluş biçimini ortaya çıkarmaya yarayacaktır. (Propp: 1987)

Brandist’in de belirttiği gibi, Medvedev, Bakhtin Çevresi’nin Formalistler üzerine rakipsiz uzmanıdır. (Brandist 2011: 109) Onun bu konudaki çalışması Formalizm üzerine yapılmış en iyi analizlerden birini içerir. O burada, Rus Formalizmi’nin yazınsal incelemede neden güdük kalacağını kısacası, (1) metni izole bir bütün olarak kabul eden (2) bir bütün olarak yapıdan hareket eden (3) bu yapının

öğelerini karşılıklı dışlayıcılık ilişkisi üzerinden tanımlayan (4) dışlayıcılığa ölçüt olarak da “işlev”i yerleştiren formalizm tanımından yola çıkarak yapmaktadır.

Medvedev’in eleştirisi açıkça Marksist bir perspektife sahiptir. Voloşinov ile benzer olarak o da yaratım sürecinin tarihsel-toplumsal pratikle ilişkisinde açıklanması gerektiğini savunur: “İdeolojik yaratım süreçleri bizim içimizde değil, fakat bizler arasında bir yerdedir.” (Bakhtin/Medvedev 1991: 8) Aksine Formalistler temel ilke olarak, yazınsal incelemeyi mutlaka eserin kapalı bütünlüğü içerisinde kalarak yapmayı kabul etmiş; inceleme nesnesini tarihsel, psikolojik ve felsefi gerekçelerden izole etmek istemişlerdir. (a.e., 48) Bu doğrultuda, şiirsel dilin analizinde “ses” kavramını dışsal bir konuma yerleştirmiş ve onu sadece “söz” olarak, somut ampirik bir fonetik malzeme olarak kabul edip basitleştirmişlerdir. (a.e.,50, 59)

Medvedev, Formalistlerin en önemli hatalarından biri olarak, esasen dile aşkın olan temanın, dilin bir ögesi sayılmasına işaret eder. (a.e., 132) Diğer bir deyişle, Formalistlerin temel hatası, içeriğin forma tabi kılınmak suretiyle malzemeye indirgenmesidir. Formel yöntemin kendi içinde tutarlığı için böyle bir uygulama gerekli olsa da, bu, edebi tür sorununa gerçekçi bir yaklaşım sergileyebilmenin önünde büyük bir engel teşkil eder. Zira bu yolla türün varlığı salt edebiyat-ıçî formel nedenlere bağlanır. Oysa Medvedev’in deyimiyle “Tür, temanın, onun ötesine uzanan ile birlikte, organik bütünlüğüdür.” (a.e., 133) Tür, Medvedev’e göre, gerçekliğin görülmesi ve kavramsallaştırılması sürecinde içerik ve formun diyalektik birlikteliğinde şekillenir: “Tür gerçekliği değerlendirir ve gerçeklik de türü açık kılar.” (a.e., 136) Dolayısıyla, Medvedev için tür, sanatsal bir olgu olarak incelemenin izole nesnesi değil, aksine gerçekliğe toplumsal ve tarihsel koşullar içerisinde empoze edilen olanaklı bir formdur: “Her tür, gerçekliği görüleme ve kavramsallaştırmayı sağlayan kendine ait metotlara sahiptir.” (a.e., 133)

Medvedev’in tür-gerçeklik ilişkisi üzerine tezleri, tür olgusunun bilgi sosyolojisi açısından incelenmesini talep etmesi yönünden modern Sanat kurumunun kısıtlı tarihsel perspektifinin ötesine uzanır. Ona göre Formalistler de bu kısıtlı perspektif içerisinde tür olgusunu çoktan tamamlanmış, tarih dışı bir unsur olarak ele alır. Onlar yaşamın sanatsal görülmesinin ve kavramsallaştırılmasının tüm basit ve temel yaratıcı çalışmasının çoktan yapılmış olduğunu varsayarlar. Bu varsayım onları şiirsel dilin görece sabit yapısını model almaya sürükler ve örneğin henüz biçimlenme sürecinde olan roman türüne dair tatmin edici bir çalışma sunmalarının önünde engel teşkil eder.¹ (a.e., 135-136, 141) Roman örneğinde görüleceği gibi, eserin ve onun öğelerinin yapısal anlamı, yalnızca türle ve türün gerçekliği kavramsallaştırma yollarıyla ilişkisinde anlaşılabilir. Bu da salt formel incelemeyle değil, form ve onun ortaya çıkışını hazırlamış olan içeriğin birlikte ele alınmasını gerekli kılar. Bu bağlamda roman, yeni dünyaya özgü bir vizyon ve kavramsallaştırma sunuyor olduğu içindir ki, yeni bir tür

¹ Medvedev buna örnek olarak, Şkolovski’nin *Donkişot* ve *Decameron* örnekleri üzerinden romanın gelişimine dair sunduğu dışsal açıklamayı gösterir: Buna göre, Şkolovski bugünkü romanın seleflerinin ‘novella’ koleksiyonu olduğunu savunur. Şkolovski’ye göre romanın ilk örnekleri, ‘Novella’ların bir birleşimi, ayrı parçaların yalnızca biçimsel olarak da olsa bağlanmasından ibarettir. (a.e., 135-137)

kavrayışı ve yazınbilim anlayışı gerektirmektedir. (a.e., 129) Bu ihtiyacı karşılması beklenen bir yazınbilim, Medvedev'e göre, yalnızca "tür sosyolojisi" olabilir. (a.e., 135)

Bakhtin ve Estetiğin Diyalojisi

Medvedev'in eleştirilerinin Voloşinov ile paylaştıkları Marksist perspektif dışında Bakhtin'le birçok noktada ortaklaştığı söylenebilir. Bakhtin'in Formalistlere yönelik eleştirisinin merkezinde de Medvedev'de olduğu gibi, genel estetiğin reddedilmesi sorunu vardır. Ona göre, estetik kavramı, bir sanat yapısından sezgisel veya ampirik bir şekilde türetilemez; öyle olsaydı öznel, naif ve değişken olurdu. (Bakhtin 2005: 290) Onun kültürün diğer alanlarından yalıtılarak alınması durumunda ise, içerisinde anlamlı olduğu yapının reddi söz konusu olur ki, Bakhtin'in deyimiyle "bütünlüğün yasasını kabul etmeden anlam haline gelebilmek mümkün değildir." (a.e., 291) Bu anlamda, Bakhtin'e göre sanat, estetiğin kültürel yaratıcılığın diğer alanlarındaki işleyiş biçimleri ile karşılıklı ilişkisinde kavranıp değerlendirilmelidir. (a.e., 306) Kültür dışı bir şekilde ele alınması durumunda, Formalizmin de dahil olduğu malzeme estetiğinin, tutarlılık adına, malzemeyi psiko-fiziksel organizmada haz verici duyumların ve hallerin uyararı olarak kabul etme sonucuna varmasından başka seçenek kalmaz. (a.e., 297)

Bakhtin estetik temaşayı, "bir kahramana yönelme eğilimi", "belirli kahramanı yalıtma ve öne çıkarma" eğilimi olarak, insana özgü bir form verme eğilimi (*form ilkesi*) olarak tanımlar. (a.e., 282) Ona göre, bizzat sanatsal etkinliğin kendisi dışında, mitolojide, dilde ve kimi yarı-felsefi, yarı-sanatsal dünya anlayışlarında estetizm belirleyici olmuştur. (a.e., 284, 314) Sıradan insan / sıradan bilinç, çevresine bir "form ilkesi" olarak yönelmekte ve oradan, form verici etkinliğini üzerinde gerçekleştireceği bir "öteki" yaratmaya çalışmaktadır:

...[E]stetik temaşa, kendi içinde, belirli kahramanı yalıtma veya öne çıkarmaya yönelir. Bu anlamda, her estetik görme edimi, kendi içinde, bir kahramana yönelme eğilimi barındırır, bir kahramanın potansiyelliğini barındırır. Her estetik algılamada, tıpkı heykeltıraş için bir mermer parçasında olduğu gibi, adeta belirli bir insan imgesi uykuya yatmıştır. Yalnızca etik-tarihsel öge değil, dünyaya mitolojik yaklaşımdaki estetik öge de, kişiyi ağaçların içindeki ağaç perilerini ve kayaların içindeki dağ perilerini görmeye iteklemiş, su perilerini sudan çıkmaya zorlamış, kişiyi doğa olaylarında belirli katılımcıların hayat olaylarını görmeye zorlamıştır. (a.e., 282)

Bakhtin kültürün sanat dışındaki alanlarında estetik formların varlığını tanır, ancak Nietzsche örneğinde olduğu gibi estetik formların diğer alanlara "gayrimeşru" aktarımını "estetikleşmiş felsefe" olarak niteler ve eleştirir. Ona göre söz konusu alanlardaki estetik formların incelenmesi ve estetikleşmiş felsefelerin açıklanması için özgün bir metodolojiye ihtiyaç vardır. "Malzeme estetiği" kapsamında eleştirilen formalist yaklaşım bunu gerçekleştiremez, zira bu formlar kültürün diğer alanlarında sanat alanında olduğu gibi teknik yeterlilikle ortaya çıkmaz. Bu nedenle, estetiğin öncelikle sanata yönelmesi ve oradan yola çıkarak bu formları açıklamaya girişmesi gerekir. (a.e., 305-306)

Malzemenin formunu merkeze alan bir yaklaşıma göre, bir heykelin yapılış sürecinde mermer ve yontu aleti gibi araçlarının ve malzemesinin estetik etkinliğin merkezinde olduğu kabul edilmelidir. Bakhtin bunun aksine, mermerin yapılma sürecinde formun malzemeyle ikincil bir ilişkisi olduğunu, esasen, sanatçının malzemenin dışında bir şeye, içeriğe değer-kuramsal olarak yönelmiş olması gerektiğini savunur. (a.e., 298) Dolayısıyla, malzemeyi düzenleyen “teknğin formu” olarak *kompozisyon* ile, içeriği düzenleyen “içeriğin formu” olarak *arkitektoniği* ayırmak gerekir. Bakhtin’e göre Formalistler esasen, ikinciyi birincinin içerisinde eritmeye yönelmişlerdir. (a.e., 304) Bakhtin ise, onların aksine, *estetik nesneyi* yaşamsal pratik olarak içerik üzerinden tanımlar ve form unsurunu içerik ile ilgisinde temel inceleme konusu yapar. Bu anlamda Bakhtin’in bir içerik estetiği önerdiği söylenebilir.

Bakhtin, estetiğin etkinliğin merkezine etik ve bilişsel olanı “deneyim” olarak yerleştirir. Kahramanın yaşam olayının teması eserin estetik nesnesi olarak belirlenir ve böylece estetik etkinlik yaşam içerisinde çözümlenerek sanat-hayat karşıtlığı ortadan kaldırılır. Bakhtin bu sıçramayı yazar-kahraman ilişkisinin psiko-fenomenolojik analizini ben-öteki ilişkisine yansıtarak geliştirir. Buna göre, benlik bilincinin iki unsuru mevcuttur: a) İç-sezgisel olarak yalnızca bana verili olan kendime dair imgem olarak *iç-ben/iç-beden/kendim-için-ben* ve b) Benim erişimim dışında kalan ve yalnızca ötekilerden edinebildiğim imgem olarak *dış-ben/dış-beden/öteki-için-ben*. (a.e., 68-73, 134-135) Kişi, bu iki unsurdan yalnızca ikincisini ilişkisellik konusu yapabilir. O ötekiyle ilişkisinde iki yönlü bir eğilim sergiler: Potansiyel ötekiler aracılığıyla dış-benini edinmeyi arzular (*tamamlanma arzusu*) ve aynı zamanda kendisi hakkında son sözün söylenmesinden, son hükmün verilmesinden kaçınır. Bakhtin bu iki yönlü eğilimi estetik etkinliğin ikinci dinamiği olarak, *içerik ilkesi* olarak kavramsallaştırır. (a.e., 282)

Bakhtin’e göre bir estetik etkinliğin gerçekleşmesi için ortada en az iki örtüşmez değer bağlamının bulunması gerekir. Bunlardan biri tamamlanma arzusuyla kendi etik ve bilişsel içeriğini estetik temaya açan kahraman; diğeri ise form ilkesi olarak yazardır. Bu iki tarafın birbirine yönelmişliğini Bakhtin *estetik yönelmişlik* olarak niteler ve söz konusu iki rolün bu yönelmişlik sonucunda ayrışarak ortaya çıktığını savunur. Bu bakımdan *yazar* ve *kahraman* kavramları Bakhtin için yaygın anlamından ziyade psiko-fenomenolojik iki rolü niteler: Onlar anlama ve anlam yaratma sürecinin estetiğini açıklayan iki aktördür. (a.e., 284)

Yazar, kahramanın dışında bir konuma sahip olma ayrıcalığı ile onu temaşa eder ve onun kendi konumundan kendisine dair göremediğini (dış-ben) görür. Burada yazarın sahip olduğu ayrıcalık onun bir öteki olmasından kaynaklanır ve bu ayrıcalık fenomenolojik *görme fazlalığı* olarak tanımlanır. (a.e., 39) Yazarın etkinliğinin iki uğrağı vardır. Bakhtin’in sözcükleriyle söylersek:

“Ötekiyle empati kurmam veya kendimi ona yansıtmam, onun dünyasını, *onun* bu dünyayı *gördüğü* gibi, onun içinde değer-kuramsal olarak görmem, kendimi onun yerine koymam ve bundan sonra kendi yerime düşünce, onun dışındaki kendi yerimden kaynaklanan görme fazlalığı sayesinde, onun unukunu ‘doldurmam’ gerekir.” (a.e., 41)

Yazarın form verici etkinliğinin sonucu, kahramanın olanaklı bir dış-ben imgesini yaratmaktır. Ancak bu imge kahraman açısından tek ve nihai bir sonuç

vermez; zira kahraman kendi benlik bilincini ötekilerle ilişkisinde dinamik tutmayı arzular. Bakhtin Dostoyevski'nin çoksesli romanında yalnızca yazar ve kahraman ilişkisinde değil, aynı zamanda kahramanların da birbirleriyle ilişkisinde bu türlü bir ilişkiselliğin modellendiğini savunur ve insanın kendisine ve insan dünyasına dair hakikatini kurma sürecindeki bu ilişkisellik mantığını *diyaloji* olarak kavramsallaştırır. (Bakhtin 2004: 252-256)

Voloşinov ve Bakhtin: Nesnel Psikoloji

Bakhtin diyaloji anlayışını yukarıda özetlediğimiz estetik kavrayışın kültürün diğer alanlarına taşınmasıyla geliştirmiştir. Bu kavrayışta içsel olanın bilgi alanının dışında bırakılması esastır. Bu anlamda Bakhtin kültür dünyasını bir “ötekiler dünyası” olarak niteler (Bakhtin 2005: 147, 174) ve anlamın yalnızca ötekilerin uzlaşmaz değer-bağlamlarının karşılaştığı eşiklerde dışsal görünüm kazanmış olan göstergeleri ile ilgilenir:

Bir kişinin zaten hazırlanmış olan karakterinin açığa vurulmasını, yüzeye çıkarılmasını sağlayan bir araç değildir diyalog; hayır, diyalogda bir kişi kendisini dışarıya göstermekle kalmaz yalnızca; ayrıca ilk kez ne ise o olur –bir kez daha yineleyelim, yalnızca başkaları için değil kendisi için de. Olmak diyalojik olarak iletişimde bulunmak demektir. Diyalog son bulduğunda her şey sona erer.” (Bakhtin 2004: 337)

Bakhtin için bilincin tek başına varlığından söz etmek bir çelişki, *contradictio in adjecto*dur. Bilinç bir iç monologda bile form ilkesi olarak ötekinin sesinin ve değerlendirici pozisyonunun belirleniminde yapılır. (a.e., 376) Bu düşünce iç-ben kavramının yadsınmasını gerektirmez, fakat onun varlığını da göstergesel düzlemle görünüm kazanmakla kısıtlar.

Voloşinov ise Bakhtin'den farklı olarak kendini pozisyonunu açıkça Marksizm ile ilişkilendirir ve sosyolojik ilkelere yaslanan bir nesnel psikolojinin kurulması amacını üstlenir. (Voloşinov, 2001: 53, 69) Ona göre, psikolojinin nesnellik kazanması için öncelikle psişenin içeriğini değil, yalnızca bu içeriğin bireysel psişede sahip olduğu işlevleri bilgi nesnesi yapması gerekir. (a.e., 75) Bu bakımdan Voloşinov işlevsel psikolojinin temel ilkesini kabul eder ve psişenin etkinliğini göstergenin eylemliliği yoluyla açıklar: “Yaşantı, göstergenin eylemliliği aracılığıyla dışa doğru anlatılabilir olmakla kalmaz..., aynı zamanda (başkalarına yönelik) bu dışa doğru anlatımdan ayrı olarak, yaşantı, kendisine maruz kalmakta olan kişi için bile yalnızca göstergelerin sağladığı malzemede mevcuttur. (a.e., 73,76. Özgün vurgu.)

Voloşinov'a göre ideoloji ve psikoloji arasındaki geçişliliği sağlamak için her iki alanı da içeriklerinin formel görünümelerini esas alarak incelemek gerekir. Bunun için her iki alanı da onun deyiimiyle “gösterge felsefesi” bakımından ele almak ve göstergenin toplumsal ve bireysel bilinç arasındaki yapılandırıcı niteliğini açıklamak gerekir. Gösterge kavramına vurgunun nedeni, *gösterilenin* (içerik) *gösterenden* (form) bağımsız varlığının bilgi alanının dışında bırakılmak istenmesi ve gerek psişik yaşantının gerekse ideolojik yaratımın göstergeler dolayımıyla sürdürdüğünün gösterilmesidir. (a.e., 47-51, 80-81)

Voloşinov için birey dahil olduğu topluluğun bir numunesi, bireysel psişe ise “kişinin organizmasına sızan bir toplumsal kendiliktir”. (a.e., 88) Birey, ona göre ideolojik belirlenime tabidir; onun bilinci toplumsal bilincin bir örneği, tamamen sosyolojik etkenler tarafından koşullanan, ideolojik göstergelerin yerleşerek yapılandığı bir *pseudo bilinç*dir: “Bilinç, ancak ideolojik (göstergesel) içerikle dolduktan sonra, bunun doğurgusu olarak da ancak toplumsal etkileşim süreci içinde bilinç haline gelir.” (a.e., 51)

Voloşinov’a göre bireysel psişenin toplumsallığı önceleyen bir varlığından söz edilemez. Zira bireysel psişe ideolojik içeriği ve formel araçları toplumsal dolayım edindikten sonra bilinç içeriğini dışsallaştırarak etkinliğini kanıtlayabilir. Aksi varsayım bilincin içeriğinin form kazanmamış varlığının bilinebileceği sonucuna varır. Bu yaklaşım Bakhtin’in iç-ben – dış-ben kavramsallaştırmasıyla örtüşür. Zira Bakhtin’de de iç-ben dış-benden farklı bir koşulla, yalnızca iç-sezgisel olarak, herhangi bir form dolayımı gerektirmeden verilir.

Voloşinov *Freudculuk* isimli çalışmasında psikolojik içsellik-dışsallık gerilimini doktor-hasta ilişkisini irdeleyerek açıklar. Ona göre Freudculuk Psikoloji alanında yeni ve özgün bir trenddir. Freudculuğun özgünlüğü, psikanalizi doktor ve hasta arasındaki çatışma, bu iki kutup arasındaki dinamik bir ilişki olarak kurgulamasıdır. (Voloşinov, 2012: 120, 128) Freudculuk, Voloşinov’a göre, *gerçeklik ilkesi* ve *haz ilkesi* arasında bir psikolojik mekanizm öngörse de, bu kurama sosyolojik bir perspektif kazandırıldığına onun iktidar ilişkisinin doğasına dair verimli sonuçlar sunması mümkündür. Voloşinov bunu, öncelikle psikanalizi doktor ve hastanın söylem düzeyindeki ilişkileneşimine indirgeyerek gerçekleştirir. Voloşinov’a göre bu kabul Freud’un kuramında hâlihazırda içerilse de, Freud’un aksine, yalnızca bilincin değil bilinçdışının etkinliğinin de söylemsel düzlemdeki görünüşleriyle kısıtlanması gerekir. (a.e., 139)

Voloşinov’a göre bireysel bilincin söyleminde karşılaşılacak bir iç-dış çelişkisi psikolojik bir patoloji olarak değerlendirilmelidir. Bu patoloji sınıflı toplumun bir sonucudur. Burjuva toplumunda resmi ideolojinin baskısı içsel söylemin dışsal söyleme dönüşmesini zorlaştırır ve bu iki söylem arasında bir çelişki ortaya çıkar. Birey söz konusu çelişkiyi aşmaya yönelik olarak kendi iç söylemine sansür uygular ve söz konusu baskı esprilerin ve dil sürçmelerinin de dahil olduğu bir dizi söylemsel patolojik formülasyonların ortaya çıkması sonucunu doğurur. Voloşinov bu bağlamda esasen bilinçdışı olgusunun sınıflı toplumun bir sonucu olduğunu, onun ideolojinin sansürü altındaki resmi bilincin patolojik formülasyonları olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. (a.e., 144)

Voloşinov’un doktor-hasta modellemesi Bakhtin’in yazar-kahraman modellemesi ile yapısal olarak örtüşür. Bakhtin’in yazar-kahraman ilişkisinde olduğu gibi Voloşinov’da da hasta ve doktor arasındaki çatışma hastanın söylemi üzerindeki form verme etkinliğinde gerçekleşir. Doktor hastanın dışsal söylemindeki patolojik formülasyonları inceleyerek onun içsel söylemi ve dışsal söylemi arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışırken, hasta içsel söylemini sansürün izin verdiği formda dışsallaştırmaya çalışır. Sonuç olarak hastanın dışsal söylemi, doktorun form verici etkinliğinin belirleniminde yeniden yapılandırılır. (a.e., 76-77)

Sonuç

Bakhtin Çevresi'nin burada ele aldığımız üç düşünürü, form ve içerik kavramlarını kültürünün farklı alanlarındaki toplumsal pratikle ilişkisinde açıklayacak bir kavrayışa sahiptir. Bu kavrayışın temeli, estetik etkinliğin yalnızca sanat alanında değil, anlam üretiminin gerçekleştiği diğer alanlarda da çeşitli derecelerde etkin olduğu ve içerik ve formun birbirinden ayrılamaz bir ilişkiyle dışsallaştığıdır. Buna göre form içeriğin dışsallaşması için bir köprü görevi görürken, içerik de ancak bir form kazanma koşuluyla öznelerarası alanda varlık kazanır. Dolayısıyla, formundan ayrı bir içerikten söz edilemeyeceği gibi, içerik de formla eklemlenmesinden itibaren salt bireysel bir olgu olarak görülemez. Bakhtin Çevresi'nde bu düşünce gerek psikolojide, gerekse edebi üretimde bireysel içselliliğin bilgi alanının dışında bırakılmasına, göstergenin öznelerarası ve toplumsal belirlenim koşullarının temel sorunsallar olarak görülmesine varır.

Form and Content in the pre-1930 Bakhtin Circle Aesthetic

Abstract

The aim of this paper is to expose the main lines of the Bakhtin Circle's understanding of form and content after Russian Formalists. Russian Formalists did neither suggest an aesthetic theory nor developed a methodology. They isolated literature from general aesthetics and concerned themselves with "literariness" per se. Bakhtin, Voloshinov and Medvedev, in contrast to Russian Formalists, approach the problem of form through a content aesthetics linked to the philosophical aesthetics. According to the Bakhtin Circle, a form can not be taken as an individual product, but should be taken as a socio-historical product determined by sociological objectives and intentions. This approach not only turns the problem of aesthetic form into a subject of sociology of knowledge, but also originates the core of an aesthetic theory which correlates literature, aesthetics and culture with historical and social practice. In this paper, the earlier moments of this theory –which will be improved by Bakhtin after 1930's- and the elements of form and content in these moments will be examined.

Keywords

Culture, Aesthetic Object, Aesthetic Activity, Sign, Genre, Discourse, Psychoanalysis.

KAYNAKÇA

BAKHTİN, M.M. (2001) *Bir Eylem Felsefesine Doğru*, Çeviren: Siyaveş Azeri, İstanbul: Avesta Yayınevi.

BAKHTİN, Mikhail M. (2004) *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, Çeviren: Cem Soydemir, İstanbul: Metis Yayınevi.

BAKHTİN, Mikhail M. (2005) *Sanat ve Sorumluluk: İlk Felsefi Denemeler*, Çeviren: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAKHTIN, M.M. / MEDVEDEV, P.N. (1991) *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*, Translated by Albert J. Wehrle, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

BRANDİST, Craig (2011) *Bakhtin ve Çevresi: Felsefe, Kültür ve Politika*, Çeviri: Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

EİCHENBAUM, Boris (1994) *Edebiyat Kuramı: Rus Biçimciliği*, Çeviren: Sedat Umran, Ankara: Yaba Yayınları.

HIRSCHKOP, Ken (2002) *Mikhail Bakhtin: An Aesthetic for Democracy*, Oxford: Oxford University Press.

JAMESON, Fredric (2013) *Dil Hapishanesi, Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, Ankara: Yapı Kredi Yayınları.

MORAN, Berna (2009) *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

PROPP, V. Ja (1987) *Masalların Yapısı ve İncelenmesi*, Çeviren: Doç.Dr. Hüseyin Gümüş, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

TODOROV, T. (2010) *Yazın Kuramı: Rus Biçimcilerinin Metinleri*, Çeviren: M. Rıfat-S. Rıfat, İstanbul: Y.K.Y.

VOLOŞİNOV, V.N. (2001) *Marksizm ve Dil Felsefesi*, Çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

VOLOSHINOV, V.N. (2012) *Freudianism: A Marxist Critique*, Translated by I.R. Titunik, London and New York: Verso Press.

Research Article
Araştırma Makalesi
DOI: 10.20981/kuufefd.35110

Abamüslim AKDEMİR

Assoc. Prof. Dr. | Doç. Dr.

Uludağ University, Education Faculty, Social Sciences Teaching, Bursa/Turkey
Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Sosyal Bilgiler Öğretmenliği, Bursa/Türkiye
akdemir@uludag.edu.tr

Globalization and Adorno's Industrialization of Culture

Abstract

With the arrival of the last quarter of the twentieth century, the rapid and pervasive changes that occurred in almost all aspects of life including but not limited to art, philosophy, architecture, and literature removed the international borders. The world gradually became homogenized. This new epoch emerged under the name of globalization in the contexts such as new world order and postmodernity. With globalization, subjects eating the same food, drinking the same beverages, listening to the same music, and watching the same things also began to think and feel the same way. The liveliness created by different cultures was replaced with the mass culture, mixing everything together and making them homogenized and universalized. What makes all of these possible is the "Culture Industry". Believing that the Marxist critical social theory was no longer adequate, Adorno developed a new critical social theory against this new order based on the Frankfurt School of critical theory and predicated upon a critique of mass culture. In his theory, he used the concept of culture industry. He chose the term "culture industry" instead of "mass culture" and saw culture as a product systematically produced and disseminated by the culture industry, instead of something that was born out of the mass itself.

Key Words

Culture Industry, Globalization; Mass Culture, Theodor Adorno.

The rapid changes in information and communication due to developments in science, technology and economy have eliminated international borders. The world has turned into a large village where common values are emerging. This phenomenon has made itself felt in almost every field of life since the last quarter of 20th century and new trend of this emerged under the name of “new world order”, “postmodernity”, and “globalization”. The current trend of this phenomenon which is globalization has turned out to be the focal point of discussions in every field of human knowledge.

Human rights, among others, became one of the main issues of discussion in the discourse because globalization Globalization dominates the World with the promise of promoting human rights, liberal economy and open market. This new era was defined by Fredric Jameson as modernization, post-industrial, consumption society and show society. To him, new economic order and social life have formed the beginning of new government in the cultures (Jameson, 1993, p.27). This new development has mingled cultural, social and economic together with globalization. The borders have become much more ambiguous in culture.

With the process of globalization, the rationalization form of modernity was opened to discussion as meaning, order and content became problematic. Direct relationships were formed with the methods of bringing closer diverse lives ontologically that were not related to each other. According to Benjamin, man has lost his freedom and singleness. Every object is the mirror of another. Those objects eating, drinking, listening, watching the same things have now started to think and feel the same things exactly. Everybody is the same (Dellaoglu, 2003, pp.21-22). Within this process, the postmodern view which addresses the homogeneous mass has now created mass culture or popular culture. The new humanity as products of mass culture do not give rise to creativity.

It has made men an inactive object who can be directed and controlled instead of putting them into a mutual discuss atmosphere. Culture and entertainment have mingled with each other in the fantasy world of mass communication tools (Swingewood, 1996, p.36). Its culture and works of art have now become meta and its function has been only to entertain and has reduced conscious totally to inactivity.

Globalization considers eclecticism as the basis of culture. On one hand, it mixes everything to each other through mass culture and makes them global by loading them with homogenous contents. It, on the other hand, brings sub-cultures, localization, tradition and differences to the fore. For instance, individual begins to listen to reggae music, watches cowboy film on tv, has his lunch at Mc. Donald's, dinner at a local restaurant. He uses Paris perfume in Tokyo, wears redra clothes in Hong Kong (Appignanesi and Garrat, 1996, p.47). Elite and popular culture forms have migled with each other.

Mass culture has destroyed aesthetic sensitivity with the concepts of imitation, irony and pastiche and rejected aesthetic elitism. It has demonstrated a populist attitude with the understanding of “Anything goes”. Money is the sole measurement rather than aesthetic criteria. Everything that the artist spits is money. There is nobody where everybody is the same. There no longer, exists such a thing as object. All those have been caused by “Culture Industry”.

The concept of “Culture Industry” was used for the first time by the thinkers Adorno and Horkheimer of Frankfurt School taking mass culture criticism as the basis in the “Dialectics of Enlightenment.”.

As one of the important members of the Frankfurt School which was mainly concerned with the critical theory, Adorno (1903-1969) believed that the Marxist critical social theory was no longer adequate to solve the problems and tried to develop a new critical social theory. According to his way of thinking, both capitalism and Soviet socialism, in practice, pose problems in the political and economic fields that are hard to solve. By means of a new critical social theory, Adorno sought to overcome the chaos created by the historical conditions in the theoretical field together with globalization. He used the term “culture industry” to define this new situation.

The most widely criticized feature of Adorno's culture industry is its misleading aspect. On the basis of this criticism lies Marx's meta fetishism. According to Adorno, those produced by culture industry are not the works of art that have become as meta but those metas produced for Market from the very beginning. The concept of culture, industry, start when culture became a commercial commodity and money in the classic term became a culture during the late capitalist era, and have struggle to form a theory of daily life this concept (Dellaloğlu, 2003, p.23). Culture industry has reduced individuals to a living meta in the name of consuming to consume. The individual has formed a living area with the product. As Adorno says “The typical cultural existence of culture industry are no longer product but has been turned into product besides other features” (Adorno, 2003, p.72).

The culture industry is, in the simplest definition, the industrialization of culture and human has become an industrial product within the industrial society and has become a thing. The individuals have created an area of living with the product. The main reason here is to gain satisfaction by kitch products without aesthetic. Limitation has replaced the real one. The society, on the other hand, consists of individuals that are totally consumers and of which behaviours have been determined in advance. Adorno explains it as: “Every one should behave suitable for their levels determined before and should move towards the mass production categories produced for certain types of consumers”(Adorno, 2007, p.51). In such a case, consumers have become materials of statistics.

For the individuals, being adaptable has replaced their consciences. Industrial mind subjects workers to model of mental cooperation. It expands effort in order to make them accustomed to the system. Though it seems at first sight that this gives individuals freedom both in their working life and cultural industry, men (individuals) in such case have always been a subject (Adorno, 2007, pp. 81-82). Culture industry, consciously, has been a barrier before the development of free individuals.

Though the products of culture industry create a monotonous atmosphere, it has been successful in attracting men by its very nature. Similar and charming products do not allow their customers move out of the circle. As Adorno explains; the men who are now consumers became the ideology of entertainment industry which they cannot get rid of (Adorno, 2007, p.96). Cultural industry imposes an entertainment equal to

thinking. Man, unconsciously and with no resistance, accepts this insistence (Adorno, 2007, p.56).

The administrators have, according to Adorno, directed the mass and changed them into the means of propaganda and tourism. Thus, the artistic works that industry of culture created made art object and merchandising. In this context, the best way to merchandise and present all the products to consumption is advertisement.

In the process of industrialization of culture, advertising to have formed an area of surrealism. Advertising not only creates desire but it also forms a reality of being an object. Adorno (2007, p. 96) states that advertising is the elixir of life of culture industry. Behind advertisement, the sovereignty of system is hidden. Everything having no mark of advertisement is regarded as meaningless economically. Adorno explains the success of advertising in the domain of culture industry in the light of the fact that though consumers know that advertisement is not true, they continue to purchase the cultural objects and sustain to use them with a strong desire. (Adorno, 2007, p. 107)

While Adorno strongly defends modernist art, he criticizes the mass culture as a result of the industry of culture. He objects to capitalist and socialist totalitarian regimes since they intervene with the human freedom. He regards the culture that was created by means of technological facilities as a tool of mass manipulation. The process of being object that Hollywood, Broadway, Manhattan and Rock'n Roll directed actually accelerated Adorno's criticism who migrated to New York during the World War II. The mass culture or popular values towards particularity or individualism came to the fore. The dominance of subject overwhelmingly became restricted and the power between subjectivity and culture declined. (Connor, 2005, p.364). In postindustrial culture, thus, high culture understanding integrated with commercial and mass culture. The standards of culture irresistibly lost and the cultural products made individual an ordinary carrier of the social tendencies. According to Adorno, the industry of culture occurred through the instinct of profit which has always been prevailing (Adorno, 2007, p. 112). This is the reason that made everything object and the changed of the object itself into culture. Therefore, the individual who has become alienated towards effort in the face of production become also alienated to life and the whole existence through consumption's becoming aesthetic in the face of consumption.

Adorno's subject, which is his object of analysis is not the employee but the customer in consumption society. The subject's meaning that he attributed while using culture industry is not the same as from the meaning that mass culture or popular culture attributed to subject. In mass culture, authentic people is mentioned, people's culture has a role for the mass culture. Thus, Adorno cannot stand the implication of his view in that in culture industry people does not create culture. Rather people are included in the industry culture. They are not the subjects but the objects. In conclusion, today's people are more objective and more passive than those living in the period referred to by Adorno. People have changed what they consume into fetishism. Brand sovereignty has occupied people's life space. Therefore, Adorno's remark which goes back to 50 years has turned out to be true in the present.

Küreselleşme ve Adorno'nun Kültür Endüstrisi

Öz

Yirminci yüzyılın son çeyreğiyle birlikte sanattan felsefeye, mimariden edebiyata hemen hemen yaşamın her alanında kendini hissettiren hızlı değişim uluslararası sınırları ortadan kaldırdı. Dünya giderek homojenleşti. Bu yeni durum küreselleşme adı altında, yenedünya düzeni, postmodernite gibi söylemlerle ortaya çıktı. Küreselleşme süreci ile birlikte aynı şeyleri yiyen, aynı şeyleri içen, aynı şeyleri dinleyen, aynı şeyleri seyreden özneler aynı şeyleri düşünmeye, aynı şeyleri hissetmeye başladılar. Farklı kültürlerin oluşturduğu renklilik yerini kitle kültürüne bıraktı. Her şeyi birbirine karıştırıp homojenleştirerek evrenselleştirdi. Bütün bunları olanaklı kılan ise “Kültür Endüstrisi”dir. Bu yeni durum karşısında Theodor Adorno kitle kültürü eleştirisini esas olarak Frankfurt okulunun eleştirel teorisi üzerinden Marksist eleştirel toplum teorisinin tıkanığını düşünerek yeni bir eleştirel toplum teorisi kurmaya çalışmıştır. Bu teoride o kültür endüstrisi kavramını kullanmıştır. Kitle kültürünün yerine kültür endüstrisi kavramının alınması kültürü kitlenin kendi içinden çıkan bir şey değil, kültür endüstrisinin sistematik olarak üretilip yaygınlaşmasına bağlamıştır.

Anahtar Sözcükler

Küreselleşme, Kültür Endüstrisi, Kitle Kültürü, Theodor Adorno.

REFERENCES

- Adorno, T. W (2003) “*Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken*”, çev. Bülent O. Doğan, *Cogito*, Sayı: 36, Yaz 2003, pp. 76-84.
- Adorno, T. W. (2007) *Kültür Endüstrisi- Kültür Yönetimi*, çev. N. Ünler, M. Tüzel, E. Gen, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Apigenes, R. And Garratt, C. (1996) *Postmodernizm*, İstanbul, Milliyet Yayınları.
- Connor, S. (2005) *Postmodernist Kültür*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Dellaloğlu, B. F. (2003) “*Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında*”, *Cogito*, Sayı: 36, Yaz 2003, pp. 13-36.
- Jameson, F. (1993) “*Postmodernizm ve Tüketim Toplumu*”, çev. H. Güleriyüz, V. Aytar, *Edebiyat ve Eleştiri Dergisi*, Ocak-Şubat 1993, İzmir.
- Swingewood, A. (1996) *Kitle Kültürü Efsanesi*, çev. Aykut Kansu, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Araştırma Makalesi
Research Article
DOI: 10.20981/kuufefd.59131

Mustafa DEMİRTAŞ

Arş. Gör. | Res. Assist.

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludağ University, Faculty of Science and Letters, Department of Sociology, Bursa-Turkey
mustafademirtas35@gmail.com

Deneyimin İçkin Süreci: Jean-Luc Nancy ve Dünya Düşüncesi

Öz

Bu çalışmada, Nancy'nin felsefesinin “dünyanın anlamı” hakkında nasıl bir düşünüm geliştirdiği üzerinde durulacaktır. Nancy'nin mutlak bir içkinlik olarak gördüğü dünya düşüncesinin “ortak-varoluş”la ve “ile-olmak” fikriyle nasıl bir temas içinde olduğu gösterilecektir. Nancy için varoluşun ortak olgusu bir dünyanın paylaşımıdır. Dünya varoluşa dışsal olmaktan ziyade, kendimizi içinde bulduğumuz, paylaşılmış bir varoluşu deneyimlediğimiz bir yerdir. İkamet etme yeri olarak dünya, yani varoluş, bugün bizim en temel sorumluluğumuzdur. Bu sorumluluğu yoğun bir teknolojik, ekonomik ve kültürel eşitsizlikle dünyayı yıkıma uğratmakta olan küreselleşme olayına karşı üstlenmemiz gerekmektedir. Nancy, dünyanın giderek kendisini yok edecek bir yola sürüklendiği bir süreçte, hemen, ertelemeksizin ve bir dünya olasılığını açabilmek amacıyla her türlü mücadeleye girişmemiz gerektiğinin önemini vurgular. Bu çalışmada da, Nancy'nin felsefi düşüncesinden hareketle, bu mücadelelerin gerçekleşeceği yer olan ortaklık içinde deneyimlediğimiz bir dünyanın kendini yaratma kapasitesini nasıl açığa çıkarabileceği tartışılacaktır. Bununla birlikte, dünyayı yaratmanın en temel yolunun nasıl bir varoluş biçimiyle, yani nasıl bir mevcudiyetle yaşama geçirilebileceği incelenecektir.

Anahtar Sözcükler

Anlam, Tekil Çoğul Olma, Varoluş, Deneyim, Küreselleşme, Demokrasi.

Giriş

Günümüzde dünya üzerine düşündüğümüzde, kendi yıkımını hazırlayan ve yavaş yavaş anlamını yitirmeye başlayan bir gerçeklikle karşı karşıya olduğumuzu görmekteyiz. Bu gerçekliği, yoğun bir ekonomik ve teknolojik sömürü yoluyla kendi kendini güçlendiren küreselleşme kavramıyla somutlaştırabiliriz. Küreselleşme, “dışta hiçbir şey bırakmayan bir hâkimiyet için mükemmel bir biçimde erişilebilir ve saydam olan, ‘farksızlaşmış bir tek-bütünlük alanına gömülme’ye işaret eden bir süreçtir” (Raffoul 2014: 15). Bu süreç tetrici olarak dünyanın dünya yaratma kapasitesini ortadan kaldırmakta; ekonomik, ekolojik ve jeopolitik yıkımların giderek çok daha vahim bir şekilde gerçekleşmesine neden olmaktadır. Nancy, yeryüzündeki bu teknolojik, ekonomik ve kültürel hâkimiyet sürecinin, dünyanın yok oluşuyla, yani dünyasızlıkla bağlantısına dikkatimizi çeker. Tekno-bilimin belirsiz büyümesiyle, buna bağlı olarak nüfusun hızla artması ve bu nüfus içinde eşitsizliklerin her alanda çok daha derin boyutlara ulaşmasıyla –zenginliklerin tek bir elde toplanmasıyla– dünyasızlığın, “dünyanın ve kendi öz nitelikleriyle insanlığın vaktiyle ne olduğuna dair kesinliklerin, imgelerin ve kimliklerin yoldan sapmış bir dağılıp saçılmasının” (Nancy 2014: 42) birleştiğini görmekteyiz. Dünyasızlık kürenin bütünlüğüne çok ciddi bir şekilde yerleşmekte ve dünya giderek kendisini yok edecek bir yola doğru sürüklenmektedir. Fakat bu durum, paradoksal olarak, dünyasallaşma üzerine düşünmemize de fırsat tanımaktadır. François Raffoul’un belirttiği gibi, “küreselleşme olayı –Nancy için dünyanın ortadan kaldırılması– ‘sayesindedir’ ki dünya olduğu haliyle görülebilmektedir. Küreselleşme dünyayı yıkıma uğratmakta ve böylece onun varlığına dayanan soruyu da mümkün kılmaktadır” (2014: 16). Bu düşüncenin, Heidegger’in Varlık’ın unutulmasına dair görüşündeki izleği sürdürdüğü söylenebilir. Heidegger’in Varlık’ın unutulmasından ötürü Varlık’ın anlamını soran soruyu ortaya koymasında olduğu gibi, Nancy’nin dünya düşüncesi de, dünyanın unutulmasıyla açığa çıkar. Dünya kendini yıkıma uğrattığında, dünyasızlaştığında paradoksal olarak dünya düşüncesi de olanaklı hale gelir: “küreselleşme çalışmanın, yani çalışmanın değerinin, yani mutlak olarak değer gasp edilmesinden ibaret olan küresel hâkimiyetin bir tersine çevrilmesi yoluyla dünyasallaşmayı mümkün kılar” (Nancy 2014: 47). Bu çalışmada, küreselleşmeye karşı dünyanın kendini yaratma kapasitesini yeniden açığa çıkarabilecek bir dünyasallaşma düşüncesinin Nancy tarafından nasıl ortaya konduğu üzerinde durulacaktır. Dünyasallaşma kavramının önemi, dünyaya inanmayı bıraktığımız, dünyayı tamamen yitirmeye başladığımız bir çağda bize en temel sorumluluğumuzun ne olduğunu hatırlatma gücünde gizlidir.

Dünyanın Anlamı

Nancy’nin mutlak bir içkinlik olarak gördüğü dünya düşüncesi, dünyanın radikal olarak materyalist bir düşünümünü yansıtır. Marx’tan beri giderek artan biçimde yaşanan deneyime bağlı bir şekilde güçlenen bu düşünümüne göre “anlamın, değer, hakikatin yeri dünyadır” (Nancy 2014: 49). Dünyanın anlamı da dünyanın yukarısında ya da bir öte-dünyada değil, onun içinde bulunmaktadır. Nancy’nin söylediği gibi:

Dünyanın anlamı, dünyaya dışsal bir şeye bir gönderme olarak meydana gelmez. Öyle görünür ki anlam daima, kendisine anlam verilmesi gerekenden başka bir

şeye bir göndermedir (tıpkı bir bıçağın anlamının bıçakta değil kesmede olması gibi). Ama bir dünya ölçüsünde, anlam bu dünyanın anlamının olanağından başka bir şeye göndermede bulunmaz; anlam yalnızca, her seferinde tekil olarak ve aralarından hiçbirinin, hiçbir yerin ya da bu dünyanın dışından herhangi bir tanrının gerçekleştiremediği aynı olanağı tekil olarak paylaşarak orada duranlar arasında dolaşması itibarıyla dünyanın duruşunun has tarzına gönderir (Nancy 2014: 60).

Dünyanın anlamı yalnızca ve tamamen kendisine aittir. Ondan bahsederken başka bir dünyadan bahsetmenin anlamı yoktur, özellikle de, “evreni, sonlu olmasına rağmen eğilim olarak sonsuz olan bir bütün diye bildiğimiz bugün” (Nancy 2012: 31-32). Anlam dışarıdan gelmez. Dolayısıyla, “dışarıda aranacak hiçbir şey yoktur, çünkü dışarıyı yoktur. Buna karşılık, kendimize içeriği sormamız gerekir. İçeride ne olup bitiyor” (Nancy 2011: 42).¹ Başka bir deyişle, dünyanın anlamını sorgularken öncesinde aranacak hiçbir şeyin olmadığını, dünyanın bir aşkınlığa, dünyadan ayrı bir Tanrıya/İmalatçıya göndermede bulunmadığını vurgulamalıyız.² Dünya, “imal edilmemiş, hiçbir imalatçı tarafından üretilmemiş ve hatta (mucizevi bir belirş olarak) hiçten bile çıkmıyor demektir” (Nancy 2014: 74); zira burada sözünü ettiğimiz dünya, hiçin kendisidir. Dünya hiçtir, “bir şey olarak artan/büyüyen hiçtir” (Nancy 2014: 74). Hiç dünyanın orada olduğu olgusunun anlamını mümkün kılar ve ancak *ile* var olur, çünkü hiç ancak *ex nihilo* var olur. Dünyayı yaratmanın ilk özelliği, onun her şeyin *ile*'sini yaratmasıdır (Nancy 2014: 111). Eğer dünya kendisinin dışında bir kökene sahip değilse, bir başka deyişle, sahip olduğu köken veya kökenin kendisiyse, o zaman dünyanın kökeni dünyanın her anında gerçekleşir (Nancy 2000: 83). Ana dair bir açıklık alanı, verili ya da koyulmuş olmayan yalnızca şimdide mevcut olan dünyanın nihai kavramı olarak “ile var olma”yla ortaya çıkar: “İle var olma olarak ve ile var olma içinde biz her zaman hâlihazırda anlamı kavramaya, kendimizi ve dünyayı anlam olarak kavramaya başlarız” (Nancy 2000: 98).

İle-Olmak

Nancy için, “olmak” her zaman ile-olmaktır; “var olan şey, her ne olursa olsun, salt var olduğu için ortak-var olur” (2000: 29). Varoluş esas olarak ortak-varoluştur, yani *ile* olmaktır. “Varlık *ile*'dir, *ile*'si *suretindedir* (Varlığın ortak-olması)” (Nancy 2000: 38); birbirleriyle var olma bir-den-çok-ile-olmaktır, *ile* içinde çoğul olmaktır. Dolayısıyla “ile-olmak” “olma”nın ikincil ve rastgele bir nitelemesi değildir (Nancy 2010: 86). “İle” olmaya sonradan eklenen bir ek değildir; aksine ‘ile’ olmanın tam

¹ Nancy için “olup biten tam da onun açılması, onun dünyadaki şeylerden başka şeye sonsuzca açılmasıdır” (2011: 42).

² Morin’in de belirttiği gibi, “dünyaya ilişkin tüm aşkınsal konumların yok oluşu Nancy’nin dünyanın dünyasal-oluşu (becoming-worldly) olarak adlandırdığı şeydir. Bu, Tanrının ölümü ve monoteizmin yapıçözümüyle bağlantılı bir yok oluştur” (2012: 43).

kalbindedir”³ (Nancy 2000: 30), onun çoğul kurucu niteliğidir: “iki şey vardır –bir şey değil– ve bu şeyler birbirleri ile’dir” (Nancy 2010: 88):

Ben, kendim hiçbir zaman tek başına var olamaz. Var olan başka varlıklarla ile var olur esasen. İle olmak dışsal bir bağ değildir... Birlikteliktir; ilişki, paylaşım, değiş tokuş, aracılık, yakınlık, anlam ve duygudur... İle olmak varlığımızın inşasına ya da bütünlüğüne aittir (Nancy 2011a: 174).

Nancy’nin “ile-olmak” düşüncesi Heidegger’le çok yakın bir temas içindedir. Her ikisi için de ile-olmak var olmanın en has problemlerinden birini oluşturur. Nancy’de olduğu gibi, Heidegger için de dünyanın-içinde-olmak olarak var olmak, birbiri-ile-olmak, başkalarıyla olmaktır. Var olmak başkalarıyla olmak, aynı dünyaya başkalarıyla birlikte sahip olmaktır: “Ben başkalarıyla var olurum ve başkaları da başkalarıyla” (Heidegger 1996: 73). Dünya ile birlikte olan fakat başkalarıyla olmayan bir varlık mümkün değildir. Heidegger’de ile-olmak dünya ile-olma’nın –dünya-içindeki varlıklar ile birlikte olmanın–, yani orada-olma’nın kurucusudur. Fakat Nancy, Heidegger’in ile-olma’yı, orada-olma’nın kurucusu olarak ele alsa bile “ile”yi Varlığın özel niteliği ve hususi çoğul tekil ortak-özü olarak radikal biçimde temalaştırmadığını iddia eder (2000: 34). Bu noktada Nancy, Heidegger’in düşüncesinin radikalleştirilmesine girişerek Varlığın tekil çoğulluğuyla yola koyulur; tekil çoğul bir Varlık düşüncesi ortaya koyar. Zira Nancy için “Varlık tekilce çoğuldur ve çoğulca tekildir” (2000: 28):

Tekil çoğul: öyle ki her birinin tekilliği kendi birçokları-ile-olma’sından ayrılmaz ve *bu sebeple de*, genel olarak, bir tekillik bir çoğulluktan ayrılmaz (Nancy 2000: 32).

Tekil çoğul ifadesi ilk bakışta paradoksal gibi görünse de aslında Nancy bu kavram aracılığıyla tekillik ve çoğulluğun karşıtlık oluşturmaktan ziyade, iç içe geçtiğine işaret eder.⁴ Diğer bir ifadeyle Nancy, bizi, tekilliği çoğulluğun bağlamında, çoğulluğu da tekilliğin bağlamında düşünmeye davet eder (Williams 2007: 117). Tekillik asla bireyselliğin yapısına veya doğasına sahip değildir; atomlar düzeyinde vuku bulmadığı gibi (Nancy 1991: 6), yalıtık birey tarafından da temsil edilmez. Her bir tekillik daima diğerleri *ile-olmanın* çoğulluğunda bir-diğeridir. Tekil her birdir, tüm diğerleri *ile’dir*, yani dolaysız olarak bir ilişkiyi yansıtır. “Tekiller tekilce beraberler ki bu beraberlik ne toplam, ne içe alım, ne ‘toplum’ ne de ‘topluluktur’. Tekilliklerin beraberliği tekilliğin kendisidir” (Nancy 2000: 33). Tekillik ile-olmaktır, beraber-olmadır. Zira her bir tekil varlığın var olmasının imkânını belirleyen, tekil varlıklar arasındaki ilişkinin varoluşudur, ortaklık-içinde varlık paylaşımıdır: “İlişki içinde olmak, paylaşım olarak varlığı, yani varoluşun varoluş olarak doğumunu ya da salıverilmesini kendine ölçü almaktır” (Nancy 2006: 96). “*Tekil* varlık ilişki içindedir”

³ “Olma mutlak anlamda *önce var değildir*; hiçbir şey önce var değildir; sadece var olan vardır. Parmenides’ten beri, felsefenin özelliklerinden biri bu eşsiz önermeyi her anlamıyla gözler önüne sermesidir” (Nancy 2000: 29).

⁴ Tekil çoğul olmanın çoğul da tekil olmanın ortak-özünü açığa çıkarır: “*Tekil çoğul olma* olmanın özünün yalnızca ortak-öz olduğu anlamına gelir. O halde, ortak-öz veya *ile-olma* (birçokları-ile-olma) *ortak*’ın özünü ya da dahası, *ortak*’ın kendisini bir öz konumunda ya da kılıfında belirler” (Nancy 2000: 30).

(Nancy 2006: 88), bir ortaklık içinde var olur. Bu ortaklık dünyada-birlikte-olmamızın varlığıdır. Varoluş dünyada somut olarak var olmak demektir ve dünyanın paylaşımıyla gerçekleşir. “Var olmanın ortak-içerimi dünyanın paylaşımıdır. Dünya varoluşa dışsal bir şey değildir; diğer varoluşlara dışsal bir ilave değildir; dünya bu varoluşları bir arada düzenleyen ortak-varoluştur” (Nancy 2000: 29). Dünyanın var olmasını sürdürmenin, onu yaratmanın temel yolu da bu ortak-varoluş içinde –yani, diğer tekilliklerle *ilişki içerisinde*– ona birlikte sahip olmaktır.

Dünyanın Yaratımı

Dünya, varoluş, bugün bizim en temel sorumluluğumuzdur ve bu sorumluluğumuzun ölçütünün aşkınsal bir güç veya tanrısal bir düzen tarafından verilmemesini kabul ettiğimiz andan itibaren çıplak bir varoluşa maruz kalırız, dünyada yaşadığımız duygusunu daha fazla hissederiz. Çıplak varoluşumuz ne verilidir ne de inşa edilmiştir; onun olumsuzluğu ontolojik bir sorundur. Varoluş üzerindeki bu ontolojik vurgu, varoluşun düşünülmesinin dünyasal şartlardan ya da praksisten –deneyimden– ayıramayacağı gerçeğini ortaya koyar. Nancy’nin vurguladığı gibi, Marx’tan beri giderek artan biçimde yaşanan deneyim aslında şudur:

Anlamın, değer, hakikatin yeri dünyadır. Bundan böyle her kim “dünya”dan bahsederse, bir “başka dünya”ya ya da bir “öte-dünya”ya her türlü başvuruyu reddeder. Dünyasallaşma aynı zamanda... Marx’ın insanın üretimi ve/veya yaratımı diye adlandırdığı şeyin tamamen “bu” dünyada ya da “bu” dünya olarak –dolayısıyla, mutlak anlamda dünya olarak– vuku bulduğu anlamına da gelir (2014: 49).

Dünya kendimizi içinde bulduğumuz, paylaşılmış bir varoluşu deneyimlediğimiz yerdir; “yalnızca mevcuttur/şimdidir: içinde var olduğu günün şimdinin şimdisi” (Nancy 2014: 107). Dünyaya ilişkin bugünkü öncelikli meselemiz de şimdinin sorumluluğunu üstlenmektir, yani varoluş için sorumluluk duymaktır. Zira dünya günbegün yıkıma uğramaktadır. Küresel olarak dünyaya nüfuz etme arzusu dünyanın yok oluşunu hazırlamaktadır. Raffoul’un, Nancy’nin düşüncesiyle bağlantılı olarak söylediği gibi, “küresellik, herhangi bir yol, bir anlam veya bir yön, bir olanak açmamakta, daha ziyade, kör bir ekonomik ve teknolojik sömürü olarak bizzat kendini azdırmakta ve kendi perspektif ve yönelim yokluğunu kızıştırmaktadır” (2014: 18). Dünya, dünya yaratma kapasitesini yitirirken “sonunda, her şey sanki dünya çok geçmeden bizzat dünyanın kendisini yok edecek bir ölüm itkisine tutulmuş gibi cereyan etmektedir” (Nancy 2014: 44). Bundan kurtulmak için dünyayı yaratma kapasitesini yeniden açığa çıkarmamız gerekiyor. Nancy için dünyayı yaratmak şu demektir:

Hemen, ertelemeyen, bir dünya için, yani genel eşdeğerlik zemini üzerinde yükselen küresel bir adaletsizliğin karşısını oluşturması gereken şey için olanaklı her mücadeleyi yeniden başlatmak. Ama bu savaşı tam olarak şunun adına sürdürmektir: bu dünya hiçten çıkar, öncesi ve modeli, ilkesi ve verili ereği yoktur ve bir dünyanın adaletini ve anlamını oluşturan tam da *budur* (2014: 80-81).

Dünyanın sebebinin yalnızca kendisine ait olması –herhangi bir dinsel doktrine, kökene veya zemine işaret etmemesi– elimizde sadece bu dünyanın olduğu ve onun da kendisini yok edecek bir dünyasızlık artışına sürüklendiği gerçeğiyle bizi karşı karşıya

bırakıyor. Peki, bu gerçeğe ne yapılmalı? Nancy için “ne yapılmalı?”nın belirsizliği bugün o kadar büyük, o kadar dalgalı, o kadar meçhuldür ki, şunu bile yapmaya ihtiyaç duymuyoruz: soruyu sormak (Nancy 1997: 156). Öncelikle bu soruyu sormamızın önemini vurgulayan Nancy, sorunun yanıtını da çarpıcı bir şekilde ortaya koyar: “Asla hareketsiz olmayan, her zaman daimi şekilde, kendi çelişmesine yeniden-açılan dünyayı *meydana getirmek...*” (1997:156). Zira dünya, dünya yaratma kapasitesini yitirdiyse meselemiz artık dünyanın dünya-haline gelmesini sağlamaktır. Burada tayin edici olan “dünyanın kararlılıkla ve mutlak olarak kendi ‘dünyalık’ının ya da ‘dünyasal’lığının bizzat ‘özne’si olmaya eğilim göstererek her türlü nesne statüsünden uzaklaşmasını sağlayan özelliği” (Nancy 2014: 57). Dünya kendi kendisinin öznesi haline gelmelidir. Bunun nasıl mümkün olabileceğini anlamak için “bir dünya”nın ne olduğu? sorusunu yeniden sormamız gerekmektedir.

Nancy’ye göre “bir dünya bir anlamlar bütünüdür” (2014: 57). Anlamlar bütünü verili bir şey olarak oluşturulmuş ya da bitmiş/tamamlanmış bir şey olmaktan ziyade, tekil çoğul bir varlık düşüncesiyle birlikte sürekli yeniden yaratılır. Zira dünya sadece onda ikamet eden, onun uzamında yer alan tekil çoğul varlık için bir anlamlar bütünüdür. Misafirlikten fazlasına sahip olan bir mevcudiyetler ve konumlanışlar bütününe ortak yeri içinde değer kazanır ve yeniden üretilir: “sözcüğün kuvvetli anlamında onun yeri, bir şeyin has olarak vuku bulmasını/yer almasını mümkün kılan şeydir. Yer almak tam anlamıyla olmak/meydana gelmektir” (Nancy 2014: 59). Dünyanın içinde has olarak vuku bulmaktır ve herkesin arasında herkesle birlikte olmaktır, bir başka deyişle, herkese açık olmaktır. Nancy’nin dediği gibi:

Açığızdır, bu varlığa eklenmiş bir nitelik değildir, varlıktır. ‘Olmak’ açar: ‘olma’nın eylemi ve tanımıdır bu. Olmak daha çok olmaya, daha da olmaya, [bir şey] de –dünyada, kendinde, başkalarında, şeylerde– olmaya açar. Olmak = [bir şey] de, böyle diyebiliriz. Ve [bir şey] e = uzam, beden, anlam. Kendi aralarında birbirlerini anlayan/hisseden bedenler. “Özgürlük”, “böyle olmayı” eriten bu “[bir şey] de olma”yı adlandırır (2011b: 520).

Kişinin dünyaya atılan varlığının açıklığı, özünde dışarıya ve diğerlerinin çoğulluğuna açılışı özgür ve adil olmanın koşulunu da sağlayacak bir potansiyeli içinde barındırır. Eğer dünya varsa ve bu dünya tek dünya ise, o zaman özgürlüğü ve adaleti bu dünyanın kendi ötesinde ya da dünyanın herhangi bir dışına gönderme yaparak değil, bu dünyanın içinde, bu dünyanın şimdisine tutunarak gerçekleştirmeye çalışmalıyız. Yani, küresel bir adaletsizliğin karşıtını oluşturması gereken politik özgürlük ve adalet gibi kavramları mutlak bir içkinlik içinde ve birlikte varlığın ontolojisinden hareketle düşünmeliyiz. Çıplak bir varoluşa maruz kaldığımız bir dünyada çıplak varoluşumuzun olumsuzluğunu küresel varoluş mücadelemize taşıyacak somut bir potansiyeli ise demokrasi talebiyle birlikte hayata geçirebiliriz.

Demokrasi Talebi

Demokrasi sadece bir eşitliği değil, aynı zamanda anlam paylaşımı olan “ile”yi de harekete geçirir. Halkın gücü olarak demokrasi, hakiki birlikte-oluş’u ifade eder. Bizim dünyada-birlikte olmamızın varlığını kuvvetlendirir. Nancy için “demokrasi ‘ile’den sorumludur” (2011b: 422). Demokrasi bir dizi anayasal düzenleme, siyasi

partiler veya seçimle ilişkili bir uygulama olmadan önce “ortak varlığımızın ortaklık dışında hiçbir otoriteye bağımlı olmamasıdır” (James 2011b: 498). Öncelikle ortaklık halindeyizdir ve demokrasinin bir anlamı varsa bu ortaklığın doğru olanağını açığa çıkarabilmesinde yatar. Demokrasi bir devlet ya da yönetim biçimi değildir; tersine daima söz konusu biçimlerin ötesinde yer alarak devlet için unutulması gereken bir ortaklık anlayışını savunmaktır. Bu açıdan demokrasi, gücün ortak olan’a geçmesidir. “Ortak olan’ın, demos’un ancak; onu kesinlikle devletin ve hangisi olursa olsun herhangi politik bir yapının egemen biçimde altına almasından ayırt eden bir koşul altında egemen olacağı unutulmamalıdır” (Nancy 2010: 44). Demokrasi ortak uzamın yapılandırılmasını sağlar; yan yana konumlanışların gücünü açığa çıkarır. Birbirleriyle bir arada olanların yaratıcı olanaklarını geliştirerek, “insanlığın kendi amaçlarıyla veya ‘amaç olma’ anlamında kendisiyle kurduğu ilişkinin dönüşümünün” (Nancy 2010a: 80) adını yansıtır.

Demokrasi varoluşumuzun, ortak varlığımızın bir sorunudur. Nancy’e göre, “ortak varlığımız *ne olduğumuzdan* ibaret olduğu için, demokrasi olduğumuz şey *haline gelmemiz* gerektiğine dair sonlu bir talep olmalı” (James 2011b: 498). Demokratik bir politika talebi ortak olanı mümkün kılabilmelidir, diğer bir ifadeyle, herkesin olumlanmasını sağlayabilmelidir. Zira Nancy’nin de belirttiği gibi bu öyle bir olumlamadır ki, ancak herkes arasında ve herkes nezdinde bir değere sahiptir. Herkese, her bir bireyin ve ilişkinin benzersiz anlamının olanağı ve açıklığı olarak gönderimde bulunabilir (Nancy 2010: 52). Demokrasi ortak özgürlüğün, ortaklık içindeki varoluşun sonsuz açıklığıdır; birbirleriyle bir arada olanlar için vardır. Burada, demokrasinin herhangi bir politik biçime indirgenemeyeceğinde bir kez daha ısrar etmeliyiz. Çünkü “demokrasiyi oluşturan ve talep eden ‘ile’ kendini ilk önce bir politikaya değil ama bir ontolojiye açar” (Nancy 2011b: 422). Bu noktada, başkalarına açılmayı öne sürmeye gerek yoktur, zaten biz bu boyuttayızdır, başkaları-ile varızdır. Demokrasi, “kelimenin tam anlamıyla ‘gücün halka geçmesi’yse o zaman nihai gerçeği ve olumlama alanı, *demos*’un temel olarak paylaşılmış varoluşundan başka bir şey olamaz” (James 2011b: 498). Demokrasi talebi paylaşılmış bir varoluşun varoluş için sorumluluk duymasındır. Bu sorumluluk, varoluş üzerinde ontolojik olarak öne sürülen bir vurguyu politika düzleminde düşünmek anlamına da gelir. Eğer demokrasinin bir gücü varsa, bu kendisinde herkesin birlikte olmasının doğru olanağının dile geldiği ve tanındığı; ortak-olanların kendi üzerindeki iktidarından, paylaşılmış bir varoluş biçiminden hareketle ortaya çıkmalıdır. Mesele demokrasiyi ortak-olan için hükmedici güce karşı hayata geçirebilmektir. Demokrasi, kişinin dünyaya ve varoluşun içine atılan varlığında yatar. Birlikte-birçokta-olmak, kökensel bir durumdur. Böylelikle, demokrasi talebi de her zaman bir varlık olayıyla bağlantılı olarak düşünülmeli, tıpkı varlık olayının da her zaman bir demokrasi talebiyle bağlantılı olarak düşünülmesi gibi. Demokrasi kendi kendinin özü olarak varoluşun bir talebidir ve bizzat kendinde şey olan bir dünyanın varlığında başlar.

Sonuç: Hiçten Çıkan Bir Dünya İçin Mücadele

Nancy’nin bizlere önemle vurguladığı şey, tekil çoğul varlıklar olarak dünyayı yeniden yaratmanın sorumluluğunu üstlenmemizdir. Dünyanın durağan olmayan bir

şekilde dünya-haline-gelişini gerçekleştirmeliyiz. Bunu ontolojimizin temelinde yatan “ile”yle, ortak bir mevcudiyetle yaşama geçirebiliriz. Dünya, olanaklı bir birlikte var olmanın, bir ikamet etmenin yeriye, belirli bir bulunma yerinde yaşamanın *paraxis*'ini sağlayacak bir dünyayı yaratabiliriz. Nancy küresel adaletsizliğin karşıtını oluşturabilecek bir dünyasallaşmadan bahsederken dünyayı olumlar ve dünya-sız olandan çıkışın tek olanağını da bu adaletsizliğin karşısında bir dünya için mümkün olabilecek her mücadeleye girişmekte bulur. Bu mücadeleyi hemen, ertelemeyen ve belki her şeyden önemlisi de *hiçten çıkan bir dünya* için gerçekleştirmeliyiz. Nancy'nin son tahlilde söylediği gibi, “bir dünyanın adaletini ve anlamını oluşturan tam da *budur*” (2014: 81).

Immanent Process of Experience: Jean-Luc Nancy and the Sense of the World

Abstract

This study concentrates on the kind of thought emerged from the philosophy of Nancy concerning “the sense of the world”. This study indicates how the sense of the world which is perceived as the absolute immanence by Nancy is related with –now that the world doesn’t refer to transcendence, something exterior to the world itself– the ideas of “common existence” and “being with-”. As for Nancy the common fact of the existence is the share of a world. The world is a space where we experience a shared existence in which we are present rather than a space which is exterior to the world. In other words, it is a space and a dimension of residence and a possible mutual existence. Today, the world as a space of residence which also refers to existence is our most fundamental responsibility. We have to undertake this responsibility against the phenomena of globalization which leads to destruction of the word by immense technological, economic and cultural inequality. Nancy underlines the significance of initiating a rigorous fight for a possibility of a world immediately without procrastinating –by undertaking the responsibility of the present– at a certain point when the word is drifted towards a direction that will gradually end up with its self-destruction: We have to actualize the possibility of an actual worldization for the sake of a world which is the thing that has to shape the opposite of globalization. In this study, it is discussed how a world that we mutually experience and where any kind of struggle occurs, can reveal the capacity of self-creation based on the philosophical thought of Nancy. In addition to this, it is investigated what kind of an existentialism that is to say what kind of an existence can actualize the fundamental way of creating the world. In this respect, the relationship between existentialism and “with” is touched upon, because Nancy supports “existence ‘with’: otherwise nothing can exist”. Nancy stipulates that in today’s world where we extremely need the ontology of being with each other, ‘existence with-’ has the power of revealing the equity and sense of the world. In this study, it is discussed how such power can be maintained with a common existence as singular plural beings. In this attempt of discussion, putting the demand for democracy into the center, it is tried to be explained how democracy as the power of people can improve the creative possibilities of the human beings that stay together. The most important matter introduced in this study is the idea that we have to undertake the responsibility of recreating the world as singular plural beings and the act of actualizing the incessant creation of the world based on this idea. The determining property of what makes the world exist is the possibility that the world can decisively and absolutely be the subject of its own worldliness. We can actualize this possibility by the ‘with’ underlying in the fundament of our existence, which is the common existence.

Keywords

Sense, Being Singular Plural, Existence, Experience, Globalization, Democracy.

KAYNAKÇA

- HEIDEGGER, Martin (1996) “Zaman Kavramı”, *Aristoteles, Augustinus, Heidegger-Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- JAMES, Ian (2011b) “Ian James’le Nancy Hakkında Röportaj”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, çev. Tuğçe Ayteş, İstanbul: Monokl Yayınları.
- MORIN, Marie-Eve (2012) *Jean-Luc Nancy*, Cambridge: Polity Press.
- NANCY, Jean-Luc (1991) *The Inoperative Community*, edited by Peter Connor, çev. Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland ve Simona Sawhney, Minneapolis ve Oxford: University of Minnesota Press.
- NANCY, Jean-Luc (1997) *Retreating the Political*, edited by Simon Sparks, Londra ve New York: Routledge.
- NANCY, Jean-Luc (2000) *Being Singular Plural*, çev. Robert D. Richardson, Anne E. O’Byrne, Stanford California: Stanford University Press.
- NANCY, Jean-Luc (2006) *Özgürlük Deneyimi*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İzmir: ARA-lık Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2010) *Demokrasinin Hakikati*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2010a) “Sonlu ve Sonsuz Demokrasi”, *Demokrasi Ne Âlemde?*, çev. Savaş Kılıç, hazırlayan: Eric Hazan, İstanbul: Metis Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2011) *Tanrı, Adalet, Aşk, Güzellik*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2011a) “Komünizm, Kelime”, *Bir İdea Olarak Komünizm*, çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, der. Alain Badiou ve Slavoj Žizek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2011b) “İle-Olmak ve Demokrasi”, *Jean-Luc Nancy ile Karşılaşmalar*, çev. Atakan Karakış, İstanbul: Monokl Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2012) *Gitmek/Yola Çıkış*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- NANCY, Jean-Luc (2014) *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- RAFFOUL, François (2014) “Dünyayı Yaratmak ya da Dünyasallaşma’da Dünya Düşüncesi, *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme* içinde, çev. Murat Erşen, İstanbul: Monokl Yayınları.
- WILLIAMS, Nick Vaughan (2007) “Beyond a Cosmopolitan Ideal: the Politics of Singularity”, *International Politics*, 44/2007: 107-124.

Araştırma Makalesi
Research Article
DOI: 10.20981/kuufefd.97116

Mehmet AKGÜN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Pamukkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Denizli-Türkiye
Pamukkale University, Faculty of Science and Letters, Department of Philosophy, Denizli-Turkey
makgun@pau.edu.tr

Yüksek Öğretimde İdeal Öğretim Elemanı Nasıl Olmalıdır?

Öz

Bu çalışmada, üniversitelerde yürütülen eğitim ve öğretimin bir çok unsuru arasında yer alan öğretici ve öğrenci unsurlarından biri olan öğretici durumundaki öğretim elemanın, ideal bir öğretim elemanı olabilmesi için hangi niteliklere sahip olması gerektiği üzerinde durulacaktır. Bilindiği üzere öğretim elemanı yüksek öğretimin vazgeçilmezlerinden biridir. Yüksek öğretimin nitelikli elemanlar yetiştirmesinin, nitelikli öğretim elemanlarına sahip olmasıyla mümkün olacağı şüphesizdir. İlk, orta ve lise eğitim ve öğretimlerinde, eğitim ve öğretimin temel unsurları olan öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişkilerin nasıl olması gerektiğiyle ilgili birçok çalışma yapılmasına rağmen, ne yazık ki, yüksek öğretimde aynı konunun çok az işlendiği görülmektedir. Bu nedenle yüksek öğretimde eğitim ve öğretimin iki önemli unsurundan biri olan öğretim elemanının hangi nitelikleri taşırsa, öğrencileri üzerinde kendisiyle ilgili olarak etkiler uyandırabileceği ve onların nitelikli birer insan ve vatandaş olmalarına katkılar sağlayabileceği önem arz ettiğinden, bahsi geçen konuda tecrübeye dayalı bilgiler verme gereği doğmuştur. Çalışmada sözü edilecek nitelikler, bir öğretim elemanı tarafından dikkate alınarak gereği yerine getirilirse, yüksek eğitim ve öğretiminin ana hedefi olan örnek insanın topluma kazandırılacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Üniversite, Eğitim, Öğretim, Öğretim Elemanı, Öğretmen, Öğrenci, Ders, Sınav, Sevgi, Saygı.

Erasme (1467-1556)'nin, “Yapayalnız biten ağaçlar diyor, meyveleri olmasa da veya kötü meyve verseler de yine ağaçtırlar; atlar bir işe yaramasalar da, dünyaya at olarak gelirler, fakat insanlar, inanın bana, insan olarak doğmazlar; onlar ancak eğitimle insan haline gelirler.”¹ sözleriyle ifade edilmeye çalışıldığı gibi, eğitim ve öğretimin insanın insan olmasında ve insan hayatının anlam kazanmasında önemli bir yeri vardır. Eğitim ve öğretim ikilisinden eğitime sınır biçmek mümkün değildir. Peygamber Efendimizin de, “Bilimi beşikten mezara kadar takip ediniz.” hadis-i şeriflerinde ifade ettikleri gibi insan dünyaya geldiği andan itibaren kendisini eğitimin kucağında bulur. Hayatın her alanında eğitim devam eder. Evde, iş yerinde, okulda vs. insan hep eğitimle iç içedir. Öğretim ise genel olarak planlı ve programlı bir şekilde okulda sürdürülür. Bu çalışmada eğitim ve öğretim üzerinde durulmayacaktır. Eğitim ve öğretimin çekirdeğini oluşturan iki vazgeçilmez öge vardır ki, bunlardan biri öğretene yani öğretim elemanı, diğeri ise öğrenen yani öğrencidir. Bu güne kadar ilkokul, ortaokul ve liselerde öğretmen öğrenci ilişkisi üzerinde durulduğu halde, üniversitelerde yani yüksek öğretimde öğretim elemanı öğrenci arasındaki ilişkiler üzerinde pek fazla durulmadığı görülmektedir. Bundan dolayı bu konu, üniversitede eğiticilik ve öğreticilik alanında kırkıncı yılını idrak etmekte olan şahsımın, sözü edilen süreyi içeren eğiticilik ve öğreticilik deneyimine dayanılarak yüksek öğretimde öğrenciler tarafından ideal kabul edilebilecek bir öğretim elemanının hangi özellikleri taşıması gerektiği üzerinde durularak açıklanmaya çalışılacaktır.

Öğretici mevkiindeki bir öğretim elemanı her şeyden önce giyimine, kuşamına, saçına, sakalına, bıyığına, kıscası kılık ve kıyafetine dikkat etmelidir. Sözün özü, bir öğretim elemanı, giyim ve kuşam yönünden örnek bir insan olmalıdır.

Öğretim elemanı, alanında iyi yetişmiş, sürekli araştırma yaparak araştırmalarıyla yeni yeni bilgiler üreterek konusunun uzmanı olmuş, işleyeceği konuya iyi hazırlanıp, konusunu dersin durumuna göre uygun yöntem ve araçları kullanarak anlatan bir kimse olmalıdır. Alanına hakim olan bir öğretim elemanı, alanıyla ilgili olarak ele aldığı herhangi bir konuyu öğrencilerinin anlayabileceği seviyeye indirerek anlaşılır açık bir dille anlattığı takdirde hem ele aldığı konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak, hem de öğrencileri üzerinde bir etki uyandıracaktır. Böyle bir durum da, hem öğretim elemanının öğrencileri üzerinde olumlu bir etkinin doğmasına, hem de öğrencilerin, öğretim elemanlarına olan güveninin artmasına neden olacaktır.

Bir öğretim elemanı, ele aldığı konuyu en ince ayrıntılarına kadar (analiz ederek, yani analiz yöntemiyle) serbest bir şekilde önceden belirlenmiş seçeneklerin etkisi altında kalmadan dersini anlatmalıdır. Dersi anlatırken uzun cümleler yerine kısa ve anlaşılır cümlelerle konusunu işlemelidir. Konuyu gereği kadar açık bir şekilde anlatmanın, öğrencilere zaman zaman sorular sorarak cevaplar almak şeklinde yürütülen derslerin, ele alınan konunun anlaşılmasında öğrencilere büyük katkıları olacaktır. Dersi anlatırken öğretim elemanı, öğrencilere sorular yönelttiği gibi anlatılan konu ile ilgili olarak öğretim elemanının kendisi, öğrencilerinin de kendisine sorular sormasına fırsat tanınması gerekir. Bu yöntem sınıftaki öğrencilerin ele alınan konuyu hem kolay anlamasını sağlayacak, hem de öğrencilerin derse aktif katılımına katkı sağlayacaktır.

¹ J. Leif, G. Rustin, Pedagoji Doktrinleri Açısından Genel Pedagoji, çev: Nejat Yüzbaşıoğulları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, s.39

Bu ise öğrencilerin hem kendilerine olan güvenlerini, hem de dersin öğretim elemanına olan güvenlerini arttıracaktır. Analiz yöntemiyle yapılan dersler, öğrencilerin yorum güçlerini geliştirmesine olumlu katkılar yapacaktır.

Bir öğretim elemanının, bilgi, görgü ve kültür bakımından kendisini çok iyi yetiştirmiş olmasının yanında, görevli bulunduğu kurumca bütün gereksinimleri karşılanmış yani ders odası, kitaplık ve çeşitli teknik gereçlerle donatılmış olması gerekir. Öğretim elemanının, maddî yönden hiçbir düşüncesi olmamalıdır. Kendisini tamamıyla kendi alanının problemlerine ve onların çözümü konusuna yoğunlaştırmalıdır. Dolayısıyla öğrencilerinin karşısına yeni yeni bilgilerle çıkmak için kendisine daha fazla zaman ayırabilmelidir. Eğitim ve öğretiminde dikkate alınacak en önemli yönlerden birinin bu olduğunu düşünüyorum.

Bir öğretim elemanı, vereceği derslerle ilgili kaynakları önceden öğrencilerine duyurmalıdır. Öğretim elemanı önceden kaynak olarak belirttiği eserlerden işlemediği veya işleyemediği konulardan öğrencilerini sorumlu tutmamalıdır. Hele derslerin yürütülmesi sırasında bazı konuları işlemeden siz okursunuz diyerek geçtiyse, derste işlemediği o konulardan öğrencilerine soru sormamalıdır demek istiyorum.

Üniversite eğitim ve öğretiminde göz ardı edilmemesi gereken hususlardan bir diğeri de, öğretene ile öğrenen arasında sevgi ve saygı esasına dayalı ilişkinin olmasıdır. Öğreten, öğreneni, öğrenen de öğretene velinimetini saymalıdır. Yani ikisi arasında karşılıklı hoşgörünün olması gerekir. Bu karşılıklı ilişki mesafeli, ölçülü ama anlamlı olmalıdır. Yani her iki taraf da kendisinin ne olduğunu bilmeli, asla kendi sınırlarını aşmamaya gayret etmelidir. Kısacası asık suratlı, çatık kaşlı, sinirli tavırlı, öğrencilere hor bakan öğretici alanını çok iyi bilse bile iyi bir öğretici olamaz. Bu tür öğretici, öğrencilerinin onun dersine soğuk bakmasına neden olabilir. Bu nedenle alçak gönüllü, sevgi ve saygıyı esas alan bir öğretim elemanı ile öğrencileri arasında hem sıcak bir ortam oluşacak, hem de böyle bir ilişki, öğretene ile öğrenci arasında karşılıklı güvenin sağlanmasına neden olacaktır.

İnsan hayatının her anı öğrenmeyle ilgili olduğu için, öğretene bazen öğrenen, öğrenen ise bazen öğretici durumuna geçebilir. Çünkü öğretici durumundakiler, bazen öğrenen durumundakilerden bazı şeyler öğrenebilirler. Ama öğrenen durumundaki bazen bunun farkında olmayabilir. Öğretici durumundaki bunun farkında olduğu için, o, öğrenen durumundaki ile kendisi arasında ara sıra da olsa böyle durumların olabileceğini hiçbir zaman hatırdan çıkarmamalıdır. Bu şekilde öğretene-öğrenen arasındaki öğretime dayalı öğretimin yaratıcı anlamda yararlı olacağı ortadadır. Öğrenen durumundaki öğrencisini hiç dikkate almayan, ona gerekli değeri vermeyen öğretene durumundaki öğreticinin, öğretime yararından çok zararı olacağı da ortadadır. Daha işin başında öğrencisi ile hoşgörü esasına dayalı ilişkiyi kuramayan bir öğreticinin, öğrenen durumundaki öğrencisini dersinden soğutmasının, öğretime yararlı olacağından bahsetmek ne kadar doğru olabilir? Öyleyse üniversitedeki bir öğreticinin, öğreneni ile aralarında tatlı bir iletişimi oluşturabilmesi, her iki tarafın sevgi ve saygı esasına dayalı bir ilişkiden yana tavır sergilemelerine bağlıdır.

Bahsedilen türden bir ilişkide, soru sormada, soruları ifade etmede, sorunları çözümlenmede, aydınlatıcı düşünceler üretmede, hem öğreticinin ve hem de öğrenenin, alanı açısından gelişip olgunlaşmasının mümkün olabileceği söylenebilir. Öğretici

durumundaki bir öğretici, eğer sözü edilen esaslar çerçevesinde hareket ederse, her bir öğrencisine eşit ölçüde yakalaşabilirse, bunun farkında olan öğrencileri üzerinde etkili olacak ve ürünlerini de yakından görebilme imkânına kavuşacaktır. Öğrencilerine aynı değerle yaklaşan bir öğreticinin, öğrencilerinden üzerinde titizlikle ve ciddiyetle durduğu hususların yerine getirilmesini istemek onun en doğal hakkı olsa gerektir. Ama istekte bulunan bir öğreticinin, öğrencilerinden istediklerinin yerine getirilebilmesi için her şeyden önce kendisinin örnek bir öğretici olması gerekir. Yapılması gerekenler neler ise öncelikle bu yapılması gerekenleri kendisi yapmalı, ondan sonra da öğrencilerinden istekte bulunmalıdır. Bahsedilen nedenlerden dolayı eğitim ve öğretimde, öğretici ile öğrenen arasındaki karşılıklı diyalogun kurulması, öğrencilerin gelişmesine ve öğrenişmesine katkıda bulunacaktır.

Bir öğretim elemanı, mesai arkadaşlarıyla da iyi ilişkiler içerisinde olmalıdır. Davranışlarıyla, hareketleriyle, selamlaşması ve mesai arkadaşlarının halleriyle yakından ilgili olması da önemlidir. Sıcak kanlı, tevazulu ve her yönden kendisiyle yardımlaşabilme özelliğiyle ön plana çıkmalıdır. Hem öğrencileriyle, hem de mesai arkadaşlarıyla olan ilişkilerinde sorunları paylaşmasını bilmelidir. Bu duruma göre ideal bir öğretim elemanı, hem meslektaşlarıyla hem de öğrencileriyle sevgi ve saygı esasına dayalı sağlıklı pedagojik ilişkiler kurabilen bir kişidir.

Bir öğretim elemanı, sınıftaki her öğrenciyi yakından tanımalı, onlarla ilgilenmeli, onların derse katılımını sağlamalı, hem sözleriyle ve hem de hal ve hareketleriyle, davranışlarıyla, öğrencilerinin derse katılımını ve ders başarılarını arttıracak şekilde hareket etmelidir.

Bir öğretim elemanı dersinde tarafsız olmalı, öğrencilerinin düşüncelerine saygı göstermeli, öğrenci yanlış bir fikir ileri sürdüğünde öğrenciyi alaycı sözlerle kırmamalı, tam tersine o öğrenciye söz konusu konuda farklı şekilde yorumlar getirilebileceği söylenerek öğrencinin öz güvenini kazanmasına yardımcı olunmalıdır.

Bir öğretim elemanı dersinde, öğrencilerine eşit yaklaşımda bulunmalı, öğrencileri arasında kıskançlık ve rekabet ortamı yaratacak davranışlardan kaçınmalı, yani öğrencileri arasında birine daha fazla yakınlık gösterip, onu diğer öğrencilerden farklı bir duruma getirip üstünlük sağlamamalıdır. Ayrıcalıklı hareketlerden uzak durmalı, adalet duygusunu bütün öğrencilerine eşit ölçüde yayabilmelidir. Böyle bir durum öğrenciler arasında, öğretim elemanlarının adaletli davrandığına olan inançlarını güçlendirecek ve böylece öğrenciler öğretim elemanlarına güvenli bakacaklardır. Yani öğretim elemanlarına olan inançları ve güvenleri sağlamlaşacaktır.

Bir öğretim elemanı, öğrencilerine dostça yaklaşmalıdır. Onlara her yönden yardımcı olmalıdır. Öğrencilerinin sorunlarıyla yakından ilgilenen, sorunları konusunda çözümler üreten, onların sosyal faaliyetlerine katılan ve katkı sağlayan, sadece ders sırasında değil, ders dışında da onlarla sıcak ilişkilerini sürdüren, yani kısacası, gereğinde onların hocası, gereğinde onların ağabeyi veya ablası, gereğinde onların baba veya annesi, sözün özü onların bir dostu olmalıdır. Öğretim elemanı öyle olmalı ki, bu yakınlıkla, bu ilgiyle onların isimlerini bile bilmelidir. Bir öğrenciye ismiyle hitap etmekten daha iyi ne olabilir ki. İsmiyle hitap edilen bir öğrenci, öğreticisinin kendisini önemseydiğini en derin hisle hisseder. Onu kendisine bir dost olarak görür. Öyle ki, bu durum öğrencinin üzerinde çok derin bir his uyandıracaktır.

Öğretim elemanı, hiçbir zaman öğrenciyi hor görmemeli, öğrencisini küçük düşürecek sözlerden ve hareketlerden kaçınmalı, öğrencilerinin kendisiyle rahat konuşmasını sağlamak için hoş görülü olmalı ve böylece öğrencilerinin kendisine rahat soru sormasını kolaylaştırmalıdır. Kendisine yöneltilen sorulara da, mümkün olduğu kadar en doğru cevabı vermeye çalışmalıdır. Alanıyla ilgili olmasına rağmen kendisine sorulan sorunun şayet doğru cevabını bilmiyorsa, soruyu geçiştirecek cevaptan kaçınmalıdır. Bu durumla karşılaşan öğretim elemanı için yapılacak en doğru şey, o konuda henüz bir şey düşünmemişim veya birlikte bu sorunun cevabını bulmaya çalışalım demektir.

Bir öğretim elemanı her şeyden önce kişilikli, idealist, ahlakîliği ilke edinen, davranış ve hareketlerini bu ilkeler çerçevesinde gerçekleştiren, dürüst, güvenilir, sosyal yönden kendisini iyi geliştirmiş, temiz ve şık giyinen, giyimine çok dikkat eden birisi olmalıdır. Yani her yönüyle öğrencileri tarafından örnek alınacak bir kimse olmalıdır.

Öğretim elemanı güler yüzlü, hiddetten uzak, yumuşak, müşfik, sakin, içten, candan, mütevazî bir insan olmalıdır. Bu özellikleri kendisinde bulunduran bir öğretim elemanı, her yönden iyimser, baskı ve şiddetten uzak, şahsiyetli, öğrencileri kendisinden uzaklaştırmayan, kendisine güven duyulan birisidir. Kısacası bir öğretim elemanı, hoş görülü, öğrencilerine sevgiyle yaklaşan sevecen, öğrencisine saygı duyan bir şahsiyet olmalıdır.

Öğretim elemanı, asla kibirli ve gururlu olmamalıdır. Kendisini asla büyük görememelidir. Tanrı'nın dışında bir büyük olmadığını asla hatırlamalıdır. Bu bilinçteki bir öğretim görevlisi, her öğrencisine bir insan olarak değer verecek, her öğrencisini Tanrı'nın bir nimeti ve hediyesi olarak görecektir, bu nedenle de nazik ve kibar bir insan olacaktır. Öğrencilerine sert ve kırıcı olmaktan uzak duracaktır. Öğretim elemanlarının böyle bir şahsiyet olduğunun bilincinde olan öğrenciler de, öğreticileriyle kendi aralarında tatlı bir mesafe, tatlı bir ilişki oluşturacaklardır.

Öğretim elemanı, derslerinde verimli olabilmek için, ciddi, disiplinli, öğrencisiyle kendisi arasında uyumlu / anlamlı bir mesafe koymalı, ders dışında da öğrencileriyle ilgisini devam ettirmelidir.

Öğretim elemanı, adalet terazisinden asla şaşmamalıdır. Öğrencilerinin sınavlarını değerlendirirken sınavda verdikleri cevapları çok dikkatli okumalı, öğrenciler geçmeye yakın not aldılarsa onlara yardımcı olmalıdır. Sınavdan geçmeyi hak eden bir öğrencinin hakkına gerekli ihtimam gösterilmelidir. Hele hele kalmayı hak etmeyen bir öğrenciyi, kasıtlı olarak kalacağı notu vermekten kaçınılmalıdır. Burada vurgulanmak istenen, hiçbir öğrencinin öğretim elemanı tarafından asla notla tehdit edilmemesidir. Hatta dersler işlenirken öğretim elemanı tarafından, “Siz ağzınızla kuş tutsanız dahi benden asla geçemezsiniz”, “Sınavlarda ben sizlere gösteririm” gibi sözler, öğrencilere sarf edilmemelidir. Bu şekilde sarf edilecek sözler, öğrencilerin daha başlangıçta öğretim elemanı ile aralarında asla tasvip edilmeyecek olan bir ortamın doğmasına neden olabileceği gibi, öğrencilerin dersten soğumalarına da neden olabilir. Böyle bir durum ise öğrencilerin öğretim elemanına olan güvenlerini sarsacak, onun derslerine çalışmamalarına ve dolayısıyla onun dersinden başarısız olmalarına neden olabilecektir. Bu nedenle öğretim elemanı öğrencilerine karşı asla tehditkar olmamalıdır.

Öğretim elemanının öğrencileri konusunda bir tek hedefi olmalıdır. O da; öğrencilere daha öğrenimlerinin başlangıcında, tek hedeflerinin girdikleri bölümü bitirip o bölümün istihdamı olan özel sektör veya devlet kadrolarında görev almak olmadığını, aynı zamanda üniversitelerde bitirdikleri alanlarda kalıp yüksek lisans veya doktora yapmalarını da hedeflemeleri gerektiğini hatırlatmak olmalıdır. Böylece onları araştırmaya yönlendirmek esas hedeflerden biri olmalıdır. Kırk yıllık üniversite tecrübesi olan şahsıma göre böyle bir durum, öğrenciler arasında, öğretim elemanlarına karşı olumlu bir havanın oluşmasına neden olacaktır. Öğretim elemanı böylece, eğitim ve öğretim hayatının en verimli ürününü ancak bu yolla alacak ve bu durum onun için tarif edilemez bir haz olacaktır.

Öğretim elemanı, dersinin ana konusunun dışına çıkmadan, işe siyasi görüşlerini, ideolojilerini ve dinî inanışlarını karıştırmadan, dersini bilimsel disipline ve yönetime bağlı kalarak anlatmalıdır. Derslerini işlerken asla konu dışına çıkmamalıdır. Yani derslerini anlatırken objektiflik esnasından asla ödün vermemelidir.

İyi bir öğretim elemanı, derste öğrencilerinin görüşlerine de yer verir, öğrencilerinin görüşlerini saygı ve hoş görüyle karşılar. Öğrencisinin görüşlerini rahat bir şekilde aktarmasına da yardımcı olur. Öğrencisinin sözünü kesmez, onu sonuna kadar dinler. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi bazen öyle durumlar olur ki, öğretici öğrenci, öğrenci öğretici durumuna geçebilir. Yani bir öğrenci, konuyla ilgili olarak öğreticinin aklına gelmeyen bir fikir geliştirebilir ve öğreticiyi sözle değil geliştirdiği bu fikriyle uyarabilir. Böyle bir durumun ara sıra olabileceğini bir öğretim elemanı daima göz önünde bulundurmalıdır.

Bir öğretim elemanı, kendisini öğrencilerinin yerine koyarak olaylara öğrencilerinin bakışıyla yaklaşmalıdır. Öğrencilerinin hangi şartlar altında öğrenimlerini sürdürdüğünü (ailesinin maddi durumunun ne olduğunu, kaldığı yurttan, apartta, otelde veya evde rahat bir ortamda derslerini çalışıp çalışmadığını, psikolojik durumunu vs.) göz önünde bulundurarak öğrencilerine gerekli şansları tanımalıdır. Eğer bir öğretim elemanı böyle hareket ederse, öğrencilerinin sorunlarını çözmede onlara yardımcı olabilir. Böylece öğretim elemanı ile öğrencisi arasında sıcak bir ilişki oluşacak ve bu ilişki öğrencilerin başarılarına olumlu yönde katkılar sağlayacaktır.

Öğretim elemanı daima kendi öz eleştirisini yapabilmeli ve eleştiriye açık olmalıdır. Öğretim elemanı dersini işlerken, öğrencileri tarafından verdiği konudaki görüşlerinde, bir eksiklik veya doğru görülmeyen bir husus tespit edilirse ve kendisine bir itirazda bulunulursa, bu itirazı sakın bir şekilde dinlemeli, eğer itiraza verilecek bir cevabı varsa uygun bir dille cevabını vermeli, yoksa itirazı yapan öğrencisine haklı olabilirsiniz veya bu husus üzerinde birlikte düşünelim diyerek gerekli itinaı gösterebilmelidir. Unutulmasın ki, eleştiriler doğruya ulaşmada insanların en büyük yardımcısıdır. Elbette ki, eleştirilerin yıkıcı ve kırıcı değil, yapıcı ve onarıcı olması gerekir. Bunun dışında bir öğretim elemanı, eğer iyi bir öğretici olmak istiyorsa, her ders çıkışında kendi öz eleştirisini yapabilmelidir. Ben bu gün dersimi işlerken ne kadar öğrencilerimle birlikte oldum, ben ne kadar öğrencilerime mesajlarımı ulaştırabildim diye kendisinde kendisini öz eleştiriye tabi tutabilmelidir. Eğer bu öz eleştirisinde kendisini gerçekten öğrencilerine verebildiğini veya öğrencileriyle kendisi arasında iyi bir iletişim kurabildiğini tespit edebilirse ona ne mutlu. Çünkü ondan daha mutlusuz o

gün için olamaz. Eğer öğretim elemanı bu öz eleştirisinde kendisinin, gerçekten iyi bir iletişim kurmadığını tespit ederse, bunun nedenlerini başka bir yerde değil, yine kendisinde aramalıdır. Çünkü çözüm bir başka yerde değil yine öğretim elemanının kendisindedir. Kendisini o gün için o derste niçin başarısız bulduğunu tespit ederek, kendisinde eksik bulduklarını bundan sonraki derslerinde tekrarlamamak sanırım onun için en doğru yol olacaktır.

Öğretim elemanı asla iki yüzlü olmamalıdır. İki yüzlü olmak öğretim elemanı makamının özündeki anlama aykırıdır. Çünkü öğretim elemanlığı bir makamın karşılığı olup insana nasip edilen bir kuttur ve anlam olarak da her şeyden önce doğruluğu, dürüstlüğü içerir. Bu nedenle bir öğretim elemanı, ne mesai arkadaşlarına, ne toplumun fertlerine ve ne de öğrencilerine karşı iki yüzlü olamaz. Söylediği ve verdiği sözün arkasında durur. Aynı konuda farklı kişiler karşısında farklı sözler söyleyemez. Çünkü böyle bir kimsenin ne toplum içinde, ne öğretim elemanının mesai arkadaşları yanında ve ne de öğrencileri arasında hiçbir değeri olamaz. Kısacası iki yüzlü bir kişi, kendisine güvenilmeyen bir kişi olur.

Bir öğretim elemanı sınıfta dersini işlerken, öğrencilerin huzurunda bölümündeki mesai arkadaşının aleyhinde konuşmamalıdır. Bölüm elemanları aralarındaki anlaşmazlıkları asla sınıfa taşımamalıdır. Böyle bir davranış öğrenciler arasında hem kendisiyle ilgili hem de aleyhinde konuştuğu bölüm arkadaşıyla ilgili olumsuz bir düşüncenin oluşmasına neden olabilir.

Bir öğretim elemanı dersini işlerken üzerinde durduğu bir konudaki bilgilerini aktardığında, aynı konuda bir başka bölüm elemanının kendi belirttiği bilgiden farklı bir bilgi verdiği öğrenciler tarafından ileri sürülürse, benim verdiğim bilgi doğrudur, yanlış olsa bile o arkadaşın verdiği bilgi yanlıştır dememelidir. Böyle bir durumda siz hocanızın söylediğini yanlış anlamışsınızdır demek en doğru yoldur. Öğrencilerin huzurunda bir başka bölüm elemanını gözden düşürmeğe çalışmak doğru ve hoş bir hareket olmayacaktır. Çünkü o, bölüm arkadaşı hakkında öğrencilerini yanlış yönlendirdiği gibi, onların hocalarına karşı olan güvenlerinin sarsılmasına da neden olabilir.

Bir öğretim elemanı, derslerine zamanında girmeli ve zamanında çıkmalıdır. Böyle bir durum öğretim üyesinin konuyu önemseydiğini, öğrencilerine gereken değeri verdiğini gösterdiği gibi, öğrencilerin de ona karşı gereken değeri, sevgi ve saygıyı duyacağını gösterir.

Bir öğretim elemanı, özel hayatındaki birtakım olumsuz olayları, sınıfta öğrencilerine yansıtmemelidir. Bu ifadeyle özellikle ailesi veya çevresinde yaşadığı olumsuz durumlardan dolayı kendisinde oluşan gerginlik durumlarını yansıtması kastedilmektedir.

How Ought an Ideal Academic Member In Higher Education to be?

Abstract

This study discusses the qualities of an instructor with the status of mentorship who is part of the educational system of the universities and who is one of the elements of the instructor in order to be an ideal instructor. As it is known, the instructor is the indispensable one in higher education. It is undeniable that it is necessary for the higher education to have qualified instructors in order to educate qualified personnel. Although in the primary, secondary and high school education, there are many studies about how the relation between the teacher and student, who are the essential elements of education, should be, unfortunately, it is observed that the same topic is rarely studied in higher education. For this reason, as the qualities that the instructor carries influences the students on being a qualified person and citizen for he/ she is one of the two important elements of higher education it is regarded as necessary to give experiential information on the given subject. It is thought that if the qualities discussed in this study are carefully implemented by the instructor the role model which is the main aim of the higher education will be produced and blended within the society.

Anahtar Kelimeler

University, Education, Teaching, Instructor, Teacher, Student, Course, Exam, Love, Respect.

Çeviri
Translation

Yazar/Author: Soren KIERKEGAARD

Çevirmen/Translator: Şeniz YILDIRIMER

İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Felsefe Tarihi ABD, Doktora Öğrencisi,
İstanbul-Türkiye
senizyil@hotmail.com

Johannes Climacus ya da Her Şeyden Şüphe Edilmelidir

Öz

Danimarkalı filozof Soren Aabye Kierkegaard'ın gençlik eserlerinden olan *Johannes Climacus ya da De omnibus dubitandum est*, “Her şeyden şüphe edilmelidir.” ilkesinin eleştirisini konu edinir. Modern felsefede Descartes'ın felsefenin temel ilkesi olarak belirlediği bu yaklaşım, filozofun yaşadığı dönemde hakim felsefi görüşün sahibi olan Hegel tarafından devam ettirilmiştir. Kierkegaard, felsefenin şüphe ile başlamasını eleştirirken, şüphe, şuur, tefekkür kavramlarına özgün yorumlar geliştirir. Bu çalışmada söz konusu eserin bazı bölümleri tercüme edilmiştir.

Anahtar Kelimeler

Şüphe, Şuur, Tefekkür, İdeallik, Gerçeklik.

JOHANNES CLIMACUS, OR DE OMNIBUS DUBITANDUM EST*

Çeviriye Dair Önsöz

1813-1855 yılları arasında yaşayan Danimarkalı filozof Soren Aabye Kierkegaard, kısa süren ömrüne rağmen velud bir yazarlıkla pek çok özgün eser ortaya koymuştur. Eserlerinde edebî dili ustalikle kullanmasının yanı sıra, ironi, mizah, mesel gibi unsurları da ekleyerek, diyalektik yöntemin ön plana çıktığı felsefî bir üslubu benimsemiştir. *Johannes Climacus ya da De omnibus dubitandum est* onun ilk felsefî çalışması sayılabilir. Kierkegaard'ın gençlik eserlerinden olmasına rağmen, tamamlanması ve yayımlanması *Günlükler*'le birlikte olmuştur.

Kierkegaard, edebî üslubunu yoğun olarak kullandığı ve 1843 yılında yazdığı *Ya/ Ya da (Either/ Or)* adlı eserinden sonra, Yunan felsefesi ve modern felsefe ile daha çok meşgul olmaya başlamıştır. Eserde bu ilginin ilk izleri görülür. Şuur, şüphe ve tefekkür üzerine yoğunlaşan çalışmada, *Tekerrür (Repetition)* adlı eserinde olduğu gibi aykırı görüşler yer alır. Eser, 1842 yılında başlanmasına rağmen 1843 yılına kadar bitirilmemiş, *Felsefe Parçaları (Philosophical Fragments)* ve *Felsefe Parçaları'na Bilim Dışı Tamamlayıcı Eklenti (Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments)* adlı eserlerinde olduğu gibi 'Johannes Climacus' müstear ismi kullanılmıştır.

Esas olarak üç bölümden oluşan eserin *Giriş* kısmında, hikaye biçiminde Johannes Climacus'un hayatı anlatılmıştır. *Pars Prima*'da kahramanın felsefeye yönelmesine dair hikayesel anlatım devam ederken, bölümde incelenecek felsefî tezler belirtilir: 1) Felsefe şüpheyle başlar; 2) Felsefe yaparken kişi şüphe duymalıdır; 3) Modern felsefe şüpheyle başlar. Bu bölümün üç kısmında her bir tez ayrı bir başlıkla ele alınır. Özellikle üçüncü tez, sonra birinci, sonra ikinci tez araştırılır. Modern felsefenin şüphe ile başlamasının zorunlu mu, yoksa imkân dahilinde mi olduğu sorgulanır. İkinci teze ilgili olarak, bu tezin kişi ile ilişkisi başlıklar halinde incelenirken, son olarak birinci tezin kapsamı açıklanır. *Pars Secunda* da diğerlerinde olduğu gibi bir *Giriş* ile başlar. Tercümede ilk *Giriş*'in hepsi verilirken *Pars Prima*'ya ait *Giriş*'in sadece son kısmı alınmış, bu bölümle ilgili bahsedilen başlıklar atlanarak *Pars Secunda*'ya geçilmiştir. Son bölüm ise tam olarak verilmiştir. Ancak metinde bölümün ilk başlığı maddelendirilirken, ikinci maddeye rastlanmaz; bu da eserin tam olarak bitirilmemiş olduğunu gösterir. 'Johannes Climacus', Kierkegaard'ın eserlerinde kullandığı pek çok müstear isimden biridir. Dolayısıyla aslında üçüncü bölüme kadar sunulan hayat hikayesi müstear isim altında kendisine aittir. Böylece hikaye ve felsefî tetkiki birlikte sunan bu eserde, filozofun yazarlık ve felsefî ustalığını birleştiren özgünlüğü açıkça gözlemlenebilir.

* Soren Kierkegaard, "Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est", ed. Howard V. Hong, Edna H. Hong, *The Essential Kierkegaard*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000, 126-137. Kierkegaard'ın *Johannes Climacus ya da Her Şeyden Şüphe Edilmelidir* (Eserin orijinal başlığında geçen Latince *De omnibus dubitandum est* ifadesi, Türkçe karşılığı "Her Şeyden Şüphe Edilmelidir" şeklinde alınmıştır.) adlı eseri, kitaplarının toplu bir özeti yer aldığı, künyesi verilen eserde bazı bölümler çıkarılarak yayımlanmıştır. Tercümede, editörler tarafından seçilen bu kısımlar esas alınarak Türkçe'ye sunulmuştur.

Eserde ele alınan tezler Descartes, Hegel ve H. L. Martensen (1808-84) tarafından dile getirilmiştir. Kierkegaard'ın yaşadığı dönemde Kopenhag Üniversitesi'nde İlahiyat Profesörü olan Martensen bir Hegelcidir. Özellikle üçüncü tez, Descartes ile birlikte başladığı düşünülen modern felsefeye vurgu yapar. Modern felsefe ontoloji yerine epistemolojiyi öne çıkararak felsefede bir yön değişikliğine sebep olmuş, Descartes'ın ünlü 'Düşünüyorum, o halde varım.' (Latin. *Cogito ergo sum*) yargısı, yeni bir 'ben' kavramı geliştirmiştir. Kierkegaard, kendi çağında ağızdan ağıza dolaşan bu tezlere önceki yaklaşımlardan farklı açılımlar getirir. O, zihinsel bir hakikat tanımıyla ilgilenmez ve spekülasyon olarak gördüğü metafizik yöntemi kabul etmez. Ona göre Descartes'ın 'ben'i zihinsel faaliyetle ilgiliyken, iman eylemiyle ilgili değildir ve *cogito* sadece bir totolojidir: "Eğer *cogito*'da 'ben' bir kişi olarak anlaşılacaksa bu önerme hiçbir şeyi kanıtlamaz. Ben düşünüyorum, *ergo* (öyleyse) benim; fakat eğer ben düşünüyorsam, o zaman ben olduğuma dair önemsiz bir şüphe vardır; ben olduğum zaten öne sürülmüştü ve bundan dolayı ilk ifade ikincisinden daha fazla şey söyler. [...] Sonuç yoktur, çünkü önerme bir totolojidir."¹

Kierkegaard, ikinci olarak döneminde oldukça yaygın olarak kabul gören Hegel felsefesini eleştirir. Hegel de Descartes gibi felsefi sistemi düşünce ile açıklamak istemiş, varoluş ve düşünce arasındaki boşluğu yok saymıştır. Bu anlayışları reddeden Kierkegaard, insanın varoluşunu ve Tanrı ile olan ilişkisini ön plana çıkaran bir yaklaşımı benimser. Metinde modern felsefenin şüphe ile başlaması eleştirilerek, spekülasyonun bilgiyi elde etmenin daha üstün bir yöntemi olarak kabul edilmesi sorgulanır. Bunun üzerine Kierkegaard, felsefenin temeline konabilecek alternatif bir yöntemi araştırır. Çalışmada şüphe kavramı, şuur, tefekkür, tekerrür, ideallik, gerçeklik, dolaysızlık gibi kavramlarla ilişkilendirilerek açıklanmaya çalışılır. Özellikle önemli olan yaklaşım, ideallığın gerçeklik ile oluşturduğu ikili ilişkinin ortaya konmasıdır. O, daha sonra fiiliyata ve gerçekliğe yaptığı vurgu ile varoluş kavramını geliştirecektir. *Pars Secunda*'da kısaca betimlenen bu kavramlar ve ilişkiler, onun bütün felsefesinin ana temalarını hatırlatır. Şüphecilik ve modern felsefe ile ilgili temel eleştirisi ahlakî olanın göz ardı edilmesidir. Oysa insan dünyada her zaman Tanrı huzurunda olduğundan, söylediği ve yaptığı şeylerin hepsi ahlak kapsamında olmak durumundadır. Dolayısıyla şüphecilik günlük hayata uyarlanamaz, spekülatif ve varoluşsal değildir.

Pars Secunda'da şüphe, tefekkür ve şuur üzerine yapılan açıklamaların anlaşılması zordur. Genel olarak şüphe olumsuz yönüyle değil, ilişkisel özelliği ile ele alınır. O, şuurun kategorilerinin üçe bölündüğünü ve şüphenin imkânının iki terimin diğeriyle ilişkili olduğu üçüncüde yattığını belirtir. Genellikle düşünüldüğü gibi tefekkür şüpheyi değil, şüphe tefekkürü üretmektedir; şüphe, şuur ve tefekkür arasındaki ilişki yoluyla ortaya çıkar. Bu arada modern şüphecilerle birlikte Yunan şüphecilerine de değinilerek onların tutarlı yaklaşımlarına dikkat çekilir. Bütün bunlara ideallik, gerçeklik ve tekerrür kavramlarıyla ilgili açıklamalar eklenir. Kierkegaard'ın birbirine bağladığı bu kavramlarla dansı sürükleyici bir şekilde devam ederken, birden metnin sonu gelir; ancak net bir sonuç ortaya konmaz.

¹ Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. and trans. Alastair Hannay, Cambridge University Press, 2009, 265.

Eser, şüphenin zihinsel bir kavram olmayıp iman yoluyla anlaşılabilceğini imâ ederken, Kierkegaard felsefesinin kodlarını da kısmen sunar. Ele alınan pek çok kavramın tanımları ve birbirleriyle olan ilişkileri ele alınırken, Kierkegaard'ın özellikle ikilikleri ve karşıtlıkları ortaya koyması, ikilikler yoluyla ilişkinin varlığına dikkat çekmesi kayda değerdir: “O halde şuur, usulü karşıtlık olan bir ilişkidir.” Benzer şekilde tekerrür, ancak ideallik ve gerçeklik ikiliği ile mümkün olabilir: “İdeallik ve gerçeklik birbirlerine temas ettiklerinde tekerrür ortaya çıkar.”, “Karşıtlık şuurun ve onun tabiatının varoluşa gelmesidir.” Böylece Kierkegaard, şuur ve şüphenin karşıtlıkta bulunduğunu belirtmiş, ideallığı gerçeklik ile birlikte değerlendirerek varoluştaki ikiliği keşfetmiş görünmektedir.

GİRİŞ

Birkaç yıl önce H... şehrinde Johannes Climacus isimli genç bir öğrenci yaşamıştı. Dünyada önemli olmak gibi bir arzusu yoktu, zira tersine olarak sessiz ve münzevi bir şekilde yaşamaktan hoşlanıyordu. Onu tanıyanlar, insanlarla yakın ilişkiye girmekten kaçınan kapalı tabiatını, içten içe hüzünlü ya da aşık olduğuna bağlıyorlardı. Bilinen anlamda ikinci tahmin doğru değildi; böyle düşünenler, aynı zamanda onun rüyalarının nesnesinin bir kız olduğunu düşünmekle de yanılıyorlardı. Böyle hisler bütünüyle onun kalbine yabancıydı; tıpkı dış görünüşünün narin ve kırılğan, neredeyse şeffaf olup, ruhunun da benzer şekilde bir kadın güzelliğiyle cebzolmayacak kadar entelektüel ve ruhanî olması gibi. O aşıktı, tutkulu bir şekilde düşünceye ya da daha doğru bir deyişle düşünmeye aşıktı. Hiçbir genç aşık, sevdiğinin göğsünde açılarak karşılık bulan sevginin vurucu ışığıyla, göğsünde erotik aşkın (Dan. Elskov) uyanmasıyla gelen akıl almaz dönüşümle bu denli tahrik olamazdı; o bir düşüncenin diğerine bağlanmasıyla zuhur eden anlaşılabilir dönüşümden çok daha fazla tahrik oluyordu. Bu dönüşüm onun için, ruhunun dinginliğinde, önsezilerinin ve beklentilerinin karşılandığı mutlu bir andı. Böylece, düşünürken başının olgun bir buğday başağı gibi eğilmesi, sevdiğinin sesini dinlemesi sebebiyle değil, fakat düşüncelerin gizli fısıltısını dinlemesi, rüya gibi bir bakış elde etmesi ise onun [sevgilisinin] resminin imaları sebebiyle değil, görünür hale gelen düşüncenin hareketine sahip olması yüzündendi. Tek bir düşünceyle başlamak ve sonra tutarlı düşünme yoluyla adım adım daha yükseğine ulaşmak bir hazdı; çünkü tutarlı düşünme onun için bir *scala paradisi* [cennet merdiveni] idi ve kendi kutsanmışlığı ona meleklerekinden daha olağanüstü geliyordu. Bu yüzden devam etmiş olduğu noktadan daha yüksek bir düşünceye ulaştığında, benzer tutarlı düşüncelere balıklama dalması tarifsiz bir neşe, tutkulu bir mutluluktur. Fakat bu durum her zaman onun arzusuna göre meydana gelmiyordu. Eğer tutarlı düşünmeyle bağlantılı gibi görünen pek çok düşüncüyü uzaklaştırmamış olsaydı, ümitsizliğe düşebilirdi; bu durumda hareketi kusurlu ve eksik olurdu. O zaman her şeye yeniden başlaması gerekirdi. Başarılı olmuşa, büyük heyecan duymuş, neşe için uyuyamamış ve saatlerce çalışmaya devam etmiş olmalıydı; çünkü düşüncenin iniş ve çıkışı eşsiz bir hazdı. Bu mutlu saatlerde adımları yavaş, hemen hemen belirsizdi; diğer zamanlarda ise sıkıntılı ve istikrarsız. Çalışması boyunca tutarlı düşünme yolunu bulamazsa bunalırdı; çünkü bitirmiş olduğu, fakat henüz yeterince açık ve mükemmel hale gelmemiş olan bütün tutarlı düşünceleri

kaybetmekten korkardı. Birbiri üzerine yığılmış ince ve kırılğan eşyaları taşıyan birini gördüğümüzde, onun istikrarsız ve sürekli olarak ana dengeyi sağlamaya çalışarak yürümesi bizi şaşırtmaz. Eğer yığını görmemişsek gülümseriz; tıpkı pek çok kişinin, onun ruhunun genellikle hayrete sebep olandan çok daha uzun bir yığını taşıdığından şüphe etmeyerek Johannes Climacus'a gülmesi gibi. Climacus'un ruhu ise tek bir tutarlı düşüncenin kayıp gitmesinden ve böylece hepsinin çökmesinden endişeliydi. Bu sebepten ona gülenleri, bir danstaki kadar acele hareketlerle caddeden geçmesi anında, herhangi birinin memnunlukla geriye dönüp ona gözünü dikmesinden rahatsız olduğu kadar önemsemiyordu. İnsanlara aldırış etmiyor ve onların da kendine aldırımlarını hayal etmiyordu; dünyaya karşı bir yabancıydı ve öyle kalacaktı.

Eğer Climacus'un tutumu onu iyi tanımayan birine bir şekilde dikkate değer görünürse, bu durum onun önceki hayatını bir parça bilen birisi için hiçbir şekilde açıklanamaz; çünkü şimdi o yirmi birinci yaşında, büyük oranda her zaman olduğu gibidir. Onun doğal tabiatı çocuklukta bozulmamış ve olumlu koşullarla geliştirilmişti. Evi pek eğlence sunmuyordu ve o hemen hemen hiçbir zaman dışarı çıkmıyordu; kendi kendisiyle ve kendi düşünceleriyle meşgul olmaya çok erken alışmıştı. Babası sıkıcı ve monoton görünen çok sert bir adamdı, fakat bu kaba gösterişsiz örtünün altında, onun ilerleyen yaşında bile sönükleşmeyen coşkulu bir hayal gücü gizliyordu. Johannes dışarı çıkmak için izin istediğinde, bu istek genellikle reddedilirdi; fakat babası ara sıra kendini affettirmek için, onun elini tutarak zemin üzerinde bir aşağı, bir yukarı yürümeyi önerirdi. İlk bakışta bu zavallı bir telafi gibi görünse de, kaba gösterişsiz örtü gibi, altında bütünüyle farklı olan bir durumu saklamaktaydı. Teklif kabul ediliyordu ve nereye yürüyecekleri kararı tümüyle Johannes'e bırakılıyordu. Ülke sarayı yanındaki şehir kapısına veya sahile doğru, ya da – Johannes'in isteğine uygun olarak caddeler civarında yürüyorlardı, çünkü babası her şeye muktedirdi. Onlar zeminde bir yukarı bir aşağı yürürlerken babası gördükleriyle ilgili olarak bir şeyler anlatıyordu. Geçenlerle selamlaşıyorlar, arabalar gürültüyle geçiyordu; babasının sesi dağılırken, pastacı kadınların meyveleri her zamankinden daha çok cezbedici oluyordu. Johannes'e tanıdık gelen her şey hakkında babası çok açık bir şekilde, gayet canlı, doğrudan ve önemsiz detayları atlayarak tam yerinde ve onun bilmediği şeyleri çok özenli bir şekilde çizerek tasvir ediyordu. Babasıyla yapılan yarım saatlik bir yürüyüşün ardından bütün günü dışarıda geçirmiş kadar bitap düşmüş ve yorgun oluyordu. Johannes babasının büyüklü sanatını çabucak öğrenmişti. Evvelce destansı hikaye olarak vuku bulan ne varsa şimdi bir dramaya dönüşüyordu; turları süresince bir diyalog da devam ediyordu. Eğer tanıdık yollar boyunca yürüyorlarsa, gözden bir şey kaçmasın diye birbirlerini izliyorlardı. Yolun Johannes'e tanıdık gelmemesi durumunda, babasının eşsiz hayal gücü her şeyi biçimlendirebilirken, o her çocuksu arzuyu dramada gerçekleşen bir içerik gibi kullanmak üzere bağlantılar kuruyordu. Johannes için sanki dünya konuşma esnasında varoluş kazanıyor gibi oluyordu, sanki babası bizim Efendimiz ve kendisi, neşe içinde istediği kadar kendi aptalca heveslerini araya sıkıştırırmaya izinli, onun gözdesi olan biriydi; hiçbir zaman azarlanmayan, babası hiçbir zaman endişelendirilmeyen – her şey dahildi ve her zaman Johannes'in memnuniyeti içindi.

Hayat, baba evinde bu şekilde hayal gücünün gelişimine katkıda bulunurken, ona ilahî olanın lezzetini öğretiyordu; okulda aldığı eğitim de bununla uyumluydu. Latince dilbilgisinin ulvî otoritesi ve kuralların ilahî itibarı yeni bir heyecan geliştirdi. Yunanca

dilbilgisi onu cezbediyordu. Bu sebeple, şiir ritimlerinden hoşlandığı için genellikle yaptığı gibi Homer'i kendisine yüksek sesle okumayı unutmamıştı. Yunanca hocası dilbilgisini daha çok felsefi bir üslupla sunmuştu. Örneğin, dilbilgisinin belirlilik hâli [akuzativ] Johannes'e açıklandığında -bu hâl zaman ve mekanda bir uzamdır ve bu durumda hâli yönlendiren edat değil ilişkidir- her şey ona açık hale gelirdi. Edat kaybolur, zaman ve mekandaki genişleme, sezgi için kocaman boş bir resim gibi olurdu. Bir kez daha hayal gücü bağlantılar kurardı, fakat bu kez öncekinden farklı bir şekilde. Yürüme turlarında onu eğlendiren şey, rahatça uyarlayamadığı dolu mekandı. Hayal gücü küçük bir şeyden büyük şeyler oluşturacak biçimde çok üreticiydi. Oturma odasındaki pencerenin dışında yaklaşık on adet ot sapı büyümüşü. Burada o bazı zamanlar sapsapların arasında koşan küçük bir yaratık keşfediyordu. Bu sapsaplar sık ve karanlık yeşilliği olan muazzam bir orman oluyordu. Dolu mekan yerine, o şimdi boş bir mekana sahipti; tekrar gözünü dikip baktığında devasa genişlik dışında hiçbir şey görmüyordu.

Hayal dünyasında farkında olunmayan bir derinleşme – bazen daha estetik, bazen daha entelektüel - gelişirken, ruhunun diğer tarafı güçlü bir şekilde biçimleniyordu – mesela, anlık hisleri, hayret gibi. Bu durum, geleneksel olarak alışık olunduğu gibi çocukların etkilendiği büyü yoluyla değil, mükemmel üstü şeyler yoluyla oluşuyordu. Babası eşsiz hayal gücüyle karşı konulmaz bir diyalektiği birleştirmişti. O, ne zaman bir argüman üzerinde bir başkası ile tartışmaya girme fırsatı elde etse, Johannes kulak kesilirdi, daha da çok; çünkü her şey neredeyse bir şölen resmiyeti içinde ilerlerdi. Babası, daima muhalifinin söyleyeceği her şeyi söylemesine izin verir ve bir ihtiyat olarak ona cevap vermeden önce söyleyecek daha fazla bir şeyi olup olmadığını sorardı. Johannes, muhalifin durumunu hevesli bir ilgiyle takip ederek, müşterek meraka dahil olur, neticenin ne olacağı hakkında kendisi bir tahminde bulunurdu. Sonra bir sessizlik gelir, babasının cevabı bunu takip ederdi ve – bakın! - birden her şey değişirdi. Bunun nasıl olduğu Johannes için bir muamma olarak kalırdı, fakat ruhu bu dramada şenlenirdi. Muhalif tekrar konuşurdu ve Johannes fikirleri kaçırmamak için daha da dikkatli bir şekilde dinlerdi. Karşıdaki kişi kendi argümanını toparlardı ve Johannes neredeyse onun kalp atışını duyarak, ne olacağını sabırsızlıkla beklerdi. - Sonunda olan olurdu. Bir anda her şey tersine dönerdi; açıklanabilir olan açıklanamaz, kesin olan şüpheli, çelişik olan aşikar olurdu. Bir köpek balığı avını yakalamak istediğinde, sırtı üstüne dönmek zorundadır; çünkü ağzı karın bölgesindedir; sırtı koyu renk, karnı ise gümüşümsü beyazdır. Bu renk değişimini izlemenin olağanüstü bir gözlem olduğu söylenir. Bazen öyle parlak bir şekilde parıldar ki, gözleri kamaştırır, ancak izleyenler onu seyretmekten haz duyarlar. Johannes babasının tartışmalarını dinlediğinde benzer bir değişime şahit olurdu. Hem babası, hem de muhalifinin ne söylediklerini unuttur, fakat bunun ruhunda oluşturduğu titremeyi asla unutmazdı. Okul hayatında buna benzer deneyimler yaşamıştı. Bir kelimenin nasıl bütün cümleyi değiştirebildiğini, haber kipli cümlelerin ortasındaki bir istek kipinin bütünü nasıl farklı bir işığa çevirdiğini görmüştü. O büyüdükçe babası içine daha çok işliyor ve bu esrarengiz niteliğin farkına varıyordu. Sanki babası Johannes'in ne söylemek istediğini bilen gizli bir anlayışa sahipti; bu yüzden tek bir kelime bile her şeyi karıştırabilirdi. Babası bir eleştirilen gibi değil, doğrudan kendisi bir şey üzerinde tartıştığında, Johannes onun nasıl bir yol izlediğini, nasıl adım adım istediği yere

ulaştığını anlıyordu. Babasının tek bir kelimeyle her şeyi alaşağı edebilme sebebiyle ilgili şüphelenmeye başlaması, Johannes'in adım adım yapılan düşünme sürecinde bir şeyleri unutmuş olduğunu gösteriyordu.

Diğer çocukların şiirden ve perili hikayelerin sürprizlerinden büyülenmeleri gibi, Johannes Climacus da sezgi ve diyalektiğin dönüşümünden huzur duyuyordu. Bunlar çocuğa haz verip onun oyunu, genç adamın arzusu olmuşlardı. Böylece onun hayatı nadir rastlanan bir senaryo idi, genellikle ayrı bölümleri gösteren çeşitli geçişlerle belirlenmemişti. Johannes büyürken yanında bulunan oyuncakları olmamıştı; çünkü hayatının coşkulu meşguliyetinin ne olacağı ile oynamayı öğrenmişti ve bu yüzden de o [bu meşguliyet] çekiciliğini kaybetmemişti. Küçük bir kız uzun süre oynadığı bebeğini en sevdiği haline getirir; çünkü kadının bütün hayatı sevgidir. Onun hayatı da benzer bir sürekliliğe sahipti; çünkü bütün hayatı düşünme idi.

Climacus üniversite öğrencisi oldu, yeterlilik sınavını kazandı, yirmi iki yaşına erişti ve hâl böyleyken onda hiçbir değişim olmadı - dünyaya karşı bir yabancıydı ve öyle kalacaktı. Bununla birlikte insanlardan kaçmıyordu; aksine kafa dengi kişileri bulmaya çalışıyordu. Fakat kendi görüşlerini açıklamaz, hiçbir zaman içinde olup bitenleri ifşa etmezdi - ondaki erotik bu yüzden çok derindeydi. Eğer ondan bahsederse yüzünün kızarabileceğini hissederdi; çok fazla ya da çok az öğrenmekten korkardı. Bununla birlikte diğerleri konuşurken her zaman dikkatliydi. Tıpkı derin sevgi yaşayan bir genç kızın sevgisinden bahsetmemeyi tercih etmesi, diğer kızlar onlar hakkında konuşurlarken neredeyse acı dolu bir gerginlikle onları dinlemesi gibi, mutlu veya hatta daha mutlu olup olmadığını sessizce denemek, her önemli ipucunu yakalamak için - işte bu Johannes'in sessizce her şeye dikkat kesilmesi gibidir. Sonra eve geldiği zaman felsefe ile uğraşanların söylediklerini düşündü, elbette, aradığı onların topluluğuydu.

Bir filozof olmak, kendini sadece spekülasyona adamayı istemek aklına gelmemişti. Bu düşünce hâlâ yeteri kadar içine işlememişti. Bir şeyden diğerine sıçramadığı doğrudu - düşünme onun tutkusuydu ve öyle kaldı - fakat hala daha derin bir tutarlılık için gerekli düşünsel dinginlikten yoksundu. İlgilendikleriyle ilgili hareket noktası olarak, en az ve en çok önemli olanlar onu cezbediyordu; onun için sonuç önemli değildi - sadece süreçle ilgileniyordu. Zaman zaman farklı noktalardan bir ve aynı sonuca nasıl ulaşmış olduğunu fark ediyordu, fakat bu derin anlamda onun dikkatini çekmiyordu. Onun daima arzusu yolunu zorlamaktı. Bir labirentten şüphelendiği her yerde yolu bulmak zorunda idi. Bir kez başlamıştı, onu hiçbir şey durduramazdı. Eğer zorluğa koşmuşsa, eğer onu çok önce tecrübe etmişse, genellikle çok basit bir çareye başvuruyordu. Kendini odasına kapatarak, her şeyi mümkün olduğunca şenlikli yapacak, yüksek sesle ve açıkça şöyle söyleyecekti: Ben onu *yapacağım*. Kişinin istediğini yapabileceğini babasından öğrenmişti ve babasının hayatı bu iddiayı çürütmemişti. Bu tecrübe Johannes'in ruhuna tarif edilmez bir kıvanç veriyordu. Kişinin istemesine rağmen yapamayacağı bir şeyin olması kabul edilemezdi. Fakat onun kıvancı zayıf bir arzu meselesi değildi, çünkü bir kez, bu harekete geçirici kelimeleri söylemişti, her şeye hazır, sonra o daha yüksek bir gayeye sahipti: Arzusuyla zorluklar sarmalı boyunca yolunu zorlamak. Bu teyit, ilham veren bir maceraydı. Bu şekilde onun hayatı her zaman maceralıydı. O, ormanlara ve macera yolculuklarına ihtiyaç duymuyordu, sadece şuna sahipti: Pencere küçük bir oda.

Erken yaşlarda ideallığe yönlendirilmesine rağmen, bu durum onun fiiliyâta (İng. actuality, Dan. Virkelighed) olan inancını ve güvenini zayıflatmamıştı. Beslendiği ideallığe çok yakındı, her şey çok doğal bir şekilde gerçekleşiyordu, öyle ki bu ideallik onun fiiliyâtı oldu ve tersine olarak çevresindeki fiiliyâta ideallığı bulma beklentisiyle doldu. Babasının buhranı bu düşünceye katkıda bulunmuştu. Şöyle ki, babasının sıra dışı bir adam olduğu Johannes'in onunla ilgili öğrendiği en son şeydi. Babası, onu standart ölçülere sahip olmadığını bildiği birkaç kişiden çok daha fazla şaşırtmıştı. Doğrusu, babası daha ziyade sıra dışıydı, bunu baba evindeyken öğrenmedi. Arada bir yaşlı, güvenilir bir arkadaş aileyi ziyaret ediyor ve babasıyla daha gizli bir konuşma cereyan ediyordu. Johannes sık sık babasının şöyle söylediğini duymuştu: "Ben boşuna iyiyim, bir şey yapamıyorum; benim bütün dileğim bir hayır kurumu içinde bulunmak." Bu bir şaka değildi. Babasının kelimelerinde ironinin izi yoktu; tersine Johannes'i üzen kasvetli bir ciddiyet vardı. O gündelik bir yorum da değildi, çünkü babası en az öneme sahip kişinin bile onunla karşılaştırılabilecek bir dahi olduğunu ispatlayabilirdi. Karşıt ispat hiçbir şeyi başaramıyordu; çünkü onun karşı konulmaz diyalektiği muhalifine neyin apaçık olduğunu unutturabilir, sanki dünyada başka hiçbir şey yokmuşcasına onun yaptığı yoruma hareketsizce bakakalmaya mecbur bırakabilirdi. Johannes'in bütün hayat görüşü, tabiri caizse, babasında saklıydı, ancak kendisi çok fazla anlayamadığından çelişki içinde sıkışmıştı; çünkü - muhalifinin canına ot tıkaması ve hakkından gelmesi hünerine rağmen - babasının kendi kendisiyle karşıtlık içinde olduğu, uzun zaman sonra kafasına dank etmişti. Johannes'in fiiliyâta olan güveni zayıflamamıştı. O, ideallığı, tarif ettikleri görkemine ne yazık ki bu dünyada bulunmadığı gerçeğinin cahili olan kişilerden farklı olmayan kitaplardan öğrenmemişti. Onun geliştirici etkisi, bilgisini nasıl değerli olarak ileri süreceğini bilen biri değil, bunun yerine mümkün olduğunca bilgisini önemsiz ve değersiz olarak nasıl sunacağını bilen biri şeklinde olmuştu.

PARS PRIMA

JOHANNES CLIMACUS GELENEKSEL FİKİRLERİN YARDIMIYLA FELSEFE YAPMAYA BAŞLAR

Başkalarının konuşmalarını dinlerken, son dönem filozoflar arasındaki büyük düşünürlerin eserleriyle karşılaşmadığını fark etti. Bu isimlerden coşku ve neredeyse hayranlıkla bahsedildiğini tekrar tekrar duymuştu. Onların isimlerini duymak ona kelimelerle anlatılmaz bir keyif vermesine rağmen, eserlerini okumaya cüret etmemişti; çünkü onları çalışmanın uzun süre gerektirecek kadar zor olduğunu duymuştu. Onu engelleyen korkaklık ya da tembellik değildi, fakat erken çocukluk çağlarından beri tabiatında var olan sancılı bir histi: O diğer insanlar gibi değildi. Bu farklılıktan mutluluk duymuyordu, bunun yerine onu, muhtemelen bütün hayatı boyunca tahammül etmek zorunda olduğu bir baskı olarak görüyordu. Dünyaya pek çok acıyla birlikte bırakılan ve annesi onun doğumu üzerine yaşadığı neşeyle bu acıyı unutmuş olsa bile, kendisi unutamayan bir çocuk gibi hissediyordu.

Okumaya gelince, Johannes şimdi tuhaf bir çelişki tecrübe etmişti. Tanıdık kitaplar onu tatmin etmiyordu, fakat hâlâ kitapları suçlamaya cesaret edemiyordu.

Seçkin kitapları okumaya kalkışmıyordu. Böylece gittikçe daha az okudu, sessizlik içinde kafa yormaya olan eğilimini takip etti. Gittikçe daha çok utanıyordu, büyük düşünürlerin onun da düşünmek istemesini duymaları halinde, ona gülmesinden korkuyordu; tıpkı evlenmemiş genç kızların arsız bir şekilde erotik sevginin mutluluğunu bilmek istemeleri durumunda, güzel bayanların onlara gülmesi gibi. O sessizdi, fakat her şeyi daha fazla bir dikkatle dinliyordu.

Başkalarının konuşmalarını dinlediğinde, belirli bir ana fikrin tekrar tekrar gündeme geldiğine dikkat etti; bunun üzerine onu kavradı ve kendi düşünmesinin öznesi yaptı. Böylece kader, tam olarak ihtiyaç duyduğu şekilde dava konusunu ona temin ederek yardım etti. Daha saf, daha el değmemiş, tabiri caizse, ödev, onun için daha değerliydi; başkaları onun düşünmesine ne kadar az yardım ederse, o, o kadar mutlu oluyor ve her şey onun için daha iyi gidiyordu. Eğer fikir ona başkalarının ellerinin arasından geçmeksizin yeni düşen bir kar gibi geliyorsa, bu fikirle ilgili yapabileceği en iyi düşünme ona bir eksiklik gibi görünüyordu. O gerçekten onu olabilecek büyük bir şey addediyordu. Diğerlerinde olduğu gibi, çeşitli düşünürlerin çok çeşitli düşüncelerini arkaya atmıştı. Nihayet kısa zaman sonra düşünmenin hazzı içinde bu acıyı unuttu.

Diğerlerinin konuşmalarını dinleyerek, tekrar tekrar ortaya çıkan, ağızdan ağıza dolayan, her zaman methedilen, her zaman hürmet edilen belirli bir tezin varlığını fark etti.² Şimdi hayatında belirleyici bir rol üstlenecek bir tez ile karşı karşıya gelmişti. Kişinin geçmişinde sıkça anılan bir isim - ki bu ismin anılmasıyla her şey öz bir şekilde ifade edilebilir; işte böyle bu tez de onun yaşamı olmuştur. Bu tez onun düşünme faaliyeti için bir ödev oldu. Onun vasıtasıyla uzun mu yoksa kısa bir süre boyunca mı düşüneceğini bilmiyordu. Fakat şunu biliyordu: Bu zaman gelinceye kadar onu salıvermeyecekti, bu durum hayatına mâl olsa bile.

Onu daha heyecanlı yapan şey, genellikle bu tez ve bir filozof olmak arasında kurulan bağlantıydı. Bir filozof olmayı başarıp başaramayacağını bilmiyordu, fakat yapabileceğinin en iyisini yapacaktı. Dingin bir vakarla başlaması gerektiğine karar verdi. Dion'un coşkusu anımsayarak kendini cesaretlendirdi; Dionysius, savaşa başlamak için bir avuç adamla gemi yolculuğuna çıkmış ve şöyle demişti: Benim için bu katılım yeterli. Eğer bir başarı elde edemeden karaya ayak bastığım anda ölürsem, bu ölümü mutlu ve onurlu bir ölüm sayarım.

O şimdi bu tez ile felsefe arasındaki bağlantıyı açıklamaya çabalıyordu. Bu meseleyle meşgul olması onun için cesaretlendirici bir başlangıç olmuştu; ilişki netleştikçe, asıl meselesine daha coşkulu devam ediyordu. Böylece bu felsefi teze yoğunlaştı ve aynı zamanda toplayabildiği her ipucuyla dikkatle ilgilendi. Eğer kendi düşünme sürecinin diğerlerinden farklı olduğunu sezinleseydi, onlarınkini ezberler, başa döner ve her şeye baştan başlardı. Onların düşünme sürecinin genellikle kısa ve öz olması gerçekte onu etkiliyordu, fakat onların üstünlüğünün sadece yeni bir fikir olduğunu görüyordu.

² Alt yazı: Birçok kez şunun tekrarlandığını duydu: *De omnibus dubitandum est* [Her şeyden şüphe edilmelidir.]

Artık kendi faaliyetlerine başladı ve ivedilikle bu felsefi tezle ilgili diğerlerinden duyduğu üç ilkesel ifadeyi sıraladı. Bu üçü sırasıyla şöyleydi: 1) Felsefe şüpheyile başlar; 2) Felsefe yaparken kişi şüphe duymalıdır; 3) Modern felsefe şüpheyile başlar.

PARS SECUNDA

Şüphe Etmek Ne Demektir?

1. Şüphenin Mümkün Olabilmesi İçin Varoluş Tabiatı Nasıl Düzenlenmelidir?

Johannes tartışmasına bu soru ile başlayıp onu deneysel cevapladığında, hayatın bütün aşırı uçlarla ilgili kafa karıştırıcı dağılımı gizleyen bir çeşitlilik sunabileceğini kuşkusuz anladı. Diğer bir deyişle, kişide şüphe uyandıran şeyin ne olduğu son derece farklıydı, aynı zamanda bunlar karşıt ta olabilirdi; çünkü biri başkasında şüphe uyandırmak için şüphe üzerinde tartışırca, bu yolla tam da imanı uyandırabilirdi, imanının tersine olarak şüpheyi uyandırması gibi. Bu paradoksal diyalektik sebebiyle onun erkenden fark ettiği gibi, bilginin herhangi bir alanında analoji yoktu; çünkü bütün bilgi, nesnesi ve bilenle doğrudan ve içkin bir ilişki içindeydi, üçüncü ile ters ve aşkın bir ilişki yoktu. Bu noktada kolayca kavradı ki, herhangi bir deneysel gözlem hiçbir sonuca götürmeyecekti. Eğer bu sorunun cevabını arıyorsa başka bir yol tutmak zorundaydı. *Şüphenin şuurdaki ideal imkanını* (olabilirlik, İng. possibility) araştırmak durumundaydı. Bu, elbette aynı şey üzerinde devam etmeyi gerektiriyordu, bununla birlikte farklı olan olayların geliştiği fenomendi; çünkü o, kendi kendine olmaksızın fenomen yoluyla, fenomenin etkisiyle açıklanıyordu. Sonra kişide şüphe oluşturan ne varsa istenildiği gibi farklılık gösterebilirdi, eğer bu imkan kişide bulunmasaydı, hiçbir şey onu uyandırmayacaktı. Dahası, olayların geliştiği fenomenin farklılığı karşıtlığın biri olabileceği için, imkan bütün olmak, insan şuru için özsel olmak durumundaydı.

Daha sonra şuru kendinde kabul ederek - öyle ki her türlü özel şuru açıklayan, fakat kendinde olmaksızın belirli bir şuur olamayan - araştırmaya yöneldi. Kendisine, dış dünyadan şüphe eden şuurun tabiatının ne olabileceğini sordu. Çocukta şuur vardır, fakat bu şuur, kendi kendine dış dünyadan şüphe eder. Öyleyse çocukluk şuru nasıl nitelendirilebilir? Gerçekte o hiç de nitelendirilemez, sadece dolaysız olduğu söylenerek açıklanabilir. *Dolaysızlık* tam olarak bir *belirlenemezliktir*. Dolaysızlıkta hiç bir ilişki yoktur, çünkü ilişki olur olmaz dolaysızlık iptal olur. *Bu yüzden dolaysız olarak her şey hakikattir,*³ fakat bu hakikat, bir sonraki anda hakikat dışıdır, *çünkü dolaysızlık içinde her şey hakikat dışıdır*. Eğer şuur dolaysızlık olarak kalabilirse, o zaman hakikat sorusu fesh olur.

Hakikat sorusu nasıl ortaya çıkar? Hakikat dışılık, asılsızlık yoluyla, çünkü hakikat hakkında sorduğum aynı anda, asılsızlık hakkında zaten sormuş olurum.

³ Yunan Sofistlerinin tezi 'her şeyin doğru olduğu'dur. Platon özellikle olumsuz olanın var olduğunu göstererek onları çürütmeye çalışmıştır. (cf. Sofist) Schleiermacher'in duyguları göz önüne alan öğretisi 'her şeyin doğru olduğu'nu söylüyordu. (Bkz. Dogmatikler'in başlangıcı; bazı karşı cevaplar, Erdmann, *Bruno Baur's journal*, III, Bölüm 1, 11.) Heraklitus'un 'Her şey vardır ve her şey yoktur.' tezini Aristoteles, 'Her şey doğrudur.' anlamında yorumlamıştır. Bkz. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, 1, 237, not.

Hakikat sorusunda şuur başka bir şeyle ilişki kurar ve bu ilişkiyi mümkün kılan şey asılsızlıktır.

Hangisi önce gelir, dolaysızlık mı, ortalama⁴ mı? Bu yanıltıcı bir sorudur. Thales'in farazî olarak gündüzün mü gecenin mi ilk olarak meydana geldiğini soran kişiye verdiği cevabı hatırlatır: Gece bir gün öncedir. [Gece demiştir, bir gün daha yaşıdır.] (bkz. Diogenes Laertius, I, 36).

O halde şuur dolaysızlıkta bulunabilir mi? Bu saçma bir sorudur, çünkü eğer mümkün olsaydı, hiçbir surette şuur olmayacaktı. Fakat öyleyse nasıl dolaysızlık iptal edilebilir? Ortalama *önceden* varsayarak onu fesh eder. Bu durumda dolaysızlık nedir? O gerçekliğin (İng. reality, Dan. Realitet) kendisidir. Ortalama nedir? O bir kelimedir. Biri diğerini nasıl iptal edebilir? Daima şart koşulan söylemler vererek.

Dolaysızlık gerçekliktir; dil idealliktir; şuur karşıtlıktır (Dan. Modsigelse). Gerçeklik hakkında bir ifadede bulunduğum anda karşıtlık oluşur, çünkü söylediğim şey idealliktir.

O halde şüphenin imkanı, yapısı karşıtlık olan şuurda bulunmaktadır ki, bu karşıtlık ikilik (Dan. Duplicitet) yoluyla oluşur ve kendisi bir ikilik üretmektedir.

Bu tür bir ikilik kaçınılmaz olarak iki tezahüre sahiptir. İkilik, gerçeklik ve idealliktir; şuur aradaki ilişkidir. Ya gerçekliğin ideallik ile ilişkisini kurabilirim ya da ideallığın gerçeklik ile ilişkisini kurabilirim. Gerçeklikte kendisi yoluyla şüphenin imkanı oluşmaz. Karşıtlık dilde ifade ettiğim zaman mevcut olur, çünkü [sadece] onu ifade etmeyip başka bir şey üretirim. Şu ana kadar söylenenler gerçekliğin bir anlatımı olarak farz edilmelidir, ben bunu ideallik ile ilişkilendiriyorum; şu ana kadar söylenenler benim tarafımdan üretildi, idealliği gerçeklik ile ilişkilendirdim.

Şimdiye kadar [genellikle kabul edildiği üzere] bu alışveriş karşılıklı bir bağlantı olmadan gerçekleşmiş, şuur sadece kendi imkanı üzere var olmuştur. İdeallikte her şey, gerçeklikteki gibi mükemmel bir şekilde doğrudur. Bu yüzden dolaysız olarak her şeyin doğru olduğunu söyleyebildiğim gibi, dolaysız olarak her şeyin fiilî (İng. actual, Dan. virkelig) olduğunu da söyleyebilirim; çünkü ideallığın gerçeklik ile ilişkiye girdiği ana kadar *imkan* ortaya çıkmayacaktır. Dolaysızlıkta en yanlış ile en doğru eşit derecede doğrudur; dolaysızlıkta en mümkün ile en imkansız olan eşit olarak fiilidir. Bu alışveriş çatışma olmaksızın gerçekleştiği sürece şuur fiilî olarak var olmaz ve bu şartıtcı yanılma hiçbir iptale sebep olmaz. Gerçeklik şuur değildir, ideallik de öyle. Ancak şuur ikisi olmaksızın var olmaz; karşıtlık şuurun ve onun tabiatının varoluşa gelmesidir (Dan. Tilbliven).

Daha ileriye gitmeden önce, bu noktada genellikle tefekkür (İng. reflection) olarak adlandırılardan, şuur olarak bahsedilip bahsedilemeyeceğini veya niçin böyle söylenmediğini düşündü.⁵ Bu tanımı şu şekilde biçimlendirdi: Tefekkür, *ilişkinin*

⁴ Çevirenin notu: Danca'da *Middelbarheden*, İngilizce'de *mediacy* olarak kullanılan terim 'ortalama' olarak tercüme edilmiştir. Hegel'in diyalektik mantığına göre tez ve antitez, sentezle ortalanır. Terimin Hegel mantığındaki ortalama işlemiyle bağlantısı düşünülebilir.

⁵ Not. Johannes'in burada açıkladığı şey önem dışı değildir. Modern felsefe terminolojisi sıklıkla kafa karıştırıcıdır. Mesela, o *sinnliches Bewusstsein, wahrnehmendes B., Verstand*

imkanlıdır, şuur ilk biçimi karşılık olan ilişkidir. Sonuçta o, aynı zamanda tefekkürün kategorilerinin her zaman ikili olduğunu fark etti. Mesela, ideallik ve gerçeklik, ruh ve beden, doğruyu bilmek, iyiyi arzulamak, güzeli sevmek, Tanrı ve evren gibi. Bunlar tefekkürün kategorileridir. Tefekkür anında ilişkiyi mümkün kılacak şekilde birbirleriyle bağlantı kurarlar.

Bununla birlikte şuurun kategorileri *üçe bölünmüştür*; aynı zamanda dilin de gösterdiği gibi, “*Bu duygusal izlenimin şuurundayım.*” dediğimde, üçlü bir grup açıklıyor olurum. Şuur zihindir (Dan. Aand) ve birin zihin dünyasında bölündüğünde, hiçbir zaman iki değil, üç olması dikkat çekicidir. O halde şuur tefekkürü gerektirir. Böyle olmazsa şüpheyi açıklamak imkansız olurdu. Kuşkusuz dil bununla çatışıyor görünür, çünkü pek çok dilde, bildiği kadarıyla, ‘şüphe etmek’ terimi etimolojik olarak ‘iki’ kelimesiyle bağlantılıdır. O, bunun sadece şüphenin ön koşulu olduğu tahmininde bulundu; fakat daha fazlası, ‘ben’in zihin olarak iki olur olmaz, *eo ipso* [işte bu sebepten] üç olması, ona daha da açık olarak göründü. Hiçbir şey olmayıp ikilikler olsaydı, şüphe mevcut olamazdı, çünkü şüphenin imkanı tamamen iki terimin diğeriyle ilişkili olduğu üçüncüde yatar. Bu yüzden kendimizi tersten ifade etmedikçe tefekkürün şüpheyi ürettiğini söyleyemeyiz; şüphenin tefekkürü gerektirdiğini söylemeliyiz, ancak *ilki [pirius]* kalıcı değildir. Şüphe iki terim arasındaki ilişki yoluyla ortaya çıkar; fakat bunun için, bu ikinin olması gerekir. Yine de daha yüksek bir ifade olan şüphe önce gelir, sonradan gelmez.

Tefekkür ilişkinin imkanlıdır. Bu aynı zamanda şu şekilde de söylenebilir: Tefekkür *ilgisizliktir*. Lakin şuur ilişkidir ve dolayısıyla ilgidir, mükemmel bir şekilde ‘ilgi’ (*interesse* [arada olma]) kelimesiyle ifade edilen çift anlamlı bir ikiliktir. Böylece, bütün ilgisiz bilgi (matematik, estetik, metafizik) sadece şüphenin önkoşuludur. İlgi iptal olur olmaz, şüphe ele geçirilmez, tesirsiz hale getirilir ve bilgi denilen bütün her şey basit bir yozlaşma olur. Bu şekilde kişinin şüphenin, sözüm ona nesnel düşünmeyle başa çıkabileceğini düşünmesi bir yanlış anlamadır. Şüphe herhangi bir nesnel düşünmeden daha yüksek bir biçimdir; çünkü o ikinciyi önceden varsayar, fakat daha fazlası da vardır, ilgi ya da şuur olan bir üçüncüye de sahiptir.

Bu bağlamda o, modern yollarla şüphenin üstesinden gelmekten ziyade Yunan şüphecileriyle bağlantı kurmanın daha tutarlı olduğunu düşündü. Onlar şüphenin ilgi üzerine kurulduğunun gayet farkındaydılar ve bu yüzden mükemmel bir tutarlılıkla, ilgiyi ilgisizliğe dönüştürerek şüpheyi fesh edebileceklerini düşündüler. Söz konusu yöntemde, şüphenin ne olduğu bilgisizliğine dayanmış görünen tutarsızlığın tersine bir tutarlılık vardı ki, bu modern felsefeyi sistematik bir şekilde şüpheyi ele geçirmeyi istemeye yönlendirdi.

Sistem bütünüyle mükemmel, hatta fiiliyât (İng. actuality, Dan. Virkelighed) ilerleme raporlarını aşmış olsa bile, hâlâ şüphenin üstesinden gelinemeyecekti – o sadece başlar – çünkü şüphe ilgiye dayanır ve [oysa] bütün sistematik bilgi ilgisizliktir.

[duyu farkındalığı, algı farkındalığı, anlayış] gibi şeylerden bahseder. Halbuki bunlara “duyu algısı”, “deneyim” demek daha uygundur; çünkü şuur için daha fazlası geçerlidir. Hegel’in şuurdan kendilik-şuuruna, kendilik-şuurundan akla [Dan. Fornuft] geçişi nasıl formüleştirdiğini görmek gerçekten ilginçtir. Bu geçiş, yalnızca başlıklardan oluştuğunda yeterince kolaydır.

Bu göstermektedir ki, şüphe en yüksek varoluş (Dan. Tilværelse) biçiminin başlangıcıdır; çünkü diğer her şeye onun ön koşulu olarak sahiptir. Yunan şüphecileri çok istisnai olarak, ilginin yok edilmesi durumunda şüphe hakkında konuşmanın mantıksız olduğunu iyi anlamışlardı; muhtemelen nesnel şüphe hakkında konuşmanın kelimelerle yapılan bir oyun olduğunu da fark etmişlerdi. İdeallik ve gerçekliği (Dan. Realitet) sonsuza dek karşıtlık içinde bırakalım ve bir gün - şuur, ilgi var olmadıkça, bu mücadelede şuur bir ilgiye sahip olmadıkça şüphe yoktur - bunların uzlaşmasına izin verirsek, şüphe her zamanki gibi etkin bir şekilde devam edecektir.

O halde şuur, yöntemi karşıtlık olan bir ilişkidir. Fakat şuur bu karşıtlığı nasıl keşfeder? Eğer yukarıda tartışılan, ideallik ve gerçekliğin tecrübesizlik içinde birleşebileceklerine dair yanlış anlama devam ederse, şuur hiçbir zaman ortaya çıkmayacaktır; çünkü şuur tam olarak çatışma yoluyla doğar, tıpkı onun çatışmayı gerektirmesi gibi. Dolaysız bir şekilde çatışma yoktur, o ortalamada vardır. *Tekerrür* sorusu belirir belirmez, çatışma ortaya çıkar, çünkü sadece daha önce olanın tekerrürü anlaşılabilir.

Benzer şekilde gerçeklikte tekerrür yoktur. Bu hiç de bütün şeylerin farklı olmasından dolayı değildir. Eğer dünyadaki her şey bütünüyle özdeş olsaydı, yine gerçeklikte tekerrür olmayacaktı, çünkü gerçeklik sadece andadır. Eğer dünya, güzel olmaktan ziyade, renksiz, eşit büyük kayalardan ibaret olsaydı, yine de tekerrür olmazdı. Bütün sonsuzluk boyunca her anda bir kaya parçası görebilirdim, fakat bunun daha önce görmüş olduğumla aynı olup olmadığı gibi bir soru olmayacaktı. İdeallikte tek başına bir tekerrür yoktur, çünkü *idea* vardır ve aynı kalır; böyle olduğu için tekrar edilemez. İdeallik ve gerçeklik birbirlerine temas ettiklerinde tekerrür ortaya çıkar.

Mesela, o anda bir şey gördüğümde, ideallik olaya girer ve bunun bir tekerrür olduğunu açıklar. Buradaki karşıtlık aynı zamanda bir diğer halin de var olmasıdır. Benim gördüğüm dışarıda olandır, fakat aynı anda onu diğer bir şeyle ilişkilendiririm; dışarıda olan aynıdır ve diğerinin de aynı şey olduğunu açıklar. İşte bu yeniden katlamadır (Dan. Fordobling); bu bir tekerrür meselesidir. Böylece ideallik ve gerçeklik çakışır – hangi ortamda? Zamanda? Aslında bu imkansızlıktır. Ebediyette? Gerçekte bu imkansızlıktır. Nedir o zaman? Şuurla –karşıtlık buradadır. Sanki birinin, bütün varoluşun *ideanın* bir sureti olup olmadığını ve bu bağlamda görünür varoluşun, belirli bir buharlaşmış anlamda tekerrür olup olmadığını sorması gibi, soru ilgisiz değildir. Buradaki soru daha belirgin biçimde şuurdaki bir tekerrürdür, sonuç olarak hatırlamadır. Hatırlama da aynı karşıtlığı içerir. Hatırlama ideallik değildir; o olmuş olan idealliktir. O gerçeklik değildir; olmuş olan gerçekliktir – ki bu, tekrar bir çifte karşıtlıktır; çünkü ideallik, kavram bakımından geçmiştir ve benzer şekilde gerçekliğin hakikati kavramı açısından sabittir.

Johannes Climacus, or de Omnibus Dubitandum Est

Abstract

Johannes Climacus or De omnibus dubitandum est, one of early works of Danish philosopher Soren Aabye Kierkegaard, is about the critiques of "Everything must be doubted" principle. With regard to modern philosophy, Descartes had defined this as the fundamental principle of philosophy and this approach was also led by Hegel, the owner of the prevailing philosophical view in Kierkegaard's period. While criticizing to begin philosophy with doubt, Kierkegaard introduced distinctive commentaries regarding the concepts of doubt, consciousness and reflection. Here is the translation of some parts of aforementioned work of the philosopher.

Keywords

Doubt, Consciousness, Reflection, Ideality, Reality.

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) Yayımlanan 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 222oks.

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